



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

A QUESTÃO DA INTENCIONALIDADE DE BRENTANO A JEAN HÉRING:
um estudo sobre a natureza e o objeto da experiência religiosa

Vitor Biral Bazucco

Brasília/DF
2023

Vitor Biral Bazucco

A QUESTÃO DA INTENCIONALIDADE DE BRENTANO A JEAN HÉRING:
um estudo sobre a natureza e o objeto da experiência religiosa

Trabalho para defesa de dissertação no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília a ser utilizado como requisito para obtenção de título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Federico Boccaccini

Linha de pesquisa: História da Filosofia.

Brasília/DF
2023

Ficha catalográfica elaborada por Suellen Santos – CRB 14/1162

B364q Bazucco, Vitor Biral

A questão da intencionalidade de Brentano a Jean Héring: um estudo sobre a natureza e o objeto da experiência religiosa / Vitor Biral Bazucco. – Brasília: Universidade de Brasília, 2023.
117 f.

Orientador: Prof. Dr. Federico Boccaccini.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Brasília, 2023.
Bibliografias: f. 116-117.

1. Experiência (Religião). 2. Fenomenologia. 3. Intencionalidade (Filosofia). 4. Brentano, Franz Honoratus Hermann, 1838-1917. 5. Husserl, Edmund Gustav Albrecht, 1859-1938. 6. Héring, Jean, 1890-1966. I. Boccaccini, Federico. II. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 165.62:2

VITOR BIRAL BAZUCCO

A QUESTÃO DA INTENCIONALIDADE DE BRENTANO A JEAN HÉRING:
um estudo sobre a natureza e o objeto da experiência religiosa

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Aprovado em 22 de Junho de 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Federico Boccaccini (Orientador) – Universidade de Brasília

Prof. Dr. André Leclerc – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Mário Ariel González Porta – PUC-SP

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (Suplente) – Universidade de Brasília

Para aqueles que desejam viver na liberdade dos filhos de Deus...

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, quero agradecer a Deus por não somente me conceder a graça de existir, mas me acompanhar com carinho enquanto seu filho. Deus, esse trabalho é fruto de nossa amizade filial. Agradeço imensamente por tantas ocasiões manifestas de sua presença discreta, singela e inegável do seu afeto por mim.

Em seguida, quero agradecer aos meus pais, meu irmão e toda a minha família. Sou grato pelo inúmeras ligações e desejos de apoio e estima.

Agradecer também a Província Marista Brasil Centro-Norte, em especial, nas pessoas de Raquel Pulita Andrade Silva e Ir. Márcio Henrique Ferreira da Costa pela oportunidade de conciliar trabalho e estudo, sobretudo, no cumprimento dos créditos exigidos para o Mestrado.

Não poderia deixar de agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Federico Boccaccini que acreditou em mim, no projeto e não mediu esforços em ajudar desde o início até a concreção desse sonho. Com esse agradecimento, estendo-o também aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, nomeadamente, aos Profs. Marcos Aurélio Fernandes, Agnaldo Cuoco Portugal, Márcio Gimenes de Paula e André Leclerc.

Quero agradecer ao Danilo Simões Roque que esteve ao meu lado desde o início desse projeto e me deu apoio para que eu realizasse meu sonho. Agradeço por sua paciente presença e compreensão, assim como, pelas correções das traduções de língua inglesa. Ao P. Eduardo Severino, SJ estendo meus agradecimentos pelas correções das traduções em língua francesa, nas correções ortográficas e por me acompanhar nesse caminho de crescimento acadêmico. Ao Felipe Bernardini agradeço também pela leitura e por correções ortográficas.

Por fim, quero ao final agradecer aos amigos que me acompanharam direta ou indiretamente naquelas horinhas de descuido em que se formulam discussões e ideias que mudam, interna e externamente, nosso modo de ver e sentir o mundo e inclusive o próprio pensamento. Agradeço ao Joaquim Alberto Andrade Silva, Alvanei Finamor, Alex Pin, Daniela Fiel e Luis Duarte. Muito obrigado pela amizade e carinho.

“Antes de te formar no ventre materno, eu te escolhi”

Jeremias 1, 5.

O Homem Humano

*Se não fosse a esperança de que me aguardas com a mesa posta
o que seria de mim eu não sei.
Sem o teu nome
a claridade do mundo não me hospeda,
é crua luz crestante sobre ais.
Eu necessito por detrás do sol
do calor que não se põe e tem gerado meus sonhos,
na mais fechada noite, fulgurantes lâmpadas.
Porque acima e abaixo e ao redor do que existe permaneces,
eu repouso meu rosto nesta areia
contemplando as formigas, envelhecendo em paz
como envelhece o que é de amoroso dono.
O mar é tão pequenino diante do que eu choraria
se não fosses meu Pai.
Ó Deus, ainda assim não é sem temor que Te amo,
nem sem medo.*

Adelia Prado

RESUMO

O presente trabalho tem como proposta examinar a ligação histórica e o percurso da fenomenologia desde Brentano e Husserl até a filosofia de Jean Héring, assim como compreender a influência da nascente fenomenologia em relação à experiência religiosa, mais especificamente a natureza e o objeto dos fenômenos mentais envolvidos nessa experiência. Tal exame constitui-se numa investigação acerca do conceito de intencionalidade enquanto fio condutor que tece o pensar filosófico desses autores. Esse conceito foi reintroduzido por Franz Brentano na fundamentação da sua psicologia enquanto ciência, proposta que foi oriunda do afastamento da filosofia kantiana e do positivismo. A epistemologia advinda dessa fundamentação torna-se os princípios da fenomenologia do século XX. Nessa esteira do pensar filosófico, Jean Héring (1890-1966), aluno de Husserl em Göttingen, aplicou os princípios e conceitos da fenomenologia em sua análise sobre a experiência religiosa a fim de distinguir e delimitar o campo da filosofia religiosa em vista de fundamentá-la enquanto um conhecimento não menos importante frente àqueles influenciados pelo positivismo, pelo psicologismo. Consequentemente, ele se propôs a descrever e elucidar a natureza e o objeto da esfera religiosa como uma experiência *sui generis* ao apresentar os critérios e a autenticidade dessa experiência devido à ajuda da fenomenologia.

Palavras-chave: Experiência Religiosa. Fenomenologia. Intencionalidade.

ABSTRACT

This work proposes to examine the historical connection and the path of phenomenology from Brentano and Husserl to the philosophy of Jean Héring, as well as to understand the influence of nascent phenomenology in relation to religious experience, more specifically the nature and object of phenomena mental involved in this experience. This examination constitutes an investigation about the concept of intentionality as the guiding thread that weaves the philosophical thinking of these authors. This concept was reintroduced by Franz Brentano in the foundation of his psychology as a science, a proposal that arose from the departure from Kantian philosophy and positivism. The epistemology arising from this foundation becomes the principles of twentieth-century phenomenology. In this wake of philosophical thinking, Jean Héring (1890-1966), a student of Husserl in Göttingen, applied the principles and concepts of phenomenology in his analysis of religious experience in order to distinguish and delimit the field of religious philosophy in view of fundamentally it as a no less important knowledge compared to those influenced by positivism, by psychologism. Consequently, he set out to describe and elucidate the nature and object of the religious sphere as a *sui generis* experience by presenting the criteria and authenticity of that experience due to the help of phenomenology.

Keywords: Religious Experience. Phenomenology. Intentionality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - A INTENCIONALIDADE NA PSICOLOGIA DE FRANZ BRENTANO.....	13
1.1 CONTEXTO HISTÓRICO DA GÊNESE DO CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM BRENTANO	14
1.2 O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE	17
1.3 A CLASSIFICAÇÃO DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS.....	28
1.4 EMOÇÕES E A QUESTÃO RELIGIOSA.....	36
CAPÍTULO II - INTENCIONALIDADE, VIVÊNCIA DOS ATOS INTENCIONAIS E INTUIÇÃO DAS ESSÊNCIAS EM EDMUND HUSSERL... 40	40
2.1 CONTEXTO HISTÓRICO E A RECEPÇÃO DO CONCEITO INTENCIONALIDADE EM HUSSERL.....	41
2.2. A QUESTÃO DAS VIVÊNCIAS DOS ATOS INTENCIONAIS EM HUSSERL 46	
2.3 INTUIÇÃO DAS ESSÊNCIAS E A DOAÇÃO DO OBJETO EM HUSSERL..	57
2.4 O CÍRCULO DE GÖTTINGEN E O DESENVOLVIMENTO DA FENOMENOLOGIA.....	63
CAPÍTULO III – A FILOSOFIA RELIGIOSA EM JEAN HÉRING.....	69
3.1 O CONTEXTO HISTÓRICO DA RECEPÇÃO DA INTENCIONALIDADE EM JEAN HÉRING	70
3.2 ANÁLISE HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA RELIGIÃO EM JEAN HÉRING ..	73
3.3 O REALISMO DESCRITIVO EM JEAN HÉRING.....	84
3.4 O ANTI-INTELECTUALISMO E A ESSÊNCIA DO FENÔMENO RELIGIOSO EM JEAN HÉRING	96
CONCLUSÃO.....	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

INTRODUÇÃO

A experiência religiosa, hodiernamente, ganhou relevância não porque mais e mais pessoas relataram experiências dessa natureza, mas porque as instituições religiosas, assim como alguns de seus fiéis vincularam-na com outros discursos e pautas do campo político, econômico, social. Com isso, não se quer entender que essa experiência não possa - ousa-se dizer - não deva produzir inclinações e desdobramentos tanto na vida política, social, institucional. No entanto, pode-se questionar a sua autenticidade e justificação frente às ações decisórias e às consequências dos atos subsequentes, seja individual, seja comunitariamente. De qualquer modo, constata-se que esse tipo de experiência faz-se presente na vida de muitos, manipulada ou rejeitada por uns, acolhida por outros.

Filosoficamente, pode-se elucidar o que foi dito acima da seguinte maneira: de um modo geral, a crença é processo mental de adesão, de consentimento a algo ou alguém que, em algum momento da vida, faz-se presente e é, nomeadamente, expressa como uma experiência de crença religiosa. A forma mais geral para descrever este ato mental básico é “S acredita em P”, no qual o conteúdo da crença é independente da existência ou inexistência, da verdade ou falsidade de P.

Se assim é, o presente trabalho visa justamente entender essa experiência por meio da perspectiva fenomenológica. Circunscrevendo a nossa abordagem, a proposta que se efetiva nesse trabalho é, sobremaneira, evidenciar a ligação histórica que se desenvolveu desde a recuperação do conceito de intencionalidade de Franz Brentano, a ampliação desse conceito por meio das vivências intencionais e o mundo das essências em Edmund Husserl até verificar a aplicação filosófica dos princípios fenomenológicos na explicitação da experiência religiosa desenvolvida por Jean Héring. Ademais, quer-se também expor a riqueza do pensamento de Héring com relação à tal experiência em vista de distinguir o que é próprio dessa filosofia religiosa, dessa experiência. Em outras palavras, é responder ao problema filosófico que se encontra nessa experiência, isto é, qual é o conteúdo de uma crença para qualquer pessoa quando essa crença se caracteriza enquanto uma experiência religiosa?

De antemão, com a ajuda da filosofia fenomenológica, verifica-se que o conteúdo fenomenológico ou não-proposicional deste tipo de crença não é epistêmico e, ao mesmo tempo, não é um conteúdo moral, muito menos pode ser reduzido a um conteúdo antropológico. Na tradição fenomenológica, a partir de Jean Héring, o conteúdo

de uma crença religiosa tem uma natureza *sui generis*, específica, porque o modo da referência intencional ao seu objeto é diferente tanto dos fenômenos cognitivos quanto dos fenômenos morais.

Por isso, segundo Héring, a experiência religiosa não é um sentimento, muito menos uma experiência que pode ser colocada sob o crivo da verificabilidade. A objetividade da experiência religiosa é baseada sobre uma intuição da estrutura de estados de coisas (*Sachverhalten*) nessa experiência. Ora, o objeto da fé pode até ser falso, mas ele não pode ser desprovido de sentido, o qual emerge dessa própria intuição experiencial. Portanto, para entender o caminho histórico-fenomenológico presente entre esses três autores e a importância da intencionalidade do mental com relação à experiência religiosa, faz-se necessário percorrer esse caminho fundamental e fundacional da fenomenologia.

Antes, porém, de introduzir o caminho a ser percorrido nesse trabalho, quer-se apresentar as fontes utilizadas. Quanto à obra principal de Brentano, utilizou-se a versão inglesa da “Psicologia de um ponto de vista empírico”¹. Quanto à obra central de Husserl, utilizou-se a versão inglesa para a “Quinta Investigação” e a versão portuguesa para a “Sexta Investigação”². Por fim, por trata-se do autor principal desse percurso histórico-filosófico, a obra de Héring utilizada nesse trabalho foi a versão original em francês, a saber, “Fenomenologia e filosofia religiosa”³.

Esse caminho histórico estruturar-se-á em três capítulos. No primeiro capítulo, será abordada a recuperação e o original entendimento acerca da questão da intencionalidade em Brentano. Essa recuperação possibilitou a ele fundamentar a psicologia enquanto ciência e deixou uma inegável contribuição para a filosofia na distinção entre os fenômenos físicos e psíquicos, bem como na classificação e descrição dos atos mentais. Embora ele não tenha tocado estritamente nos temas concernentes à experiência religiosa ao desenvolver essa classificação, Brentano viveu imerso num

¹ BRENTANO, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. XIV, 350 S. Utilizar-se-á “Psicologia” para indicar a obra utilizada nesse trabalho, a saber, BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London; New York: Routledge, 2009.

² HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Husserliana: Gesammelte Werke, XIX). Hrsg. von Ursula Panzer, 1984. Para esse trabalho utilizou-se as seguintes obras: HUSSERL, E. *Investigation V: On intentional experience and their 'contents'*. In: HUSSERL, E. *Logical Investigations*. v. II. London; New York: Routledge, 2001.; HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Sexta Investigação. Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975. Será utilizada para nomear a primeira obra supracitada como “Investigações Lógicas” e, para a segunda obra, será nomeada como “Sexta Investigação”.

³ HÉRING, J. *Phénoménologie et Philosophie religieuse*. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse. Strabourg: Imprimerie Alsacienne, 1925. Utilizou-se a obra original em francês e será utilizado dessa forma para citar a referida obra.

contexto histórico que o influenciou nessa tentativa de desenvolver uma ciência rigorosamente fundamentada que se aproximasse da vida e das consciências individuais.

No segundo capítulo será apresentada a grande contribuição da filosofia de Edmund Husserl no entendimento da intencionalidade. Para ele, os atos mentais estão vinculados à uma vivência. As vivências são constituídas de matéria, qualidade e objetos intencionais. Seu objetivo é encontrar uma objetividade psíquica. Logo, o conceito de essência intencional é encontrado em vista dessa objetividade. A essência intencional de uma vivência é ter a mesma matéria e qualidade no ato mental. Essa ampliação da intencionalidade do mental não se deve somente porque Husserl era aluno de Brentano, mas porque inseriu a atitude intencional no espectro da vida, do tempo, das vivências desses atos.

Por fim, no terceiro capítulo, serão tratados, especificamente, a fenomenologia e filosofia religiosa em Jean Héring. Na sua pesquisa, Héring propôs rediscutir a relação entre consciência e realidade do ponto de vista da primeira fenomenologia de Husserl e seu desenvolvimento com o Círculo de Göttingen. Sua solução é uma alternativa entre a análise positivista, apenas antropológica, e a análise idealista. Sua pesquisa baseou-se na doutrina fenomenológica a partir dos ensinamentos de Husserl e, sobre a experiência religiosa, dos estudos fenomenológicos de Max Scheler.

O ponto central da investigação de Héring foi a teoria das essências de Husserl, a qual ele criticou como intelectualista e a reformou a partir de seu próprio método. Ele o chamou de *realismo descritivo*, o qual fundamentou sua análise do fenômeno religioso. No cerne dessa reforma da teoria das essências existem dois conceitos que Héring tomou emprestado das observações sobre o fenômeno religioso em Reinach: o estado de coisas (*Sachverhalt*) e o ato de tomar partido (*Stellungnahme*), ou seja, uma emoção a qual se revela na presença de um objeto rico em valor moral.

Em suma, quer-se evidenciar com esse trabalho, primeiramente, a importância da filosofia de Héring no que diz respeito à religião enquanto primeiros estudos em fenomenologia. Ademais, para além da sua importância na recepção de Husserl na França, o objetivo é demonstrar que não se trata apenas de uma sucessão temporal-conceitual entre Brentano e Husserl. Ao contrário, em Héring, trata-se de um acento histórico-filosófico posto em evidência sobre a perspectiva realista da fenomenologia, a qual se aproxima mais ao pensamento de Brentano tal qual se verifica no jovem Husserl. Por fim, quer-se apresentar o grande valor dado a esta visão realista da fenomenologia nos debates atuais com relação ao binômio fenomenologia e religião.

CAPÍTULO I - A INTENCIONALIDADE NA PSICOLOGIA DE FRANZ BRENTANO

Neste primeiro capítulo, o objetivo central é verificar a reintrodução do conceito de intencionalidade por Brentano como característica estrutural da consciência na psicologia. Ao rerepresentar esse conceito, a intenção, segundo Brentano, era responder ao problema epistemológico do pensamento enquanto ato psíquico⁴. Desenvolveu uma teoria psicológica sobre a natureza da mente para justificar os fundamentos da metafísica, da epistemologia, da lógica, da ética, da estética e da religião. Dito de outro modo, sua filosofia caracterizou-se como pensamento sobre as origens do conhecimento humano. A psicologia, enquanto filosofia da mente, seria, portanto, o fundamento desse conhecimento.

Primeiramente, ver-se-á que dentro do contexto histórico envolto pelo positivismo e pelo conflito religioso entre protestantes e católicos, Brentano promoveu um movimento de resposta à ciência e à filosofia. Encontrou o fundamento do pensar filosófico no aristotelismo e no rigor científico por meio do seu entendimento acerca da psicologia. Ela será, portanto, a ciência que poderá responder aos questionamentos de seu tempo.

Em seguida, tratar-se-á da questão da intencionalidade na descrição e distinção dos fenômenos psíquicos em relação aos físicos. Em sua psicologia, a intencionalidade foi concebida como a referência a algo como objeto. Seu método foi desenvolvido a partir do conceito de percepção interna, o que se possibilitou a evidência de tal fenômeno mental enquanto um ato da consciência. Com relação ao objeto, elemento de grandes discussões e entendimentos diversos, ele foi concebido como algo ligado à consciência enquanto experiência⁵. Por isso, sua psicologia teve uma perspectiva empírica, dado que ele não entende somente a experiência como experiência sensível, mas também noética.

Ademais, Brentano buscou descrever os fenômenos mentais. Ele classificou os atos mentais em três classes de referência ao objeto: a apresentação (*Vorstellung*), o juízo e as emoções⁶. Examinar-se-á de que maneira ele os compreendeu com relação ao objeto

⁴ BOCCACCINI, F. Brentano's use of mental act. In: *Franz Brentano. Intentionality and Philosophy of Mind*. London: Routledge, 2019, v. 2, p. 356-373.

⁵ Cabe destacar que para Brentano há objetos de pensamento que podem não ser objetos de experiência sensível. Experiência, então, significa tanto experiência interna quanto externa.

⁶ Apresentar-se-á, de modo detalhado, a compreensão do termo “apresentação” mais adiante. Todavia, para justificar tal termo, conferir em BOCCACCINI, F. Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano. In:

intencional, as implicações decorrentes na distinção entre as classes e na compreensão diferenciada da tradição com relação à terceira classe, unindo vontade e emoções.

Por fim, evidenciar-se-á que Brentano concebeu a experiência de tipo religiosa como uma harmonia e uma perfeição das três classes, na qual se experimenta o Bem, a perfeição. Contudo, não deixou claro em qual classe pode-se fundamentá-la. Mais ainda, não abordou o que a diferencia das demais experiências, o que se verá nos capítulos subsequentes, especialmente em Héring.

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO DA GÊNESE DO CONCEITO DE INTENCIONALIDADE EM BRENTANO

Brentano obteve suas primeiras instruções filosóficas em decorrência de seu contexto familiar-eclesial. Chegou, inclusive, a ingressar na ordem dos Dominicanos e a ser ordenado presbítero. Isso deve-se pela proximidade familiar com o Círculo de Mainz, um grupo de teólogos alemães, o qual lhe oportunizou o contato com grandes professores e reitores de Universidades. Os primeiros contatos com a filosofia aristotélico-tomista advieram dessas relações acadêmicas e eclesiais que serão relevantes para a recuperação do conceito de intencionalidade dos medievais⁷.

Em Würzburg, Brentano recebeu a livre-docência ao apresentar a tese sobre a “Psicologia de Aristóteles”⁸ e começou a lecionar na Universidade da referida cidade. Nesse período, participou ativamente do movimento de reavivamento do catolicismo alemão em contraposição ao protestantismo⁹. O objetivo central desse movimento de

BRITO, E. O., AMARAL, L.A.D. (orgs.) *Racionalidade, Intencionalidade e Semântica*. Guarapuava/PR: Apolodoro Virtual Edições, 2023.

⁷ Pode-se constatar a relação de Brentano com a religião, sobretudo, o catolicismo alemão em SCHAEFER, R. Infallibility and Intentionality: Franz Brentano's Diagnosis of German Catholicism. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 68, n. 3, p. 477-499, jul. 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30140934>. Acesso em: 24 ago. 2022.

⁸ BRENTANO, F. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*. Mainz: Kirchheim, 1867. VIII, 252 S.

⁹ SHAEFER, *Journal of the History of Ideas*, v. 68, n. 3, p. 480: “Embora os católicos possam ter sido determinados adversários de valores como liberalismo, progresso e a liberdade da ciência, essa pesquisa mostra que eles também eram incrivelmente adeptos em adotarem técnicas de organizações que eram indiscutivelmente ‘modernas’. Destinado a encontrar e combater o perigo percebido da sociedade secular, não recuando, mas indo para a ofensiva, o reavivamento do catolicismo pode ser visto como uma espécie de ativismo devocional que buscava criar um contrapeso funcional à sociedade secular.” (“While Catholics may have been determined opponents of such values as liberalism, progress and the freedom of science, this research shows that they were also incredibly adept at adopting techniques of organization that were indisputably ‘modern’. Aimed at meeting and defeating the perceived danger of secular society, not by retreating, but by going on the offensive, revival Catholicism can be seen as a kind of devotional activism that sought to create a functioning counter-weight to secular society.”)

reavivamento era desenvolver um programa de pesquisa na perspectiva católica, isto é, incidir no campo acadêmico, assim como favorecer nova constituição da relação entre instituição e vida dos fiéis¹⁰. Por conta de uma crise institucional com a Igreja Católica, deixou de lecionar. Dentre as razões pelas quais ele viveu essa crise foi a promulgação do dogma da infalibilidade papal. Brentano advertiu aos líderes da Igreja Católica o crescente distanciamento institucional da vida ordinária dos fiéis. Brentano foi veementemente contrário a tal promulgação. Afirmou ser desnecessária tal promulgação, inclusive politicamente, por causa dos conflitos com o protestantismo. Destaca-se, portanto, a relevância que Brentano concedia para a vida dos sujeitos, uma prefiguração de seu interesse pela psicologia.

Em 1874, foi nomeado professor ordinário na Universidade de Viena. Considerado por seus alunos um excelente professor, deu-se início a uma escola composta por muitos alunos, sendo um dos alunos mais expoentes, Husserl¹¹. Nesse período em Viena, mais especificamente em maio do mesmo ano, publicou o livro “Psicologia do ponto de vista empírico”. Essa obra será aquela na qual se desenvolveu uma nova perspectiva para a psicologia e para a filosofia e, conseqüentemente, para a fundação da fenomenologia. Entre 1880 e 1895, ele aprimorou os conceitos apresentados em 1874 nas aulas de “Psicologia Descritiva”¹². Sendo uma obra mais cartesiana, descreveu as leis estruturais dos fenômenos mentais¹³. Em outras palavras, nosso autor quis pesquisar as estruturas *a priori* necessárias dos fenômenos mentais, um projeto no qual Husserl voltar-se-á em sua teoria da intencionalidade a partir da apropriação conceitual tomada de seu

¹⁰ SHAEFER, *Journal of the History of Ideas*, v. 68, n. 3, p. 482: “Foi nesse contexto de crescente ativismo que os estudiosos católicos lançaram uma crítica determinada ao pensamento secular e ao que eles percebiam como sua tendência a denegrir e erodir a fé religiosa. No entanto, essa crítica não se contentou com uma avaliação negativa das deficiências da ciência secular. Paralelo ao ativismo devocional que se enraizou em outros setores da sociedade católica, visualizou a *Wissenschaft* católica como um programa de pesquisa, e não apenas uma recitação de posições existentes” (“It was in this context of a growing activism that Catholic scholars launched a determined critique of secular thought and what they perceived as its tendency to denigrate and erode religious faith. However, this critique did not rest content with a negative appraisal of the deficiencies of secular science. Paralleling the devotional activism taking root in other sectors of Catholic society, it envisioned Catholic *Wissenschaft* as a research program, and not just a recitation of existing positions.”)

¹¹ Em vista de saber os outros alunos da Escola de Brentano, constatar em ANTONELLI, M.; BOCCACCINI, F. *Franz Brentano*. Mente, coscienza, realtà. Roma: Carocci, 2021, p. 15; PORTA, M. A. G. Brentano e a sua escola. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

¹² BRENTANO, F. *Deskriptive Psychologie*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Roderick M. Chisholm u. W. Baumgartner. Hamburg: Meiner. XXI, 189 S. Utilizar-se-á daqui em diante *Psicologia Descritiva* para indicar a versão utilizada nessa obra, a saber: BRENTANO, F. *Descriptive Psychology*. London; New York: Routledge, 2002. Importa saber que esse livro não se trata de um livro especificamente de Brentano, mas são notas de seus alunos nas aulas dadas por ele. Trata-se, portanto, de uma obra póstuma.

¹³ ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 136-157.

mestre. Entretanto, a obra central em que se iniciou toda a construção da psicologia como ciência fundacional de outras e, sobretudo, a reintrodução do conceito de intencionalidade foi a “Psicologia”. Por isso, tomar-se-á esse período e essa obra para análise em vista de alcançar o objetivo central dessa investigação, a saber, o desenvolvimento histórico da compreensão da questão da intencionalidade de Brentano a Héring e a natureza e o objeto da experiência religiosa na fenomenologia de Héring, aluno de Husserl.

Constata-se que Brentano, dentro desse contexto histórico e, não obstante a essa conturbada relação com a Igreja Católica, não se tornou um amargurado. Ao contrário, suas questões de fé o levaram a uma busca por uma ciência rigorosa, ao desenvolvimento de uma pesquisa científica por meio da psicologia. Nesse processo de reconstrução da ciência católica, seu posicionamento filosófico vinculou-se no retorno a Aristóteles para a recuperar e lançar as bases para a fundamentação do cristianismo por meio da reinterpretação e do avanço no pensamento de Tomás de Aquino. Por detrás desse movimento eclesial, os alicerces filosóficos de Brentano contrapunham-se com as bases do idealismo alemão, com as noções kantianas vinculadas ao protestantismo e com o positivismo¹⁴.

O movimento neoescolástico de reconstrução da ciência católica do século XIX visou, com isso, não somente um retorno às fontes, mas a uma nova forma de constituir o sentido da vida dos crentes. Tratou-se da reconexão da filosofia com a condição humana no intento de resolver os problemas de fé e as crises, social e religiosa, nascidas entre

¹⁴ Com relação ao idealismo, isto é, contra Hegel, Brentano posiciona-se de maneira realista ao afirmar a diferença entre espírito e mundo externo à consciência. Dito de outro modo, a consciência não está no mundo. Cada objeto tem uma relação com a consciência e, portanto, há um mundo que existe independentemente da consciência, segundo Brentano. Com relação ao kantismo, na Alemanha do século XIX, Aristóteles poderia ser utilizado contra Kant, posto que a filosofia moderna reconhecia somente as representações da realidade frente à impossibilidade de conhecer a coisa em si. Segundo Brentano, Kant é um cético, dado a essa impossibilidade, assim como Locke, o qual afirmara que somente se pode debruçar sobre o pensar, não sobre as coisas mesmas. A proibição de Kant implicava que não era possível desenvolver uma ontologia, um conhecimento das coisas e do mundo. A refundação da metafísica por Kant deu-se em pensar as condições de possibilidades do próprio pensamento, do próprio conhecer. A posição de Brentano foi contra essa noção de Kant em relação à metafísica. Ademais, não está em jogo as condições de possibilidades, todo o esquema a priori do conhecimento, mas na forma da matéria já se há um conhecimento intrínseco. Explicitando, não se pode encontrar no mundo uma cor sem uma espacialização. Há, portanto, uma relação necessária. Somente se pode chegar ao conhecimento, segundo Brentano, pesquisando, estudando a realidade por meio da experiência. Diferentemente dos empiristas, não se pode conhecer de maneira sensível, pois há um relacionamento intrínseco na matéria, nem tampouco pelo racional, pois se faz necessário partir da experiência. Portanto, há uma estrutura em que se pode perceber, mas que não está na sensibilidade, porém se encontra dentro da experiência mesma e será por meio da psicologia que Brentano construirá tal possibilidade de conhecimento. Com relação ao positivismo, verificar em TIEFENSEE, E. *Philosophy and religion in the work of Franz Brentano*. In: ANTONELLI, M.; BOCCACCINI, F. (Eds.). *Franz Brentano*. London; New York: Routledge, 2018. v. IV. p. 175–195. Disponível em: <https://www.routledge.com/Franz-Brentano/Antonelli-Boccaccini/p/book/9781138810860>. Acesso em: 24 ago. 2022.

protestantismo e catolicismo na sociedade alemã. Brentano viveu e amadureceu seu pensamento filosófico a partir desse contexto histórico. Apoiado pela filosofia aristotélica, seu pensamento ganhou vigor científico e, ao tomar a psicologia enquanto ciência fundacional, reintroduziu o conceito de intencionalidade dos medievais.

1.2 O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE

Posto este contexto histórico, Brentano recuperou, em sua filosofia, a questão da intencionalidade dos medievais para trazer nova luz ao que se refere ao pensamento filosófico, à vida dos indivíduos. Encontrou na psicologia um estudo da consciência humana, essa que seria o fundamento do conhecimento. Seu objetivo central era fundamentá-la como uma ciência tal qual outras, como a Matemática, a Física. Mais ainda, como viu-se, ela seria o fundamento para as demais. Afastando-se da observação própria das ciências naturais, Brentano encontrou na intencionalidade a estruturação da própria consciência.

A psicologia, no século XIX, ainda não era uma ciência reconhecida. Não havia ainda um interesse clínico sobre ela. Tratava-se, todavia, de um interesse filosófico sobre a mente, a fim de averiguar qual era a relação entre a fisiologia do corpo e a fisiologia da mente. Na “*Psicologia*”, Brentano apresentou, de imediato, que o título do seu livro não era desprovido de sentido: “o título que eu dei a esta obra caracteriza por ambos seu objeto e seu método. Meu ponto de vista na psicologia é empírico; experiência sozinha é minha mestra”¹⁵. Contudo, vale ressaltar que não se trata de um embasamento experiencial na ordem do sensível, mas uma intuição ideal ao conhecer o que se dá pela própria intuição. Essa intuição, todavia, parte do sensível. Constata-se aqui sinais paradoxais da futura fenomenologia.

Numa posição empirista nesses moldes, distanciando-se do empirismo tradicional, nosso autor quis, decididamente, fundamentar a psicologia como uma ciência¹⁶. Queria encontrar um “núcleo de verdades comumente aceitas, capazes de atrair

¹⁵ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. XXV: “The title which I have given this work characterizes both its object and its method. My psychological standpoint is empirical; experience alone is my teacher.”

¹⁶ Brentano possuía, inicialmente, um projeto laboratorial de psicologia. Havia um projeto dessa natureza, o qual ficou somente enquanto projeto. Era sua psicologia genética. Brentano nunca deixou de ser empirista, porém o entendimento de empirismo desenvolvido por ele na *Psicologia* foi aquele no qual a indução é tomada no sentido amplo, ou seja, que bastava uma experiência para ser possível a generalização e obter uma lei geral, ou como Husserl denominou, uma lei ideal.

para ele contribuições de todos os outros campos da atividade científica. Devemos procurar estabelecer uma única ciência unificada da psicologia no lugar das muitas psicologias que temos agora”¹⁷.

O problema central de sua filosofia, na “Psicologia”, desenvolveu-se na apresentação das leis e propriedades do psíquico. Essas leis e propriedades eram ausentes nesse campo, inclusive motivadas pela compreensão kantiana da psicologia, o qual não a via com o rigor de uma ciência, pois sua extensão, segundo Kant, era somente temporal. Faltava-lhe a extensão espacial.

Brentano, em “Psicologia”, primeiramente, inicia a sua investigação sobre a natureza da psicologia como “ciência da alma”. Em última instância, sua busca era sobre a questão da imortalidade da alma ao estudar tal ciência. Questão essa, pode-se dizer, que esteve presente como pano de fundo de todo seu entendimento acerca da psicologia. Ora, Brentano concordou com Aristóteles e tomou dele a própria compreensão de alma. Reutilizou esse conceito numa perspectiva linguística moderna, a saber,

na terminologia moderna, a palavra “alma” refere-se ao portador substancial de apresentações (*Vorstellungen*) e outras atividades que são baseadas em apresentações e que, como as apresentações, só são perceptíveis através da percepção interna. Por conseguinte, costumamos chamar de alma a substância que tem sensações como imagens fantasiosas, atos de memória, atos de esperança ou medo, desejo ou aversão. Nós também usamos a palavra “alma” nesse sentido.¹⁸

Nesse caminho de desenvolvimento da cientificidade psicológica, Brentano debateu com muitos filósofos sobre o estatuto de tais estudos. Afirmou que houve uma redução da psicologia ao físico, por vezes até uma confusão entre ambas. Ao longo dos primeiros capítulos da “Psicologia”, Brentano buscou contrapor diversas concepções equivocadas sobre a psicologia. Defendeu que existia uma distinção entre a ciência da *physis* e a psicologia. Na esteira do pensamento aristotélico, Brentano tomou o mesmo conceito do Estagirita ao conceber a psicologia como “ciência que estuda as propriedades

¹⁷ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. XXV: “core of generally accepted truths capable of attracting to it contributions from all other fields of scientific endeavor. We must seek to establish a single unified science of psychology in place of the many psychologies we now have”.

¹⁸ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 4: “In modern terminology the word “soul” refers to the substantial bearer of presentations (*Vorstellung*) and other activities which are based upon presentations and which, like presentations, are only perceivable through inner perception. Thus we usually call soul the substance which has sensations such as fantasy images, acts of memory, acts of hope or fear, desire or aversion. We, too, use the word “soul” in this sense”.

e leis da alma, que encontramos em nós mesmos diretamente por meio da percepção interna e que inferimos, por analogia, existir em outros”¹⁹.

Nesse percurso de distinção entre fisiologia e psicologia feita inicialmente na “Psicologia”, Brentano apresentou que era preciso distinguir uma da outra, sem, contudo, separá-las, posto que os fenômenos psíquicos e os físicos encontravam-se correlacionados. Interessante mencionar que Brentano apoiou-se mais na perspectiva “psicofísica” de Fechner do que na perspectiva da “psicologia fisiológica” de Wundt, na qual toda a psicologia seria fundada em investigações fisiológicas²⁰.

Brentano, em sua argumentação e entendimento, expressou-se que a psicologia se define “como a ciência dos fenômenos mentais”, tentando conciliar a antiga definição com uma visão moderna dos estudos psicológicos²¹. Não se tratou também de conceituá-la como ciência da alma em relação às ciências naturais. Alguns chegaram a concebê-la até “[...] no mesmo nível que sua ciência irmã”²². Logo, como a psicologia poderia ser definida como ciência dos fenômenos mentais, “a ciência da natureza deve ser definida como a ciência dos fenômenos físicos, ao invés de como ciência dos corpos”²³.

A partir dessas distinções, Brentano iniciou, ao descrever o método e o objeto de sua psicologia, por apresentar uma compreensão importante e diferenciada do que ele entendia por fenômeno, sobretudo, com relação ao psíquico²⁴. Discutida por muitos autores, inclusive por Stuart Mill, que eram adeptos da concepção de psicologia como ciência dos fenômenos psíquicos mais do que ciência da alma, Brentano os seguiu nessa proposição, adicionando a noção aristotélica de ato, o qual se explicitará mais adiante. Ao tratarem sobre a psicologia, interpretaram-na como ciência dos fenômenos psíquicos.

¹⁹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 4: “[...] science which studies the properties and laws of the soul, which we discover within ourselves directly by means of inner perception, and which we infer, by analogy, to exist in others”.

²⁰ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 4.

²¹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 6: “[...] as the science of mental phenomena”.

²² BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 6: “[...] on the same level as its sister sciences”.

²³ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 6: “[...] natural science is to be defined as the science of physical phenomena, rather than as the science of bodies”.

²⁴ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 6: “As palavras ‘fenômeno’ ou ‘aparecimento’ são frequentemente usadas em oposição a ‘coisas que realmente e verdadeiramente existem’. Dizemos, por exemplo, que os objetos de nossos sentidos, conforme revelados na sensação, são meramente fenômenos; cor e som, calor e sabor não existem real e verdadeiramente fora de nossas sensações, mesmo que possam apontar para objetos que existem” (“The words ‘phenomenon’ or ‘appearance’ are often used in opposition to “things which really and truly exist.” We say, for example, that the objects of our senses, as revealed in sensation, are merely phenomena; color and sound, warmth and taste do not really and truly exist outside of our sensations, even though they may point to objects which do so exist”).

Ora, fenômeno era aqui entendido “como completamente sinônimo de ‘estados mentais’, ‘processos mentais’ e ‘eventos mentais’, como a percepção interna os revela a nós”²⁵. Importa destacar a diferença existente entre as ciências da natureza, a noção de fenômenos vinculada à experiência externa da ciência psicológica e os fenômenos psíquicos. Enquanto na primeira não se faz possível um conhecimento científico pelos enganos dos sentidos, na última, pode-se estabelecer um conhecimento rigoroso pelas leis que os ordenam.

Partindo desse pressuposto, Brentano começou a distinguir o que era próprio dos fenômenos físicos e o que era próprio dos fenômenos psíquicos. Ao distingui-los, Brentano queria descobrir os princípios que regiam os fenômenos mentais, individuá-los e descrevê-los. Na verdade, destaca-se que o projeto de Brentano se voltou às experiências internas dos seres humanos, a fim de encontrar “a relevância das ‘convicções prévias’ para o conhecimento”²⁶.

Brentano afirmou que os fenômenos psíquicos não seriam propriedades de uma substância, a alma, por exemplo. Nem mesmo os objetos da experiência externa revelam uma substância. “É uma ficção à qual nenhuma realidade de qualquer tipo corresponde, ou cuja existência não poderia ser possivelmente provada, mesmo que existisse. Obviamente, então, não é um objeto da ciência”²⁷. Ora, da psicologia de Aristóteles à psicologia de Brentano percebe-se que há a diferença entre ambas as concepções: numa psicologia enquanto ciência dos fenômenos mentais estava livre das comprovações metafísicas da existência da alma e aberta a investigações; noutra, a concepção necessitaria de tais pressupostos metafísicos. Em suma, nosso autor afirmou que “não há

²⁵ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 7: “[...] as completely synonymous with ‘mental states’, ‘mental processes’, and ‘mental events’, as inner perception reveals them to us”. Para reforçar a importante definição de psicologia enquanto ciência dos fenômenos psíquicos, tomou a importante citação de Albert Lange, a saber: BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 8: “Não existe tal coisa como a alma, pelo menos como conhecemos, no entanto a psicologia pode e deve existir apesar disso, embora, para usar a expressão paradoxal de Albert Lange, será uma psicologia sem alma”. (“There is no such thing as the soul, at least not as far as we are concerned, but psychology can and should exist nonetheless, although, to use Albert Lange’s paradoxical expression, it will be a psychology without a soul”).

²⁶ SHAEFER, *Journal of the History of Ideas*, v. 68, n. 3, p. 496-497: “the relevance of ‘background convictions’ to knowledge”.

²⁷ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 8: “It is a fiction to which no reality of any sort corresponds, or whose existence could not possibly be proved, even if it did exist. Obviously, then, it is not an object of Science”.

nada na nova definição de psicologia que não seria aceito também pelos adeptos da escola mais antiga. Pois, havendo ou não almas, o fato é que há fenômenos mentais”²⁸.

Chega-se ao ponto de definir o método e, posteriormente, o objeto da psicologia de Brentano. Quanto ao método, sua psicologia baseou-se no fundamental conceito de percepção interna²⁹. Importa ressaltar de antemão que o entendimento acerca desse conceito é que cada percepção possui dois objetos, o objeto intencional e o próprio ato psíquico enquanto tal. Quanto ao objeto intencional, Brentano assim denominou-o pela referência da consciência a algo enquanto objeto. Ao longo dos estudos e aprofundamentos de sua teoria, o objeto intencional foi ocasião de inúmeras interpretações que nosso autor procurou trazer respostas e promoveu evoluções na sua compreensão de intencionalidade do mental.

Aprofundando sobre o método da psicologia de Brentano, há o fundamento de tal método na questão da evidência da percepção interna. Propunha Brentano que se poderia ser enganado quanto aos fenômenos físicos, mas impossível ser enganado quanto ao fato que se estava pensando, julgando ou sentindo. Em suas próprias palavras, na experiência interna “[...] nós temos claro aquele conhecimento e completa certeza que é fornecida pelo imediato conhecimento”³⁰. Destaca-se que a percepção interna possui uma evidência imediata, enquanto um distintivo próprio dela e, a rigor, somente dela³¹. Diferentemente do método científico das ciências naturais que contam com a observação e experimentação, Brentano sublinhou a relevante diferença entre a percepção interna e a observação. Com o exemplo da raiva, Brentano afirmou ser impossível observá-la tal qual

²⁸ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 13: “There is nothing in the new definition of psychology which would not have to be accepted by adherents of the older school as well. For whether or not there are souls, the fact is that there are mental phenomena”.

²⁹ PIRES, J. J. Franz Brentano e a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. *Guairacá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 35, n. 1, p. 2019, p. 41: “A percepção interna (*innere Wahrnehmung*) possui evidência imediata e é infalível [...]. Neste sentido, é percepção verdadeira ou percepção no verdadeiro sentido da palavra, pois seus objetos, os fenômenos psíquicos, existem real e verdadeiramente, são, em realidade, tal como aparecem – são, em outras palavras, evidentes. A percepção externa (*äußere Wahrnehmung*) é falsa percepção, pois seus objetos não existem real e verdadeiramente, mas somente fenomenal e intencionalmente. De acordo com De Boer (1978, p. 35), Brentano conclui que o perceber da percepção externa “não é uma ‘*Wahrnehmung*’ (que significa, literalmente, tomado como verdade), mas uma ‘*Falsch-nehmung*’ (tomado como falso)”. Os fenômenos físicos são percebidos, portanto, na percepção externa, e eles não existem na realidade fora de nós. Eles possuem, assim, uma existência intencional e, por isso mesmo, percepção externa é uma *Falschnehmung* [...]”.

³⁰ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 7: “[...] we have that clear knowledge and complete certainty which is provided by immediate insight.”

³¹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 70: “[...] quando nós dizemos que os fenômenos mentais são aqueles que são apreendidos pelos meios de percepção interna, nós dizemos que a percepção deles é imediatamente evidente” (“[...] when we say that mental phenomena are those which are apprehended by means of inner perception, we say that their perception is immediately evident”).

o método científico pressupõe, dado que o objeto (a raiva) já se arrefeceria³². Em suas próprias palavras:

a percepção interna de nossos próprios fenômenos mentais, então, é a fonte primária das experiências essenciais às investigações psicológicas. E essa percepção interna não deve ser confundida com a observação interna de nossos estados mentais, pois qualquer coisa desse tipo é impossível.³³

Desenvolvendo a sua compreensão, que era fundada por essa percepção não-sensível, o trabalho dos psicólogos seria, portanto, encontrar as propriedades comuns a todos os fenômenos psíquicos para estabelecer as leis gerais. Obviamente, a indução é o método segundo o qual se faz possível tal fundamentação, pois “[...] na indução das leis mais gerais nós naturalmente encontramos características comuns primeiro nos indivíduos, depois em grupos específicos, até que seja finalmente estabelecida por toda sua extensão”³⁴.

Para isso, deve-se explicitar que as leis psíquicas não derivam, não se deduzem a partir das leis físicas. Brentano apontou que os processos físicos influem na relação entre as causas psíquicas ocorridas e seus efeitos, mas que suas leis não derivam deles. Nesse processo de busca, Brentano dialogou com Horwicz, Maudsley e mesmo com Wundt para afirmar que o método próprio da ciência psicológica se dava ainda por indução e, a partir dessas leis gerais, encontrar leis mais complexas e especiais³⁵.

³² Pode-se verificar o exemplo da ira que Brentano utiliza para explicar tal distinção em BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 22.

³³ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 26: “Inner perception of our own mental phenomena, then, is the primary source of the experiences essential to psychological investigations. And this inner perception is not to be confused with inner observation of our mental states, since anything of that sort is impossible.”

³⁴ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 33: “[...] in the induction of the most general laws we naturally find the common characteristic first in individuals, then in specific groups, until it is finally established throughout its entire range.”

³⁵ Horwicz afirmou que é as leis gerais da psicologia poderia ser fundada sobre a fisiologia, não pela exclusão da autoconsciência, mas pela auto-observação. Verificando a organização corporal se poderia verificar a organização psíquica. Brentano contrapõe essa ideia argumentando não ser possível tal fundação. Verifica-se em BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 36-40. Já Maudsley entendeu que a fisiologia é o fundamento para os fenômenos psicológicos. A contrapartida de Brentano foi que Maudsley chegava-se a essa conclusão “[...] com bases em considerações psíquicas”. (“[...] on the basis of psychological considerations”). Encontra-se em BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 44. Por fim, Kant negou que a psicologia poderia ser uma ciência. Ora, Wundt tenta rebater essa objeção kantiana com a dimensão da intensidade dos fenômenos psíquicos. Brentano ainda considerou que a própria medição já é um limite ao se tratar de fenômenos psíquicos. Verifica-se tal argumentação em BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 49-53. Não se pode somente utilizar aspectos físicos para tal processo. Colocou que há condições psíquicas envolvidas, como, por exemplo, o grau de atenção. E que para a mensurar os fenômenos psíquicos, o melhor caminho é a partir de um único aspecto: a relação com o objeto primário. Afastou-se, assim, da visão naturalista da consciência.

Orientou-se a proceder assim como faziam os fisiologistas: uma vez deduzidas leis específicas das leis gerais, necessitava-se de verificação por indução direta por meio da experiência. Segundo Brentano, “da mesma forma, o psicólogo deve buscar uma verificação indutiva das leis que ele descobriu dedutivamente”³⁶.

Depois de abordar sobre o método, aprofundar sobre o objeto faz-se importante para compreender a psicologia de nosso autor. Na segunda parte da “Psicologia”, Brentano destacou ainda as confusas interpretações acerca dos fenômenos físicos e mentais como, por exemplo, na afirmação de que a sensação é um fenômeno físico e a imaginação é um fenômeno psíquico. Nesse processo de definição, Brentano delimitou que os fenômenos físicos são “[...] uma cor, uma figura, uma paisagem que vejo, um acorde que ouço, calor, frio, odor que sinto; bem como imagens semelhantes que aparecem na imaginação”³⁷. Já os fenômenos psíquicos são exemplificados por ele da seguinte forma:

toda ideia ou apresentação que adquirimos por meio da percepção sensorial ou da imaginação é um exemplo de fenômeno mental. Por apresentação não quero dizer o que é apresentado, mas sim o ato de apresentação. Assim, ouvir um som, ver um objeto colorido, sentir calor ou frio, bem como estados de imaginação semelhantes são exemplos do que eu quero dizer com esse termo. Também quero dizer com isso o pensamento de um conceito geral, desde que tal coisa realmente ocorra. Além disso, todo julgamento, toda lembrança, toda expectativa, toda inferência, toda convicção ou opinião, toda dúvida é um fenômeno mental. Também devem ser incluídas neste termo todas as emoções: alegria, tristeza, medo, esperança, coragem, desespero, raiva, amor, ódio, desejo, ato de vontade, intenção, espanto, admiração, desprezo etc..³⁸

³⁶ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 53: “In the same way, the psychologist must seek an inductive verification of the laws which he has discovered deductively”.

³⁷ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 61: “[...] a color, a figure, a landscape which I see, a chord which I hear, warmth, cold, odor which I sense; as well as similar images which appear in the imagination”. A questão da “paisagem que vejo” foi criticada por Kraus ao colocá-la enquanto um fenômeno físico. Contudo, isso não invalida de maneira alguma a inegável contribuição de Brentano na delimitação daquilo que pertence ao domínio do mental, dos fenômenos mentais e toda a pesquisa desenvolvida e apresentada em sua obra com relação a esse processo de delimitação.

³⁸ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 60: “Every idea or presentation which we acquire either through sense perception or imagination is an example of a mental phenomenon. By presentation I do not mean that which is presented, but rather the act of presentation. Thus, hearing a sound, seeing a colored object, feeling warmth or cold, as well as similar states of imagination are examples of what I mean by this term. I also mean by it the thinking of a general concept, provided such a thing actually does occur. Furthermore, every judgement, every recollection, every expectation, every inference, every conviction or opinion, every doubt, is a mental phenomenon. Also to be included under this term is every emotion: joy, sorrow, fear, hope, courage, despair, anger, love, hate, desire, act of will, intention, astonishment, admiration, contempt, etc”.

Dessas definições, seguem-se dois aspectos.

O primeiro aspecto relevante refere-se à distinção que Brentano faz com relação à sensação de dor ou ao prazer do sentimento de dor ou de prazer. A confusão entre os fenômenos físicos e mentais dá-se numa junção equivocada ao sentir a dor com o fenômeno da dor³⁹. A partir disso, tentarão justificar os fenômenos psíquicos como aqueles que não possuem nem extensão temporal, nem espacial, ao que Brentano foi contrário, haja vista alguns fenômenos físicos também não possuem tais extensões⁴⁰. Inferiu-se que as extensões não podem ser aquilo que caracterizava e definia a distinção dos fenômenos físicos e psíquicos. O segundo aspecto relevante refere-se ao ato de apresentar. Dada a altura das objeções e suas considerações acerca da definição científica feita sobre a distinção entre os fenômenos físicos e mentais, Brentano já introduz um conceito filosófico importante, a saber, o da apresentação (*Vorstellung*). O método de Brentano de construir seu pensamento é pedagógico ao leitor, explicitando pouco a pouco, seu entendimento acerca dos conceitos filosóficos e os recuperando quando busca defini-los propriamente. Embora mais bem trabalhado na classificação dos atos mentais, introduz-se desde aqui o fundamento de todo ato psíquico, a saber, “por ‘apresentação’ não queremos dizer o que é apresentado, mas sim a apresentação do mesmo. Esse ato de apresentação constitui o fundamento não apenas do ato de julgar, mas também do desejo e de qualquer outro ato mental”⁴¹. Também, mais adiante, explicitar-se-á detalhadamente tal conceito. Assim sendo, ao contrapor as considerações de outros filósofos de sua época,

³⁹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 63: “Se ouvirmos um som agradável e suave ou um estridente, um acorde harmonioso ou dissonante, não ocorreria a ninguém identificar o som com o sentimento de prazer ou dor que o acompanha. Mas então nos casos em que o sentimento de dor ou prazer é despertado em nós por um corte, uma queimadura ou uma cócega, devemos distinguir da mesma forma entre um fenômeno físico, que aparece como objeto da percepção externa, e o fenômeno mental de sentimento, que acompanha o seu aparecimento, mesmo que nesse caso o observador superficial está bastante inclinado a confundi-los” (“If we hear a pleasing and mild sound or a shrill one, harmonious chord or a dissonance, it would not occur to anyone to identify the sound with the accompanying feeling of pleasure or pain. But then in cases where a feeling of pain or pleasure is aroused in us by a cut, a burn or a tickle, we must distinguish in the same way between a physical phenomenon, which appears as the object of external perception, and the mental phenomenon of feeling, which accompanies its appearance, even though in this case the superficial observer is rather inclined to confuse them”).

⁴⁰ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 66: “Em particular, essa visão é geralmente mantida em relação aos sons e fenômenos olfativos. É verdade para as cores de acordo com Berkeley, dos fenômenos do tato de acordo com Plainer, e dos fenômenos de todos os sentidos externos de acordo com Herbart e Lotze, bem como de acordo com Hartley, Brown, os dois Mills, H. Spencer e outros.” (“In particular, this view is quite generally held with respect to sounds and olfactory phenomena. It is true of colors according to Berkeley, of the phenomena of touch according to Plainer, and of the phenomena of all the external senses according to Herbart and Lotze, as well as according to Hartley, Brown, the two Mills, H. Spencer and others”).

⁴¹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 61: “[...] by ‘presentation’ we do not mean that which is presented, but rather the presenting of it. This act of presentation forms the foundation not merely of the act of judging, but also of desiring and of every other mental act”.

Brentano trouxe, de maneira positiva e filosoficamente inovadora, a explícita definição com relação aos fenômenos psíquicos por meio da reintrodução do conceito de intencionalidade dos medievais. Entendia Brentano que:

todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamavam de inexistência intencional (ou mental) † de um objeto, e que poderíamos chamar, embora não totalmente sem ambiguidade, referência a um conteúdo, direção a um objeto (que não é para ser entendido aqui como significando uma coisa), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto em si mesmo, embora nem todos o façam da mesma maneira. Na apresentação algo é apresentado, no julgamento algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado e assim por diante.⁴²

Numa de suas notas explicativas, Brentano discorreu sobre como os antigos filósofos e teólogos conceberam tal conceito⁴³. Partindo da noção de *intentio* de Tomás de Aquino, o conceito de intencionalidade que Brentano apresentou enquanto “característica distintiva de todos os fenômenos mentais” destacou-se devido à falta de um conceito corrente para expressá-la⁴⁴. Brentano utilizou tal conceito como adjetivo, ou seja, fala-se, portanto, de objeto intencional, de uma “in-existência intencional” do objeto⁴⁵. Interessante sublinhar que, em Brentano, não há uma teoria da intencionalidade

⁴² BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 68: Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) † inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on”.

⁴³ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 67, nota *.

⁴⁴ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 74-75: “[...] distinguishing characteristic of all mental phenomena”. Para além da definição contida em BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 68, podemos acrescentar a partir de BOCCACCINI, F. Brentano’s philosophy and intentionality. In: ANTONELLI, M.; BOCCACCINI, F. (Eds.). *Franz Brentano. Critical Assessments of Leading Philosophers*. London: Routledge, 2019, p. 10-11: “Quanto à intencionalidade, Brentano esboça uma breve e vaga descrição do intencional, ou seja, da referência mental, introduzindo o conceito de ‘existência intencional de um objeto’. Ele adiciona outras expressões para elucidar essa noção técnica, como ‘relação com um conteúdo’, ‘direção ou orientação a um objeto’ e ‘objetividade imanente’” (“As for intentionality, Brentano sketches a short and vague description of the intentional, i.e. mental reference, introducing the concept of ‘intentional in-existence of an object’ (*intentionale [auch wohl mentale] Inexistenz eines*). He adds further expressions in order to elucidate this technical notion, as ‘relation to a content’ (*Beziehung auf einen Inhalt*), ‘direction, or orientation, toward an object’ (*Richtung auf ein Objekt*), and ‘immanent objectivity’ (*immanente Gegenständlichkeit*)”).

⁴⁵ CRANE, T. Brentano on Intentionality. In: KRIEGEL, U. (Ed.). *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. New York: Routledge, 2017. p. 42: “O ‘objeto’ de um fenômeno mental é aquilo a que ele se dirige. A ‘inexistência intencional’ nada tem a ver com a não existência possível ou real do objeto de um ato mental; antes, significa que o objeto ‘existe no’ próprio fenômeno mental. A

tal qual será visto em Husserl, mas não se pode negar sua original reintrodução desse conceito.

Assim, Brentano conferiu outro sentido à intencionalidade diferentemente do sentido da escolástica⁴⁶. Em 1874, afirmou que a “referência a algo como objeto” é o distintivo de todo fenômeno psíquico⁴⁷. Esse “objeto intencional é ‘imaneente’ à consciência. ‘Intencionalidade’ é um atributo do objeto ‘da’ consciência e não uma relação da consciência com uma entidade exterior a ela”⁴⁸. Dito de outra forma, não se trata de um transporte do exterior para o interior, posto que isso “muda seu modo de ser”⁴⁹.

Vê-se ainda como sendo um ponto de fundamental importância e não menos controverso na psicologia de Brentano essa questão do objeto intencional. Em vista de aprofundar tal compreensão, tanto A. Marty e O. Kraus, assim como difundido contemporaneamente por R. M. Chisholm, afirmavam a existência de duas teses com relação à in-existência intencional de um objeto⁵⁰. A primeira é a tese ontológica, a qual relaciona-se à “[...] natureza dos objetos dos atos mentais”⁵¹. A segunda é a tese psicológica, “segundo o qual a referência a um objeto constituiria o traço distintivo dos

introdução de Brentano da terminologia da inexistência intencional não apela, e nem pressupõe, a qualquer distinção entre objetos do pensamento existentes e não existentes” (“The ‘object’ of a mental phenomenon is what it is directed on. ‘Intentional inexistence’ does not have anything to do with the possible or actual nonexistence of the object of a mental act; rather, it means that the object ‘exists in’ the mental phenomenon itself. Brentano’s introduction of the terminology of intentional inexistence does not appeal to, and nor does it presuppose, any distinction between existent and nonexistent objects of thought”).

⁴⁶ PIRES, *Guairacá Revista de Filosofia*, v. 35, n. 1, p. 50, 2019: “Para o Escolasticismo, as coisas são diferentes: há uma relação entre o objeto real e o objeto intencional, uma ligação entre a cor existente fora de mente (o que chamamos de causa oculta) e a cor existente na mente (objeto intencional). O objeto intencional funciona como um termo médio entre o objeto real e o conhecedor, isto é, é um meio pelo qual temos acesso ao mundo real fora da mente. Assim, o que nós conhecemos não é o objeto intencional, mas o que ele aponta: o objeto real. Com Brentano esta relação entre o objeto intencional e o objeto real é quebrada: o primeiro (objeto intencional) é o último termo da relação com o ato [...] O que é conhecido é o objeto intencional, e não o objeto real. Assim, o objeto intencional não possui mais a função de mediação”.

⁴⁷ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 74: “[...] the reference to something as an object”.

⁴⁸ PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 33.

⁴⁹ PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 36. Sobre o transporte do exterior para o interior, mostra-se um exemplo em PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 36: “O objeto é branco, o sujeito que percebe o branco não é ele mesmo branco. Ser-branco é uma propriedade da coisa e não da consciência que a visa. O objeto não está na percepção de outra modo que não seja o intencional; daí que no “existe-em” (*Inexistenz*), o ‘em’ não indica propriamente um lugar, e sim uma forma de existência”.

⁵⁰ Sobre Anton Marty, verificar em MULLIGAN, K. *Mind, meaning, and metaphysics: the philosophy and theory of language of Anton Marty*. Dordrecht: Kluwer, 1990. Sobre Roderick M. Chisholm, verificar em CHISHOLM, R. M. Intentionality. In: EDWARDS, P. *Encyclopedia of Philosophy*, v. 4. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967, p. 201-204.

⁵¹ ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 99: “la natura degli oggetti degli atti mentali”.

fenômenos mentais em relação aos físicos”⁵². Ambas as teses, no início, eram complementares, ou seja, a tese ontológica validava a psicológica.

Contudo, verifica-se que dentro da tese ontológica há uma fraca sustentação a partir de duas variantes dessa mesma tese. M. Antonelli e F. Boccaccini afirmam que essa fraqueza nessa tese com relação ao objeto imanente enquanto um “ser irreal de razão” possui “uma existência ‘fraca’ [...] ‘diminuída’” em relação ao objeto real ou transcendente. Essa posição fez que Brentano, de maneira enfática, se distanciasse dessas variantes e da própria tese, inclinando-se mais à tese psicológica⁵³.

Diante disso, Brentano desenvolveu, na “Psicologia Descritiva”, a noção de conteúdo (*Inhalt*), a qual, de certo modo, já aparecia na definição de intencionalidade. Na “Psicologia Descritiva”, esse conceito é tratado de modo mais explícito, ou seja, tecnicamente abordado. Ele acabou substituindo o termo objeto por conteúdo. Entretanto, mesmo com essa mudança, o conceito continuou expressando a mesma ideia anteriormente exposta. “Os conteúdos não são outra coisa que o correlato da intenção, a qual existe, mas não é real. O vínculo intencional tem lugar entre algo real e algo não-real”⁵⁴.

Diante das controvérsias em relação à objetualidade imanente da consciência, Brentano promoveu uma evolução no conceito de intencionalidade. Partindo da “Psicologia” e da “Psicologia Descritiva” até chegar à sua fase reísta em 1904, a tese apresentada por Porta é que a reformulação da intencionalidade de Brentano deve ser interpretada a partir da questão da equivocidade do ser, ou seja, um ser é e pode não ser real⁵⁵. O que permanece nas evoluções da intencionalidade é que “o único que é real é o ato”⁵⁶. Vale mencionar que nessa fase reísta, Brentano enfatiza que o ato de ver é o único que é real e que não há duplicação de objetos ou a transcendência desses. “Para Brentano, contudo, sempre esteve claro que o vermelho não era real nem ‘na’ e nem ‘fora’ da consciência [...] Não existe vermelho, nem em si, nem enquanto representado, senão só o ato de ver o vermelho e este é real”⁵⁷.

⁵² ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 99: “secondo cui il riferimento a un oggetto costituirebbe il tratto distintivo dei fenomeni mentali rispetto a quelli fisici”.

⁵³ Sobre a mudança da concepção de intencionalidade na fase reísta de Brentano, conferir ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 99;173-187.

⁵⁴ PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 47.

⁵⁵ PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 48-54.

⁵⁶ PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 51.

⁵⁷ PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 53.

Com essa explanação conceitual sobre a intencionalidade, viu-se a distinção entre os fenômenos psíquicos e físicos e o que caracterizou os fenômenos mentais é a referência a algo enquanto objeto “da” consciência, a “in-existência intencional” do objeto imanente a ela. Viu-se também a problemática frente a essa compreensão da imanência do objeto, intenção em que não se tratou de uma transcendência do objeto real na consciência, muito menos de um lugar na consciência, mas bem sim de um “como” do ato mental⁵⁸.

Explicitada essa característica fundamental dos fenômenos mentais que é a intencionalidade, em seguida, será visto como Brentano classificou tais fenômenos na psicologia.

1.3 A CLASSIFICAÇÃO DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS

De modo introdutório, antes de apontarmos a classificação dos fenômenos mentais, cabe dizer que Brentano utilizou dois termos importantes ao se debruçar sobre a referencialidade da mente e sobre os objetos intencionais, a saber: ato e apresentação (*Vorstellung*)⁵⁹. Ato remete-se à filosofia aristotélica, a qual Brentano tomou para afirmar que não se trata de algo já acontecido e que tal ação da consciência ao julgar ou ao sentir ou ao refletir sobre o pensado dar-se-ia num momento posterior. Ao contrário, trata-se de uma atualidade. É no acontecendo da experiência, muito embora mentalmente, que algo é apresentado à consciência. Com relação à utilização do termo *Vorstellung*, específica apenas em Brentano, necessita ser melhor compreendida em sua significação⁶⁰. O termo remonta-se a Kant, contudo posto de outra forma por Brentano, visto que não gostava de introduzir conceitos novos na filosofia. Sua postura era de reintroduzi-los, conferindo nova perspectiva a partir da tradição filosófica. Logo, a significação do conceito deve ser tomada como “apresentação”, diferentemente da representação em Kant.

⁵⁸ PORTA, *Brentano e a sua escola*, p. 34-35.

⁵⁹ Brentano fala muito pouco de *Darstellung*. Embora utilize *Vorstellung*, o conceito adquire novo sentido em Brentano diferente do sentido kantiano. Brentano entende-a como apresentação e não representação.

⁶⁰ BOCCACCINI, F. Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano. *Guairacá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v.37, n.1, 2021, p. 256, nota 3: “Brentano, portanto, usa *Vorstellung* para se referir a algo que se manifesta à consciência, no sentido de estar diante da mente: no sentido de algo que está presente, colocado na frente (*stellen vor*) da consciência, e não no sentido de estar na mente, ou seja, um estado interno ou conteúdo mental do sujeito ou do seu pensamento [...] este conceito em Brentano representa um ato da mente em linha com a tradição aristotélico-tomista e não uma representação mental, noção mais próxima da linha cartesiano-lockeana da filosofia moderna”.

Como supracitado, os fenômenos mentais são atos. Decorre-se que quando se faz a experiência de algo, far-se-á de maneira direta e não por meio de sua representação. Se assim fosse, estar-se-ia encerrado na própria mente, no objeto pensado. O conhecimento do mundo sempre passaria, então, pelas representações. Brentano não construiu, todavia, uma psicologia sobre as representações mentais, mas sobre o ato de apresentar (*vorstellen*). Dito de outra maneira, para conhecer o que é o amor, deve-se fazer a experiência de amar, da cor, deve-se ver algo que tenha tal cor.

Desde o desenvolvimento conceitual sobre a consciência interna ele já apresentara, de certo modo, a classificação tripartite dos atos mentais⁶¹. Contudo, mais explicitamente no capítulo sexto do segundo livro, Brentano apoiou-se mais uma vez em Aristóteles e nas interpretações modernas sobre a consciência para demonstrar a sua classificação dos fenômenos mentais⁶². Longe de uma “construção *a priori*”, ele apresentou sua classificação da seguinte forma⁶³:

para expor nossa visão desde o início, nós, também, sustentamos que três classes principais de fenômenos mentais devem ser distinguidas, e distinguidas de acordo com as diferentes maneiras em que se referem ao seu conteúdo. Mas minhas três classes não são as mesmas que normalmente são propostas. Na ausência de expressões mais apropriadas designamos a primeira pelo termo ‘apresentação’, a segunda pelo termo ‘julgamento’ e a terceira pelos termos ‘emoção’, ‘interesse’ ou ‘amor’”.⁶⁴

Da primeira classe dos fenômenos mentais advém as duas leis descritivas da psicologia formuladas por Brentano. A primeira lei descritiva promulgava que todo fenômeno mental é embasado pela apresentação ou algo é apresentado. A segunda afirmava que todo ato se refere intencionalmente a um objeto, como já se viu. Portanto, no fenômeno mental enquanto ato, há sempre algo que é apresentado à consciência e, por

⁶¹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 119.

⁶² Destaca-se a nota explicativa sobre essa classificação em BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 152, nota 4: “Nas notas de *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, Brentano mostra que Descartes o precedeu nessa tripla divisão. Descartes distinguiu: *ideae, iudicia, voluntates*” (“In the notes to *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, Brentano shows that Descartes preceded him in this threefold division. Descartes distinguished: *ideae, iudicia, voluntates*”).

⁶³ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 150: “*a priori* construction”.

⁶⁴ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 152: “To state our view at the outset, we, too, maintain that three main classes of mental phenomena must be distinguished, and distinguished according to the different ways in which they refer to their content. But my three classes are not the same as those which are usually proposed. In the absence of more appropriate expressions, we designate the first by the term ‘presentation,’ the second by the term ‘judgement,’ and the third by the terms ‘emotion,’ ‘interest,’ or ‘love’”.

consequente, a apresentação é o fundamento de todo ato mental. “Esse ato de apresentação forma o fundamento não simplesmente do ato de julgar, mas também de desejar e de todos os outros atos mentais. Nada pode ser julgado, desejado, esperado ou temido, a menos que alguém tenha uma apresentação dessa coisa”⁶⁵. Vê-se, em suma, a primeira classe dos fenômenos mentais, a apresentação.

Da segunda classe dos fenômenos mentais advém o ato de julgar. “Por ‘julgamento’ queremos dizer, de acordo com o uso filosófico comum, aceitação (como verdadeiro) ou rejeição (como falso)”⁶⁶. Na visão de Brentano, seguindo Mill, esse ato de julgar distingue-se da apresentação por sua relação intencional, assim como, pela relação constitutiva do julgar com o mundo externo. Muito embora a apresentação seja o fundamento do juízo, a relação intencional entre eles é diferente. Mas como se fundamenta tal diferença?

A justificativa da distinção entre apresentação e julgamento em Brentano fundamenta-se numa evidência apodítica negativa fornecida pela experiência interna: “[...] nada é objeto de julgamento que não seja objeto de apresentação”⁶⁷. Em outras palavras, não é possível que um juízo seja formulado sem a apresentação do objeto⁶⁸. Não se constatou também uma diferença nem de conteúdo, nem de qualidade, nem de modo, posto que o “julgamento não pode ser reduzido a apresentação, e não pode ser constituído por uma simples combinação de apresentações”⁶⁹. Brentano considerou que, embora seja fundado na apresentação, os juízos não são neutros tais quais na apresentação. Neles, como citado acima, é possível fazer a experiência da verdade ou falsidade de um objeto.

Mostrada essa distinção, Brentano continuou sua explanação sobre essa segunda classe ao expor que o juízo pode ser uma dúvida, crença e não algo somente lógico. Isso quer significar que se pode afirmar algo sobre o mundo. Nisso não há inovações por parte de Brentano. Entretanto, a novidade trazida por ele foi que o juízo não é um ato predicativo, não é um ato categorial, e sim pré-categorial, existencial. Tampouco é

⁶⁵ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 61: “This act of presentation forms the foundation not merely of the act of judging, but also of desiring and of every other mental act. Nothing can be judged, desired, hoped or feared, unless one has a presentation of that thing”.

⁶⁶ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 153: “By ‘judgement’ we mean, in accordance with common philosophical usage, acceptance (as true) or rejection (as false)”.

⁶⁷ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 156: “[...] nothing is an object of judgement which is not an object of presentation”.

⁶⁸ Sobre as teorias “ideogenética” (*idion genos*) e “halogenética” (*allo genos*), conferir em ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 114.

⁶⁹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 160: “[...] judgement cannot be resolved into mere presentation, and that it cannot be made up of a simple combination of presentations”.

sintético, pois não é ligado pelo associacionismo de ideias e organizado pela razão. O ato do juízo possui “[...] um tipo particular de relação com o objeto imanente”⁷⁰. Tal ato é tético, um ato posicional, uma crença sobre o mundo⁷¹. Nesse tipo de pensamento há um posicionamento de um objeto na emissão de um juízo seja no sentido de existente, seja no sentido de real e/ou verdadeiro. Em suma, Brentano afirmou que o ponto fundamental é que, quando se emite um juízo, há uma crença, uma aceitação ou negação de algo no mundo e não de uma operação de síntese, mas de posicionamento. A partir dessa visão, questionar-se-ia: então, qual a estrutura do juízo?

Dessa compreensão sobre os juízos decorrem dois princípios. Segundo Antonelli e Boccaccini, o primeiro princípio é que, ao afirmar que “A é B” enquanto uma crença (acredito que), tal crença pode ser reduzida à forma tética, ou seja, a um juízo existencial: “AB é”⁷². Essa seria a forma lógica correta dos juízos, posto que o objeto é dado na apresentação. O juízo não é direto, mas passa pela forma da apresentação. Em suma, negam-se ou afirmam-se as apresentações, e não as sintetizamos com predicções. Por exemplo, quando se julga que “um cavalo (A) é branco (B)” está se posicionado um objeto na apresentação: “cavalo branco é”, ou seja, há um cavalo branco. Esse julgamento é possível dada a apresentação do objeto “cavalo branco”. Decorre-se desse primeiro princípio, o segundo, a saber, os juízos apodícticos negativos – “não é possível que” –. Eles são os que possuem a propriedade de evidência. É pela negação existencial que se permite verificar a evidência do objeto⁷³.

⁷⁰ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 172: “[...] a particular kind of relation to the immanent object”.

⁷¹ ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 115: “Brentano estabelece que a essência do julgar consiste [...] no crer nisso, pois indica que essa ordem é um fato efetivamente real; [...] a ideia da coisa e a ideia de que eu a vejo deve ser somada, entre outras coisas, à crença de que a vi” (“Brentano stabilisce che l'essenza del giudicare consiste [...] nel credere in esso, in quanto indica che quest 'ordine è un fatto effettivamente reale; [...] all'idea della cosa e all'idea che la vedo, deve aggiungersi, tra l'altro, anche il credere che l'ho vista”).

⁷² O problema da unidade da proposição é bem antigo. Brentano aborda a questão em suas aulas sobre a lógica na teoria de predicção de Aristóteles, que permanece, segundo Brentano, de um ponto de vista psicológico, essencialmente associacionista e sintética. Foi somente a partir de Frege, Russell e Wittgenstein que o problema da unidade proposicional se tornou um tema central na filosofia. Brentano permanece no meio, diga-se, no sentido de que ele não aceita a solução aristotélica da cópula como uma síntese entre sujeito e predicado, mas não consegue pensar na proposição como um objeto unitário estruturado (no sentido de que, mais radicalmente e contra Bolzano, ele não acreditou que as proposições sejam objetos). Brentano, portanto, pensa em termos muito diferentes de Frege e não consegue fornecer uma solução para o problema da unidade proposicional. Ele pensa em tal unidade em termos de uma posição de objeto na consciência, isto é, teticamente. Caso queira-se encontrar uma proposta recente, porventura pudesse pensar na solução proposta independentemente por Peter Hanks e Scott Soames (*Act-based account of propositions*). Nessa linha, mais próxima de Brentano, verificar MOLTSMANN, F.; TEXTOR, M. (eds.). *Act-Based Conceptions of Propositional Content*. Contemporary and Historical Perspectives. New York: Oxford University Press, 2017.

⁷³ ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 116.

Com efeito, há um problema ontológico presente nesses princípios. Se a redução existencial for interpretada ontologicamente, “cavalo branco é” exige a existência de tal objeto. Outro impasse posto em relação a essa ontologia interpretativa é a questão dos objetos inexistentes, impossíveis ou contraditórios. A pergunta por detrás dessa interpretação é a seguinte: como encontrar um fato no mundo? O que faz um juízo ser verdadeiro? Uma das soluções encontradas por Twardowski é que há um conteúdo e um objeto da apresentação. Essa distinção constata-se na seguinte interpretação: quando se emite um juízo, não se julga o objeto, mas o conteúdo. Quando se julga, afirma-se um conteúdo mental. Porém, isso não quer dizer que o objeto exista. A solução de Brentano, segundo Antonelli e Boccaccini, dá-se em algo mais sutil, a saber, na distinção da predicação nominal e predicação real. “[...] Brentano argumenta que o ser não é um predicado real, retomando a tese de Aristóteles segundo a qual o ser não é um gênero. Não sendo um conceito, o ser não pode ser predicado, muito menos definido de forma única”⁷⁴.

Assim sendo, quando se afirma que “cavalo branco é” não se trata de uma existência real. Apresenta-se a crença, afirma-se que o mundo é constituído desse modo segundo esse juízo. Portanto, trata-se de uma predicação nominal. Toma-se a afirmação de uma crença, não uma predicação real. Importa destacar que a crença não se dá somente pelo sentimento forte de Hume. Nem tampouco que o fundamento dos juízos é um fundamento por meio das categorias de Kant, de maneira logicamente construída. Brentano acreditou, contudo, na manifestação da crença ao emitir juízos sobre o mundo externo. Em outros termos, quando se afirma “Deus é”, não se assegura a existência do objeto, mas que se acredita que esse objeto existe. O valor desse predicado da existência é nominal. É uma proposição sobre a crença e não sobre o objeto.

Dado que a existência ou não do objeto nada adiciona ao juízo, Brentano apresentou o que denominou “paralogismo do equívoco”, que nada mais é do que confundir o predicado nominal com o real. O juízo é correto se há um correlato na realidade, posto que o juízo é sobre a crença expressa e não sobre a realidade do objeto, mesmo que esse julgamento seja de um universal.

Vale sublinhar alguns pontos importantes sobre a teoria dos juízos em Brentano. O primeiro ponto diz respeito à distinção entre real e existente. “De um ponto de vista

⁷⁴ ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 117: “[...] Brentano sostiene che l’essere non è un predicato reale, riprendendo la tesi di Aristóteles secondo cui l’essere non è un genere. Non essendo un concetto, l’essere non può essere predicato, né tantomeno definito unívocamente”.

lógico, ‘existir’ significa simplesmente ‘afirmar corretamente’, e julgar ‘existente’ em tal sentido podem ser seja os entes reais, seja os não reais. [...] O que é real se contrapõe ao que é não real, não que não existe”⁷⁵. Os alunos de Brentano não entenderam assim tal teoria. Para eles, há uma separação entre objeto e sua realidade. O segundo ponto diz respeito à passagem de uma perspectiva psicológica-epistemológica para uma perspectiva ontológica-metafísica. Nessas perspectivas destaca-se a noção de “estado de coisas” (*Sachverhalt*). Stumpf, aluno de Brentano e professor de Husserl, definiu o conteúdo do juízo como “estado de coisas”, conceito que será utilizado também por Husserl e Héring. O conteúdo do juízo é, de um ponto de vista psicológico, um sentido, um significado do juízo. Já o “estado de coisas” é algo bem diferente. Atrela-se ao conteúdo do juízo à noção de existente. Trata-se de uma entidade que independe da mente, ou seja, é um fato, um objeto do mundo.

Na “Psicologia”, Brentano não apresentou, contudo, essas perspectivas no que tange à intencionalidade. Os objetos intencionais do ato mental “[...] podem ser as realidades concretas, as coisas no sentido estrito do termo” quanto “[...] as entidades irreais e os *entia rationis*”⁷⁶. Isso implica que o Brentano pré-reista já afirmara uma perspectiva teórico-psicológica quanto à intencionalidade e quanto à apresentação do objeto intencional, perspectiva que o levou a responder a seus alunos, explicitando novamente sua interpretação na fase reista.

Voltando-se com um olhar mais focado sobre a crença na segunda classe dos fenômenos, vale sublinhar que ela não é tal qual o sentimento humano. A vinculação fundante entre juízos (crenças) e sentimentos verifica-se na terceira classe, a classe das emoções. Brentano deixou claro que “[...] a relação entre a bondade e maldade, valor e desvalor dos objetos, e os fenômenos pertencentes a essa classe, é análoga a que se obtém entre verdade e falsidade e julgamentos”⁷⁷. Logo, essa classe das emoções funda-se na segunda, porém não se pode confundi-las. Ora, a terceira classe é a classe das emoções, interesse ou amor. As emoções, segundo Brentano, são uma forma de pensamento. Seguindo o cartesianismo, Brentano não entendeu o pensamento somente enquanto atos

⁷⁵ ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 120: “Da un punto di vista logico, ‘esistere’ significa semplicemente ‘affermare correttamente’, e giudicati ‘esistenti’ in tal senso possono essere sia gli enti reali che i non reali. [...] Ciò che è reale si contrappone a ciò che è non reale, non a ciò che non esiste.”

⁷⁶ ANTONELLI; BOCCACCINI, *Franz. Brentano*, p. 121: “[...] possono essere le realtà concrete, le ‘cose’ nel senso stretto del termine [...] le entità irreali e gli *entia rationis*”.

⁷⁷ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 187: “[...] the relationship between the goodness and badness, value and disvalue of objects, and the phenomena belonging to this class, is analogous to that which obtains between truth and falsity and judgements”.

cognitivos superiores, mas tudo o que se dá na consciência, inclusive as emoções. Dito de outro modo, sentir é uma forma de pensar.

O princípio de referência intencional nessa classe aponta emotivamente ao objeto. Brentano é bem claro ao afirmar que as emoções não são juízos. Entretanto, baseiam-se neles. “Brentano insiste na ideia que todo o ser humano capaz de amar ou odiar deve, em primeiro lugar, ser *também* capaz de julgar. [...] Em suma, apenas criaturas capazes de acreditar em algo podem amá-lo ou odiá-lo”⁷⁸. Esse é o primeiro aspecto relevante de abordagem filosófica sobre essa classe.

Brentano fugiu, também, das visões antagônicas do sentimentalismo de Hume e do racionalismo de Kant ao explicitar que as ações morais se baseiam nas emoções. Entretanto, existem leis gerais que definem as emoções como uma ação moral correta ou incorreta. Nessa questão, Brentano é considerado um intuicionista ético. Sua noção de moral fundou-se não na busca da verdade ou da falsidade de uma emoção, mas em perceber como é a estrutura de uma emoção enquanto ato mental. A justificação de Brentano para que se possa chamá-lo de intuicionista dá-se na medida em que se constata que alguns objetos não são estados de coisas e é somente pela intuição via percepção interna que se pode constatar-los e distingui-los dos demais fenômenos⁷⁹. Examinar-se-á o que distingue essa classe das outras.

Importa mencionar que, ainda nessa classe, a vontade também se encontra vinculada às emoções. Quando há uma emoção frente à uma crença, por exemplo, essa emoção transforma-se numa ação. Enquanto anti-kantiano, Brentano uniu as emoções às atitudes que provêm delas. Não se trata de igual identidade, contudo fazem parte da mesma classe. Nas próprias palavras dele:

uma pessoa que anseia por algo, adoraria tê-lo; alguém que está triste com alguma coisa, acha desagradável que o entristeça; alguém que está feliz com alguma coisa ama o fato de que é assim; e uma pessoa que quer fazer algo, gosta de fazê-lo, senão por si mesmo, pelo menos por causa de uma ou outra de suas consequências, e assim por diante. Os atos que acabamos de mencionar não são coisas que simplesmente existem ao lado do amor, são atos de amor eles mesmos. [...] Como resultado de nossa discussão, podemos dizer, então, que a experiência

⁷⁸ BOCCACCINI, *Guairacá Revista de Filosofia*, v.37, n.1, 2021, p. 264.

⁷⁹ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 187: “E é essa característica referência ao objeto que, eu sustento, revela ela mesma de maneira igualmente direta e evidente, no desejo e na vontade, bem como em tudo o que chamamos de sentimentos e emoções, por meio da percepção interna” (“*And it is this characteristic reference to the object which, I maintain, reveals itself in an equally direct and evident way in desire and will, as well as in everything that we called feeling or emotion, through inner perception*”).

interna revela claramente a unidade da classe básica de sentimento e vontade.⁸⁰

Em geral, Brentano, quando abordou a dimensão afetiva, definiu esses fenômenos como “movimentos da alma, como interesse, como amor (*Gemütsbeziehung, Interesse, Liebe*) ou mesmo como referência emotiva”⁸¹. Na relação entre vontade e sentimentos, existe uma certa gradação, isto é, “diferenças de grau de intensidade e perfeição”⁸².

No que se refere especificamente ao interesse, ele propôs que existe um valor⁸³ que é conferido dependendo da medida do interesse pelo objeto. O valor encontra-se, portanto, no interesse. Ora, o valor de um objeto torna-se mais alto na medida em que a intencionalidade for mais coletiva. Isso expressa-se pela experiência dos valores de amizade, de sabedoria, de conhecimento entre outros. Essa experiência é justificada também pela noção de uma percepção não-sensível, ou seja, a percepção interna.

Por conseguinte, essa gradação e valoração implicam o conceito de melhor. “O melhor será o que nos dá mais prazer [...] o melhor é o que é preferível a outro bem e, o que é preferível em sentido absoluto é o bem em si ou tudo o que tende para este bem. Em outras palavras, o melhor é aquilo que é excelente”⁸⁴. Com isso, Brentano estabeleceu um caminho para o desenvolvimento ético da experiência emotiva.

Em suma, a fundamental classificação dos atos mentais em apresentação, juízos e emoções em Brentano de nenhum modo expressou a existência de três atos distintos, mas de um único ato mental com referências intencionais peculiares enquanto objeto da consciência. Ademais, vê-se na utilização dos termos que compõem essa classificação a manifestação de seu pensamento filosófico como um movimento de resposta à perspectiva aristotélica da psicologia e à visão moderna acerca da consciência. Por fim, é

⁸⁰ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 192: “A person who yearns for something, would love to have it; someone who is sad about something finds what he is sad about unlovely; someone who is happy about something loves the fact that it is so; and a person who wants to do something, likes to do it, if not for its own sake, at least for the sake of one or another of its consequences, and so on. The acts just mentioned are not things which merely exist alongside love, they are acts of love themselves. [...] As a result of our discussion, we may say, then, that inner experience clearly reveals the unity of the basic class of feeling and will”.

⁸¹ BOCCACCINI, *Guairacá Revista de Filosofia*, v.37, n.1, 2021, p. 262-263.

⁸² BOCCACCINI, *Guairacá Revista de Filosofia*, v.37, n.1, 2021, p. 267.

⁸³ BOCCACCINI, *Guairacá Revista de Filosofia*, v.37, n.1, 2021, p. 267: “Sobre as experiências destas variações internas de sentimentos, Brentano introduz a referência aos valores. E, de fato, através da comparação e escolha entre diferentes objetos mais ou menos agradáveis, mais ou menos dignos de amor, mais ou menos perfeitos (ou seja, manifestando maior plenitude de ser), que experimentamos a preferência (*Vorzug*), e exercendo um ato de preferência (*Bevorzugung*) adquirimos o conceito do melhor (*Beste*)”.

⁸⁴ BOCCACCINI, *Guairacá Revista de Filosofia*, v.37, n.1, 2021, p. 267.

a partir da terceira classe das emoções que Brentano esboçou traços de sua compreensão da natureza da experiência religiosa por meio do conceito de “ideal dos ideais”, experiência essa que se quer adentrar-se⁸⁵.

1.4 EMOÇÕES E A QUESTÃO RELIGIOSA

A relação estabelecida entre a terceira classe e a questão religiosa insere-se num contexto de fuga do subjetivismo aos moldes protestantes. Conforme discorreremos até aqui, o objetivo filosófico de Brentano foi justificar que a psicologia enquanto ciência é independente das manifestações psicológicas do indivíduo. Frente a esse objetivo e às questões morais, Brentano não quis colocar em outro mundo como, por exemplo, o platonismo, a noção de bem. Ao contrário, quis inseri-lo no mundo da psicologia. Logo, o bem é uma entidade totalmente psicológica, um conceito intencional.

Sua justificação desse conceito não se deu nem pela lógica de Kant nem pelo hábito de Hume, mas por um princípio intuído pela percepção interna: o melhor entre os possíveis. Na esteira filosófica de Aristóteles, Brentano afirmou que o conceito de bem não pode se reduzir a um objeto bom ou a uns atos que são bons. Independentemente do objeto ou do ato, tal conceito tem uma autonomia. Dessa maneira, o ser humano possui uma visão direta do bem para si mesmo, e todas as coisas estão em relação ao bem. Em outras palavras, a ação humana é moralmente boa ou moralmente má, haja vista sua referencialidade ao Bem maior.

⁸⁵ BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 204: “O Ideal dos Ideais consiste na unidade de toda Verdade, Bondade e Beleza, isto é, em um ser cuja apresentação é uma manifestação de beleza infinita, revelando nela e em seus arquétipos infinitos e transcendentos toda beleza finita concebível; um ser cujo conhecimento é uma revelação da verdade infinita, revelando nele como em seu princípio último e universal de explicação de toda a verdade finita; e um ser cujo amor ama o bem infinito e abrangente e, nele, tudo o mais que participa de maneira finita em sua perfeição. Isso, eu digo, é o Ideal de todos os Ideais. E a maior bem-aventurança de todas seria o tríplice gozo dessa tríplice unidade, na qual a beleza infinita é contemplada e na contemplação é reconhecida por si mesma como verdade necessária e infinita, e como a infinita bondade amorosa se manifesta, é amada com total e devoção necessária como o bem infinito. Essa é a promessa de bem-aventurança que é oferecida no Cristianismo, na religião mais perfeita que apareceu na história”. (“The Ideal of Ideals consists in the unity of all Truth, Goodness and Beauty, i.e. in a being whose presentation is a manifestation of infinite beauty, revealing in it and in its infinite and surpassing archetypes every conceivable finite beauty; a being whose knowledge is a disclosure of infinite truth, disclosing in it as in its ultimate and universal principle of explanation all finite truth; and a being whose love loves the infinite all-encompassing good and, in it, all else which shares in a finite way in its perfection. That, I say, is the Ideal of all Ideals. And the greatest bliss of all would be the threefold enjoyment of this threefold unity, in which the infinite beauty is beheld and in the beholding is recognized through itself as necessary and infinite truth, and as infinite loving kindness becomes manifest, is loved with total and necessary devotion as the infinite good. This is the promise of blessedness which is offered in Christianity, in the most perfect religion that has appeared in history”).

Dito isso, a relação entre ética e religião nasce dessa perspectiva relacional. Introduzindo a noção de perfeição, ele a aplicou em referência a uma experiência religiosa. Segundo Brentano, quando há uma harmonia entre as três classes dos atos mentais, há uma perfeição da alma, isto é, uma experiência de cunho religiosa. A perfeição não toca somente a vida humana, mas existe uma relação com um objeto que está para além dela, haja vista nossa natureza ser imperfeita. A relação intencional supõe, neste caso, um objeto intencional perfeito.

Esse ponto de convergência entre as três classes é uma apresentação pura, ou seja, uma experiência do Sagrado. Só pela justificação filosófica pode-se conhecer tal experiência, uma vez que via religiosa se trata de uma intuição nebulosa de ser explicitada, segundo Brentano. A grande questão que não se aprofunda em Brentano é: onde se pode fundamentar a experiência religiosa? Há uma classe específica de fundamentação para tal experiência ou ela se vincula somente à experiência moral decorrente dos sentimentos? A experiência de cunho religioso é um sentimento?

Esses questionamentos são postos a partir da leitura de A. Steinbock. Em seu artigo “Evidência na fenomenologia da experiência religiosa” apresentou considerações com relação à primeira classe dos fenômenos mentais, a via de compreensão sobre Deus e a relação entre religião e moral⁸⁶. Steinbock afirmou que a apresentação definiu o que é exclusivamente uma experiência de cunho psíquico. Entretanto, deixou de lado outras dimensões da própria experiência. Mais ainda, afirmou que há uma esfera distinta das experiências morais quando se trata das questões da experiência religiosa. Mesmo que se tenha o entendimento de que servir aos outros seja uma experiência religiosa, ela não se reduz a isso. Nas próprias palavras do referido autor: “Meu ponto é que há uma esfera fenomenologicamente distinta de experiência com seu próprio estilo único de evidência que é interpessoal, mas é irreduzível à esfera moral”⁸⁷.

⁸⁶ STEINBOCK, A. J. Evidence in the phenomenology of religious experience. In: ZAHAVI, D. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012. p. 589: “Precisamente, porque a apresentação definiu o que é contado exclusivamente como uma questão de experiência, 'outras dimensões da experiência que diferem da apresentação foram deixadas virtualmente de fora das explicações filosóficas e especificamente fenomenológicas” (“Precisely because presentation has defined what gets counted exclusively as a matter of experience, 'other dimensions of experience that differ from presentation have been left virtually out of philosophical and specifically phenomenological accounts”).

⁸⁷ STEINBOCK, Evidence in the phenomenology of religious experience, p. 593: “My point is that there is a phenomenologically distinctive sphere of experience with its own unique style of evidence that is itself interpersonal but is irreducible to the moral sphere its own unique style of evidence that is itself interpersonal, but is irreducible to the moral sphere”.

Steinbock apresenta sua tese de que a experiência religiosa é possível para todos e trata-se de uma dimensão importante da vida humana⁸⁸. Ela é uma doação absoluta de uma presença superabundante que estabelece relação – e não correlação – com aquele que a experiencia⁸⁹. Esse acesso não se dá por contemplação, mas por experiência, a qual de nenhum modo esgota e reduz o Sagrado. Nessa doação epifânica permite-se experienciar subitamente essa presença que lhe escapa, ao mesmo tempo, de qualquer controle e, ao mesmo tempo que altera qualitativamente a estrutura da experiência, a distingue das demais experiências tais como uma alucinação, por exemplo⁹⁰.

Como supracitado, surgem questões com relação à religião e à moralidade em Brentano, as quais se desenvolverão mais ampla e especificamente a partir do Círculo de Göttingen, do qual Héring fazia parte, orientado por seu professor, Husserl. Todavia, essa ausência não esvazia o intento filosófico de Brentano ao explicitar a experiência religiosa e, na perspectiva científica, ao conceber a psicologia e a descrição do ato mental por meio da intencionalidade e de suas classificações.

Considerando os argumentos postos, percorreu-se o caminho feito por Brentano da reintrodução do conceito de intencionalidade, que se tornou uma abordagem inovadora frente à refundação kantiana com relação ao conhecimento metafísico. Ademais, propôs nova forma de pensar, de conhecer ao tomar a psicologia em sua fundamentação. Embora

⁸⁸ STEINBOCK, Evidence in the phenomenology of religious experience, p. 596: “Há aqueles que afirmam que as experiências místicas estão por toda parte; e alguns chegam mesmo a afirmar que ‘somos todos místicos’ (Soelle 2001). Tal afirmação é compreensível; baseia-se no conceito de que a epifania, que qualifica uma experiência como religiosa, transparece na experiência diária e que essas experiências são ‘abertas’ a todos. Eu concordo que a dimensão religiosa da experiência é um componente fundamental da experiência humana - esse é o meu ponto”. (“There are those who maintain that mystical experiences are everywhere; and some even go so far as to assert that ‘we are all mystics’ (Soelle 2001). Such a claim is understandable; it is based on the insight that epiphany, which qualifies an experience as religious, transpires in everyday experience, and that these experiences are ‘open’ to everyone. I agree that the religious dimension of experience is a fundamental component of human experience-that is my point”).

⁸⁹ STEINBOCK, Evidence in the phenomenology of religious experience, p. 598: “[...] é experimentada como ‘superabundante’ - sugerindo um tipo diferente de presença”. (“[...] is experienced as ‘overabundant’-suggesting a different kind of presence”).

⁹⁰ STEINBOCK, Evidence in the phenomenology of religious experience, p. 599: “Além disso, esses tipos de presença são qualificados como súbitos, vindos por conta própria, espontâneos, criativos, imediatos, sem qualquer sensação de nós sermos capazes de antecipá-los ou controlá-los. É Deus quem é ‘ativo’ na relação ao qual nossa participação na experiência é ‘passiva’: não causamos ou provocamos doação epifânica; ela é experimentada como graça; nossa ‘atividade’: por assim dizer, está recebendo. Mas o Sagrado é ‘recebido’ de tal maneira que essa recepção altera a própria estrutura da experiência, e isso faz uma diferença qualitativa em como vivemos com os outros e no mundo” (“Furthermore, these kinds of presence are qualified as sudden, coming on of their own accord, spontaneous, creative, immediate, without any sense of our being able to anticipate or control them. It is God who is ‘active’ in relation to which our participation in the experience is ‘passive’: we do not cause or provoke epiphanic givenness; it is experienced as grace; our ‘activity’: as it were, is receiving. But the Holy is ‘received’ in such a way that this reception alters the structure of experience itself, and this makes a qualitative difference in how we live with others and in the world”).

não tenha tratado especificamente da fundamentação da esfera religiosa, Brentano apontou, na explicitação do conceito de perfeição, a vinculação com a experiência do sagrado, a partir das ações morais orientadas para o Bem na busca humana pelo melhor dentre os possíveis.

Ao apresentar tal classificação, Brentano estabeleceu novos modos de perceber o pensamento enquanto experiência propriamente humana, na tentativa exposta inicialmente de aproximar-se da vida ordinária das pessoas, das experiências por meio da psicologia. “Brentano definiu a psicologia como a ‘ciência dos fenômenos mentais’, opondo-se à definição etimologicamente mais precisa dela como a ‘ciência da alma’”⁹¹. Assim sendo, respondeu positivamente às questões contemporâneas no embate entre catolicismo e protestantismo, sobretudo na relação entre tradição filosófico-teológica e ciência.

Por fim, estabeleceu-se um novo caminho para o pensamento filosófico, posteriormente desenvolvido por Husserl e por seus alunos em diversos âmbitos, tais como na ontologia, na lógica, na linguagem e, até mesmo, no entendimento da própria experiência religiosa, estudo feito por Héring. A relevância da pesquisa de Brentano mostrou-se no rigor científico empenhado por ele. Sua tentativa era, justamente, estabelecer as bases de um pensamento rigoroso que fundasse uma nova forma de progresso do pensar filosófico tendo como base a filosofia aristotélica e como pano de fundo sua análise histórica das quatro fases da filosofia⁹².

⁹¹ CRANE, Brentano on Intentionality, p. 42: “Brentano had defined psychology as the ‘science of mental phenomena’, opposing the etymologically more precise definition of it as the ‘science of the soul’.”

⁹² SHAEFER, *Journal of the History of Ideas*, v. 68, n. 3, p. 487: “A análise de Brentano da história da filosofia como uma das recorrentes “fases” serviu a esta agenda de diagnóstico e renovação. De acordo com Brentano, em cada uma das três principais épocas filosóficas - antiga, medieval e moderna - a filosofia atingiu o ápice quando a pesquisa foi regida por um puro “interesse científico”. Este ápice foi logo seguido por um desejo de aplicar os frutos da ciência (com suas inevitáveis frustrações e fracassos), e então por um declínio no ceticismo em relação à possibilidade de conhecimentos em geral. Do ceticismo, a filosofia escorregou para o misticismo e uma tendência a colocar a especulação acima do exame da realidade. Essa visão das “quatro fases da filosofia” permaneceu uma constante no pensamento de Brentano”. (“Brentano’s analysis of the history of philosophy as one of recurring “phases” served this agenda of diagnosis and renewal. According to Brentano, in each of the three major philosophical epochs - ancient, medieval, and modern - philosophy reached an apex, at which point research was governed by a pure “scientific interest.” This apex was soon followed by a desire to apply the fruits of science (with its inevitable frustrations and failures), and then by a decline into skepticism regarding the possibility of knowledge in general. From skepticism, philosophy slipped into mysticism and a tendency to place speculation above the examination of reality. This view of the “four phases of philosophy” remained a constant in Brentano’s thought [...].”)

CAPÍTULO II - INTENCIONALIDADE, VIVÊNCIA DOS ATOS INTENCIONAIS E INTUIÇÃO DAS ESSÊNCIAS EM EDMUND HUSSERL

Neste segundo capítulo, o objetivo central é apresentar o entendimento acerca da intencionalidade no pensamento de Husserl. Ela será entendida como o direcionamento da consciência para algo enquanto objeto. Ora, a natureza da consciência é intencional e não causal. Esse direcionamento pressupõe, por sua vez, para nosso autor a independência da existência do objeto e o descobrimento, por meio da redução eidética, da essência intencional.

Desse modo, na primeira parte desse capítulo, ver-se-ão o contexto histórico, no qual inseriu-se Husserl, e a recepção do conceito de intencionalidade advinda de Brentano. Em seguida, será verificado o posicionamento de Husserl contrário ao psicologismo e seu entendimento sobre a intencionalidade da consciência.

Na segunda parte, apresentar-se-ão os conceitos de Husserl desenvolvidos a partir de seu modo de pensar filosoficamente. Será tomada, sobremaneira, a noção de vivência enquanto experiência intencional. O ponto central é a ideia de que se pode ter consciência de muito mais coisas do que aparecem à consciência sensível e ao mundo circundante. A consciência pode ter muitos objetos de naturezas diferentes. Por isso, focar-se-á a partir dessa noção de intencionalidade, a visão das essências por meio da busca dos invariantes da consciência, que estão envolvidos em qualquer tipo de experiência, independentemente do que acompanha atual e empiricamente esses invariantes.

Na terceira parte, terão foco a doação do objeto e a intuição das essências. O conceito de objeto é um dos pontos fundamentais de nossa investigação, assim como a distinção de Husserl entre objetos reais (perceptíveis) e objetos ideais (categorias), um estado de coisas. A partir da percepção interna, ver-se-á que se pode intuir um estado de coisas por meio da intuição categorial. Para seu mestre, Brentano, esta percepção aplica-se apenas aos atos mentais, fenômenos internos da consciência. Por sua vez, Husserl aplicou essa percepção aos fenômenos do mundo. Ora, na intuição categorial, transcendemos a esfera de meros dados de sensação, alcançando a essência do objeto.

Por fim, na quarta parte abordar-se-ão as influências do pensamento de Husserl, a partir de seus alunos que compuseram os Círculos de Munique e Göttingen, sobre o acento no que tange ao realismo advindo das interpretações feitas da filosofia de Husserl. Serão apresentados alguns conceitos que aparecem intensamente nas discussões desses Círculos

que serão aprendidos e desenvolvidos por Héring, aplicando-os em sua fenomenologia da experiência religiosa.

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO E A RECEPÇÃO DO CONCEITO INTENCIONALIDADE EM HUSSERL

Husserl (1859-1938), em Viena, entre os anos de 1884 e 1886, foi aluno de Brentano. Nesse período, deixou-se interpelar pela maneira com a qual seu professor ensinava nas aulas de filosofia. Aprendeu a pensar filosoficamente pelo modo interrogativo e rigoroso que seu professor apresentava os problemas de fundamentação filosófica. Essa busca de fundamentação e do método rigoroso para a filosofia devia-se ao fato de que Husserl, a princípio, não concebia a filosofia portadora de rigor científico, devido ao idealismo alemão. Todavia, as posições idealistas das filosofias alemãs, sobremaneira as hegelianas, encontravam-se já em declínio, dado o confronto com as ciências empíricas da época.

Destaca-se do seu percurso acadêmico, a obtenção do título de doutor e, posteriormente, de livre-docência na Universidade de Halle. Em seu doutoramento, constataram-se o aporte e o rigor científico próprio da matemática vinculados à fundamentação filosófica. Nesse período, a relação da psicologia descritiva de Brentano e a relação com a lógica eram evidentes em seus escritos. Por conseguinte, os temas de seu interesse, nesse período, abarcavam a lógica, a psicologia e a matemática.

Decorrente desse interesse, em 1900 e 1901, Husserl publicou as “Investigações Lógicas”, obra de nossa delimitação temática, sobretudo, a “Quinta Investigação” e a “Sexta Investigação”, as quais tratam, respectivamente, “Sobre a experiência intencional e seus ‘conteúdos’” e “Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento”. Após a publicação, recebeu algumas críticas, as quais se fundaram, segundo Husserl, em más interpretações de sua posição contra o psicologismo⁹³. Essas críticas afirmavam que

⁹³ ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 15: “O cerne da argumentação psicologista é o seguinte: as questões epistemológicas e teórico-científicas dizem respeito à natureza cognitiva do perceber, do crer, do julgar e do conhecer. Todavia, todos esses fenômenos são fenômenos psíquicos e, por isto, é evidente que precisa ser uma questão da psicologia investigar e constatar sua estrutura. Isto também é válido para a nossa fundamentação científica e lógica, e a lógica precisa ser considerada, por isto, em última instância, como uma parte da psicologia, e as leis lógicas como legalidades psico-lógicas, cuja constituição e validade tem de ser consideradas por meio das investigações empíricas (Hua 18/64, 18/19). Por isto, a psicologia realiza a fundamentação teórica da lógica”.

ele mesmo ao criticar o psicologismo acabara caindo naquilo que ele contestara⁹⁴. Apesar dessas críticas, nessa obra, Husserl condensou o que futuramente aperfeiçoaria em sua fenomenologia transcendental.

Importa destacar que, em 1901, Husserl tornou-se professor na Universidade de Göttingen, permanecendo ali por quinze anos, dos quais cinco como professor extraordinário e dez como professor catedrático⁹⁵. Em 1907, fundou a Sociedade de Filosofia de Göttingen, da qual muitos alunos de Husserl participaram. Nesse sentido, nosso autor teve alunos relevantes para o campo filosófico, tais como Scheler, Stein e Héring. Husserl publicou muitas outras obras, as quais foram traduzidas em diversas línguas. Um dos responsáveis por essas traduções, mais especificamente para o francês, foi o próprio Héring.

Desse percurso acadêmico, destacam-se dois pontos relevantes para nossa pesquisa. O primeiro ponto refere-se à concreção da busca filosófica de Husserl a partir das aulas de Brentano. Há uma conexão existente entre esses dois autores. O segundo ponto refere-se à influência do pensamento de Husserl, evidenciada pelas pesquisas de seus expoentes alunos, incluindo Héring. A abordagem feita da filosofia de Husserl nesse capítulo deve manifestar, portanto, tanto o percurso histórico entre seu professor Brentano, assim como de seu aluno Héring, quanto tecer o fio condutor do pensamento filosófico entre os três autores.

Esse fio condutor existente, o qual teceu e desenvolveu o pensamento desses três autores a partir de suas respectivas abordagens e modos de compreensão, foi a questão da intencionalidade⁹⁶. Ela foi reintroduzida por Brentano e aprofundada por seu aluno,

⁹⁴ Sobre a contestação feita de Husserl ao psicologismo, pode-se verificar a compreensão expressa por Zahavi ao afirmar a confusão em fundamentar a lógica na psicologia, a saber: ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 15: “o erro fundamental do psicologismo é o fato de ele não distinguir claramente entre o objeto e o ato do conhecimento”. Ora, esse erro foi manifestado por Husserl, pois essa confusão existente entre a experiência de uma ciência empírica como a psicologia e a fundamentação da lógica por leis ideais não era possível. Interessante destacar que a crítica de G. Frege à Husserl não pode ser interpretada como uma mudança de posicionamento de nosso autor. Sobre a impossibilidade de tal interpretação, verificar em PORTA, M.A.G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013 e em ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 15, nota 6.

⁹⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 7.

⁹⁶ Mesmo em um Husserl mais tardio, em sua fenomenologia transcendental, a intencionalidade apareceu relevantemente. Verifica-se isso em FERNANDES, M. A. A intuição categorial, o problema das categorias e a doação do ser. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 558-573, maio/abr. 2019, p. 562: “Intencionalidade, na fenomenologia transcendental, quer dizer o ser direcionado do sujeito ao objeto e o ser direcionado do objeto para o sujeito. Mas não se trata de qualquer direcionamento. Trata-se, antes, daquele direcionamento essencial, em que aparecem as formas fundamentais da subjetividade e as constituições fundamentais das objetualidades que lhe correspondem. [...] A intencionalidade é o entre do *inter-esse* em que sujeito e objeto podem se encontrar e ser um para o outro. É em virtude da transiência da

Husserl. Ele tomou-a ao debruçar-se sobre os atos da consciência humana a partir do arcabouço teórico da psicologia descritiva de Brentano. Desenvolveu-a em sua crítica ao psicologismo e em descontinuidade ao pensamento de seu mestre. A intencionalidade em Husserl inseriu-se, portanto, nesse contexto histórico-filosófico, no qual se estabeleceram o seu entendimento e o constructo filosófico acerca da relação entre pensamento e conhecimento.

É importante retomar um ponto: a sua crítica ao psicologismo. Contra essa corrente, desenvolveu uma necessária distinção entre a lógica e a psicologia, dado que a última não poderia ser o fundamento da primeira. Nessa relação entre lógica e psicologia, Husserl voltou-se para as questões da consciência ao criticar o psicologismo partindo da diferença entre idealidade e realidade. A sua fenomenologia encontra-se, portanto, *entre*, isto é, a objetividade advinda das experiências científicas e a subjetividade cognoscente.

Essa crítica é evidente nos “Prolegômenos”⁹⁷. Contrário ao psicologismo, Husserl manifestou a relevância da idealidade com relação à realidade. Há uma necessária idealidade objetiva das ciências. Contudo, a justificativa das verdades científicas ainda se ancorava em atos subjetivos. Nesse sentido, Husserl apontou para as significações. Ficou evidente, pelas demonstrações feitas, que as intenções de significado apontam para aquilo que permanece (idealidade) na subjetividade cognoscente a partir daquilo que é dado na experiência⁹⁸. Portanto, “devemos nos ocupar de maneira isenta com aquilo que é a idealidade ou a realidade, precisamos nos manter junto ao seu ser dado na experiência”⁹⁹. Desse modo, o objetivo central da filosofia de Husserl foi saber, portanto, o que é possível ao sujeito conhecer. Quis também descrever quais são as condições de possibilidade de se conhecer, ou seja, a estrutura *a priori* dos atos da consciência, em contraposição à explicação construída pelo psicologismo.

Nessa crítica e busca, ao mesmo tempo, por descrever os atos da consciência a fim encontrar as condições de possibilidade do conhecer e do pensar humano por aquilo que fundamente a consciência enquanto tal, regressa-se àquilo que é constitutivo da consciência, a intencionalidade. Ora, “[...] ela pode servir como fio condutor apropriado

intencionalidade que os objetos podem se tornar presentes e ser apresentados, apresentados, representados. É também em virtude desta transiência que a consciência — enquanto consciência, justamente, intencional — pode gerar estruturações de sentido. A intencionalidade é, pois, o *medium*, a mediação fundamental, que possibilita a correlação sujeito-objeto. Ela é, na fenomenologia transcendental, o *arquifenômeno*”.

⁹⁷ HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen: Erster Band Prolegomena zur reinen Logik*. (Husserliana: Gesammelte Werke, XVIII). Dordrecht: Springer, 1975. HUSSERL, E. *Investigações lógicas: prolegomenos à lógica pura*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

⁹⁸ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 16.

⁹⁹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 19.

para a apresentação de sua filosofia”¹⁰⁰. Se assim é, a consciência é definida como “ser consciência *de* algo, ou seja, pelo seu estar dirigida para um objeto”¹⁰¹.

D. Zahavi apresentou duas visões ou interpretações nas quais Husserl contrapôs-se. A primeira visão é a naturalista ou objetivista da consciência, na qual se apoiou o psicologismo e a segunda visão é a subjetivista. A visão naturalista baseia-se no fato de que há uma causa externa que faz com que o objeto estabeleça uma relação com a consciência. Já a visão subjetivista manifesta que a intencionalidade é a relação entre a consciência e seu objeto e que essa relação somente pode existir se ambos, consciência e objeto existirem. Logo, se, em alguns casos, o objeto for inexistente, esse deve ser concebido no interior da consciência¹⁰².

A contraposição de nosso autor a essas visões, segundo Zahavi, dá-se de duas maneiras, as quais serão mais bem argumentadas no decorrer de nossa explicitação. À guisa de introdução, a primeira maneira respondida por ele deu-se ao afirmar que a “identidade do objeto não pode depender da identidade do ato”, porque nunca se poderia experimentar o objeto mais de uma vez¹⁰³. Há, portanto, uma necessária distinção categorial entre ato e objeto, posto que o objeto pertence ao ato. Corrobora-se tal interpretação, pois

o psicologismo desconhece a diferença entre o ato temporal do conhecimento e o objeto ideal do conhecimento, de tal modo que ele busca reduzir esse último ao primeiro ato. De maneira correspondente, o sujeito (o idealismo subjetivo) reduz o objeto intencional ao conteúdo subjetivo da consciência.¹⁰⁴

A segunda maneira refere-se àquilo que Zahavi denominou de *aparição perspectivística*¹⁰⁵. O que se verifica é a diferença entre o modo de aparição do ato e o modo de aparição do objeto. Para Husserl, objeto nunca se dá de maneira total¹⁰⁶. O modo como ele apresenta-se à consciência é de maneira restrita. Já o modo aparição do ato dar-

¹⁰⁰ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 13.

¹⁰¹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 22.

¹⁰² ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 23-24

¹⁰³ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 24.

¹⁰⁴ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 24.

¹⁰⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 25.

¹⁰⁶ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 25: “Nenhum fenômeno particular, por isto, jamais se acha em condições de esgotar todo o objeto; o objeto nunca se esgota em uma única dação, mas *transcende* constantemente o seu ser dado. Isto não significa nem que o objeto se esconderia por assim dizer por detrás do fenômeno – como uma coisa em si incognoscível kantiana –, nem que ele seria uma mera soma de todas as aparições, mas significa que ele é o elemento inteiramente idêntico que liga todas as suas aparições diversas”.

se-á diferentemente. Embora ele seja estendido no tempo, nele não há nada encoberto, mas evidente. Essa diferença, portanto, é o que possibilita constatar que o “objeto nunca aparece em sua totalidade, mas sempre a partir de uma determinada perspectiva limitada”¹⁰⁷.

Com relação ao objeto imanente, será vista de modo detalhado a crítica feita à “inexistência intencional” de Brentano, expressando como Husserl assim o entendeu. Antecipadamente, importa destacar aqui que a intencionalidade é compreendida por ele não como uma ligação entre duas coisas, a consciência e o objeto, enquanto uma relação causal. Essa relação é de ordem da intenção e, desse modo, a existência ou não do objeto não é relevante. O que ele mesmo pôs em relevo é essa independência da existência, ou ainda, o direcionamento da consciência a algo como objeto, e esse, como objeto intencional. Segundo Husserl,

Se eu tenho uma ideia do deus Júpiter, esse deus é meu objeto apresentado, ele está ‘imanentemente presente’ em meu ato, ele tem ‘inexistência mental’ neste último, ou qualquer expressão que possamos usar para disfarçar nosso verdadeiro significado. Tenho uma ideia do deus Júpiter: isso significa que tenho uma certa experiência de apresentação, a apresentação-do-deus-Júpiter é realizada em minha consciência. [...] Se, no entanto, o objeto intencionado existe, nada se torna fenomenologicamente diferente. Não faz diferença essencial para um objeto apresentado e dado à consciência se ele existe, ou é fictício, ou talvez seja completamente absurdo.¹⁰⁸

Essa independência da existência do objeto será importante, porque se tornou uma resposta frente ao kantismo e ao idealismo. Segundo Zahavi, não se pode definir Husserl como um representacionista, mas poder-se-ia denominá-lo como “um representante de um realismo perceptivo direto”, pois a consciência está diretamente inclinada, direcionada ao objeto presente¹⁰⁹. Não se trata de uma cópia ou imagem, mas de uma relação intencional, independentemente da existência do objeto. Desse modo, a

¹⁰⁷ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 25.

¹⁰⁸ HUSSERL, E. *Logical Investigations*, p. 99: “If I have an idea of the god Jupiter, this god is my presented object, he is 'immanently present' in my act, he has 'mental inexistence' in the latter, or whatever expression we may use to disguise our true meaning. I have an idea of the god Jupiter: this means that I have a certain presentative experience, the presentation-of-the-god-Jupiter is realized in my consciousness. [...] If, however, the intended object exists, nothing becomes phenomenologically different. It makes no essential difference to an object presented and given to consciousness whether it exists, or is fictitious, or is perhaps completely absurd”.

¹⁰⁹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 27.

fenomenologia é uma resposta e uma saída frente às duas correntes filosóficas vigentes da época.

O olhar fenomenológico volta-se, portanto, para uma descrição dos fenômenos enquanto expressos pela intencionalidade da consciência. A partir da recepção advinda de Brentano da intencionalidade, ver-se-á como Husserl esclareceu algumas ambiguidades com relação à consciência, e com esses esclarecimentos apresentou seu posicionamento filosófico que, em partes, foram contrários à filosofia de Brentano e, concomitantemente, introduziram e desenvolveram seu pensar fenomenológico.

2.2. A QUESTÃO DAS VIVÊNCIAS DOS ATOS INTENCIONAIS EM HUSSERL

Na “Quinta Investigação” o problema a ser resolvido pelo nosso autor é como “circunscrever o ato mental em sua essência fenomenológica”, pois a compreensão de ato mental vinculou-se, com Brentano, à divisão entre fenômenos psíquicos e físicos¹¹⁰.

A consciência para Husserl apresentava ambiguidades em três modos de entendimento, a saber,

1. A consciência como o todo, ser fenomenológico real (*reelle*) do ego empírico, como o entremeado de experiências psíquicas no fluxo unificado de consciência.
2. Consciência como o conhecimento interior das próprias experiências psíquicas.
3. Consciência como uma designação compreensiva para ‘atos mentais’, ou ‘experiências intencionais’, de todos os tipos.¹¹¹

Husserl empreendeu a resolução dessas ambiguidades. Para resolvê-las, ele iniciou com a definição de experiência fenomenológica para responder a primeira noção de consciência. Husserl vinculou a consciência com essa noção de experiência ao afirmar que a consciência é aquela que remete ao intencional, àquilo que rompe com o empírico no sentido estrito. Em suas palavras, “[...] esse conceito de consciência pode ser visto de

¹¹⁰ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 81: “Our problem, that of circumscribing the concept of 'mental act' in its phenomenological essence, is closely connected with this problem of division, since the concept arose precisely in this context, as supposedly marking off the psychological sphere”.

¹¹¹ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 81: “1. Consciousness as the entire, real (*reelle*) phenomenological being of the empirical ego, as the interweaving of psychic experiences in the unified stream of consciousness. 2. Consciousness as the inner awareness of one's own psychic experiences. 3. 'Consciousness as a comprehensive designation for 'mental acts', or 'intentional experiences', of all sorts”.

uma maneira puramente fenomenológica, isto é, uma maneira que corta toda relação com a existência empiricamente real”¹¹².

Decorrente dessa concepção de experiência, mudou-se também a compreensão de percepção e conteúdo da experiência. Husserl expôs que seu entendimento acerca do objeto e do conteúdo não concordava com a interpretação corrente. Com a experiência da cor de objeto, via-se que a sensação da cor e a cor do objeto eram compreendidos como a mesma coisa e tratado de modos ou pontos de vista diferentes. Porém, Husserl afirmou que não se trata da mesma coisa. A sensação da cor, isto é, o objeto experimentado na percepção e o objeto da experiência não são a mesma coisa. Incluiu-se nessa percepção do objeto intencional ainda o próprio ato de perceber, isto é, a relação subjetiva da experiência¹¹³.

Diante dessa importante distinção, Husserl apresentou um termo novo que distingue também de seu mestre com relação aos atos da consciência, a saber, a vivência¹¹⁴. As vivências dos atos da consciência dar-se-ão com o aparecimento do objeto na experiência fenomenal. Os atos inserem-se nos diversos momentos da vivência intencional da consciência.

O feitiço ilusório deste equívoco desaparece assim que se leva em conta fenomenologicamente quão pouco do objeto que aparece como tal pode ser encontrado na experiência de seu aparecimento. O aparecimento da coisa (a experiência) não é a coisa que aparece (que parece estar diante de nós *in propria persona*). Como pertencendo a uma conexão consciente, o aparecimento das coisas é experimentado por nós, como pertencendo ao mundo fenomenal, as coisas aparecem diante de nós. O

¹¹² HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 82: “[...] *this concept of consciousness can be seen in a purely phenomenological manner, i.e. a manner which cuts out all relation to empirically real existence*”.

¹¹³ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 83: “É fenomenologicamente falso dizer que a diferença entre um conteúdo consciente na percepção e o objeto externo percebido (ou perceptualmente pretendido) nele, é uma mera diferença no modo de tratamento, a mesma aparência sendo tratada em uma conexão subjetiva (em relação com as aparências que se relacionam com um ego), e em outro momento em uma conexão objetiva (em conexão com as próprias coisas). (“It is phenomenologically false to say that the difference between a conscious content in perception, and the external object perceived (or perceptually intended) in it, is a mere difference in mode of treatment, the same appearance being at one time dealt with in a subjective connection (in connection with appearances which relate to an ego), and at another time in an objective connection (in connection with the things themselves)).”

¹¹⁴ ALES BELLO, A. *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus*. São Paulo, Paulus, 2016, p. 22-24. De fato, cada um de nós, cada eu vive uma série de atos mutáveis e contínuos de que tem imediata consciência. Com relação a essa esfera de atos vividos conscientemente, é possível realizar uma análise essencial para captar-lhe o sentido. [...] A consciência, portanto, não é uma caixa que contém as vivências, mas sim a modalidade [...] sobre a qual se inscrevem, progressivamente, na sua pureza, as vivências. Elas remetem aos atos humanos concretos, mas aparecem [...] na sua estrutura essencial de atos vividos em diversos níveis e em várias modalidades do eu, que pode ser examinado, em modo essencial e estrutural, como presente em cada eu concreto.”

aparecimento das coisas elas mesmas não nos aparece, nós as vivemos.¹¹⁵

Essa vivência característica da consciência em Husserl não é uma sequência de momentos concatenados dos diversos atos da consciência, mas é aquilo que aponta para a unidade fenomenológica da consciência por meio do ego fenomenológico que subjaz ao ego empírico¹¹⁶. Os atos da consciência, em Husserl, possuem uma característica importante, a saber, eles são “vivenciados de uma maneira não temática e pré-reflexiva”¹¹⁷.

A segunda noção de consciência que trata do conhecimento interior por meio de uma percepção foi explicitada e resolvida por Husserl pela auto evidência que decorre dessa mesma percepção, tornando-a assim adequada. Essa percepção adequada “[...] não atribui nada a seus objetos que não seja intuitivamente apresentado e dado como uma parte real (*reell!*) da experiência perceptiva[...]”¹¹⁸. Husserl acrescentou ainda que “cada percepção é caracterizada pela intenção de apreender seu objeto como presente e *in propria persona*”¹¹⁹.

Por fim, a terceira noção de consciência que se vinculava aos atos mentais foi respondida por Husserl em sua crítica à interpretação de Brentano. Essa crítica foi constituída, primeiramente, pela forma como Brentano justapôs as duas concepções de consciência citadas acima como sendo as mesmas, sem estabelecer as diferenças que as

¹¹⁵ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 83. “The deceptive spell of this equivocation vanishes as soon as one takes phenomenological account as to how little of the object which appears is as such to be found in the experience of its appearing. The appearing of the thing (the experience) is not the thing which appears (that seems to stand before us *in propria persona*). As belonging in a conscious connection, the appearing of things is experienced by us, as belonging in the phenomenal world, things appear before us. The appearing of the things does not itself appear to us, we live through it”.

¹¹⁶ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 83-84: “Se nós mesmos aparecemos para nós mesmos como membros do mundo fenomenal, as coisas físicas e mentais (corpos e pessoas) aparecem em relação física e mental para nosso ego fenomenal. Essa relação do objeto fenomenal (que também gostamos de chamar de “conteúdo consciente”) para o sujeito fenomenal (eu como pessoa empírica, uma coisa) deve naturalmente ser mantida à parte a relação de um conteúdo consciente, no sentido de uma experiência, com a consciência no sentido de uma unidade de tais conteúdos conscientes (a subsistência fenomenológica de um ego empírico)”. (“If we ourselves appear to ourselves as members of the phenomenal world, physical and mental things (bodies and persons) appear in physical and mental relation to our phenomenal ego. This relation of the phenomenal object (that we also like to call a 'conscious content') to the phenomenal subject (myself as an empirical person, a thing) must naturally be kept apart from the relation of a conscious content, in the sense of an experience, to consciousness in the sense of a unity of such conscious contents (the phenomenological subsistence of an empirical ego)”).

¹¹⁷ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 41.

¹¹⁸ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 86: “[...] one ascribing nothing to its objects that is not intuitively presented and given as a real part (*reell!*) of the perceptual experience[...]

¹¹⁹ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 86: “Every perception is characterized by the intention of grasping its object as present, and *in propria persona*”.

constituem¹²⁰. Em seguida, Husserl criticou a concepção de seu professor com relação à divisão daquilo que constituiria os fenômenos psíquicos e físicos. Essa definição de Brentano de fenômenos enquanto atos mentais, segundo Husserl, encerrou o sujeito em si mesmo, enclausurou-o na incapacidade de realizar interpretações significativas das experiências vividas. Por fim, argumentou igualmente que existem objetos intencionais os quais não aparecem na experiência fenomênica, mas são percebidos, vivenciados. Confirma-se tal argumentação a partir das próprias palavras de nosso autor:

um ser real privado de tais experiências, meramente tendo dentro de si conteúdos como as experiências da sensação, mas incapaz de interpretá-las objetivamente, ou por outro lado usá-las para fazer objetos presentes a si mesmo, completamente incapaz, portanto, de se referir a objetos em outros atos de julgamento, alegria, tristeza, amor, ódio, desejo e repugnância - tal ser não seria chamado de 'psíquico' por ninguém. Se um dúvida se sequer é possível conceber tal ser, um mero complexo de sensações, basta apontar para coisas fenomênicas externas, presentes à consciência através de complexos sensacionais, mas não aparecendo como tais, e chamados por nós de 'corpos' ou 'coisas inanimadas', uma vez que carecem de todas as experiências psíquicas no sentido de nossos exemplos.¹²¹

Husserl enfatizou, ademais, sua posição contrária à noção de Twardowski no que se refere à diferença entre objeto intencional e conteúdo. A postura de Husserl tratou de explicar um contrassenso existente ao pensar dessa maneira, pois o objeto, que é apresentado à consciência, é seu objeto intencional, não importa de que forma. Não se faz necessário estabelecer diferenças entre conteúdo e objeto a partir de sua filosofia.

Tendo em vista esses posicionamentos explicitados acima, Husserl aprofundou ainda que não se faz possível reduzir todos os atos mentais em apresentações dado que há

¹²⁰ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 87: “Muitos pensadores, como, por exemplo, Brentano, são levados a postular uma estreita conexão entre os dois conceitos de consciência até agora discutidos, porque eles pensam que eles podem considerar a consciência, ou o ser-experimentado, dos conteúdos, em primeiro sentido, como ao mesmo tempo uma consciência no segundo sentido”. (“Many thinkers, as, e.g., Brentano, are led to posit a close connection between the two concepts of consciousness so far discussed, because they think that they may regard the consciousness, or the being-experienced, of contents, in the first sense, as at the same time a consciousness in the second sense”).

¹²¹ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 94-95: “A real being deprived of such experiences, merely having contents inside it such as the experiences of sensation, but unable to interpret these objectively, or otherwise use them to make objects present to itself, quite incapable, therefore, of referring to objects in further acts of judgement, joy, grief, love, hatred, desire and loathing - such a being would not be called 'psychical' by anyone. If one doubts whether it is at all possible to conceive of such a being, a mere complex of sensations, one has but to point to external phenomenal things, present to consciousness through sensational complexes, but not appearing as such themselves, and called by us 'bodies' or 'inanimate things', since they lack all psychical experiences in the sense of our examples”.

experiências de cunho não intencional¹²². Na sua busca por fundamentação rigorosa, sua posição apontou para a essência intencional que constituiu as relações intencionais, pois “existem diferenças essenciais e específicas de relação intencional ou intenção (o caráter descritivo genérico de ‘atos’)”¹²³. Um bom exemplo dado pelo autor foi a diferença essencial entre apresentação dos objetos estéticos de uma experiência e a aprovação ou desaprovação estética desse objeto quanto à sua intenção¹²⁴. Essa diferença evidencia-se, portanto, com a questão da ideação¹²⁵. Para entender de que se trata a essência intencional dos fenômenos, faz-se necessário, previamente, tanto circunscrevê-la na perspectiva intencional entre ato e objeto, como compreender a distinção entre conteúdo real e intencional, conceitos esses que serão expressos a seguir.

Ora, Husserl concordou com a noção de apresentação de Brentano. Da mesma maneira que seu mestre, ele afirmou que “o termo ‘apresentação’ não significa, obviamente, o conteúdo ou objeto apresentado, mas o ato de apresentar isso”¹²⁶. Contudo, esclareceu que se deve afastar da compreensão de Brentano de que cada experiência é um fenômeno. Discordou de tal proposição, pois “[...] como ‘fenômeno’ em seu uso dominante (que também é de Brentano) significa um aparecimento do objeto como tal,

¹²² ALES BELLO, A. *Edmund Husserl*, p. 27: “[...] mas é bom recordar que nem todas as vivências são intencionais. Existem aquelas chamadas por Husserl “momentos efetivos, presentes no fluxo das vivências”, que não possuem o caráter da intencionalidade, isto é, de ser consciência de qualquer coisa. Quando percebemos uma folha branca, o branco da folha não é consciência de algo, mesmo apresentando-se como portador de intencionalidade, enquanto conteúdo que apresenta o branco da folha”.

¹²³ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 96: “that there are essential, specific differences of intentional relation or intention (the generic descriptive character of ‘acts’)”.

¹²⁴ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 96: “Aprovação estética e predicados estéticos podem ser afirmados, e suas afirmações são um julgamento, e como tais incluem apresentações. Mas a intenção estética e seus objetos são então objetos de apresentações e julgamentos: permanece essencialmente distinto desses atos teóricos” (“Aesthetic approval and aesthetic predicates may be asserted, and their assertion is a judgement, and as such includes presentations. But the aesthetic intention and its objects are then objects of presentations and judgements: it remains essentially distinct from these theoretical acts”).

¹²⁵ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 97: “[...] a ideação realizada em casos exemplares dessas experiências - e então realizada de modo a fazer a concepção empírico-psicológica e a afirmação existencial não serem levadas em conta, e lidar apenas com o conteúdo fenomenológico real dessas experiências – nos dá a pura, fenomenológica ideia genérica, da experiência ou ato intencional, e de suas várias espécies puras. Isso não todas as experiências são intencionais é comprovada por sensações e complexos sensoriais. Qualquer pedaço de um campo visual sentido, repleto de conteúdos visuais, é uma experiência que contém muitos conteúdos parciais, que não são referidos, nem intencionalmente objetivos, no seu todo”. (“[...] Ideation performed in exemplary cases of such experiences - and so performed as to leave empirical-psychological conception and existential affirmation of being out of account, and to deal only with the real phenomenological content of these experiences - yields us the pure, phenomenological generic Idea of intentional experience or act, and of its various pure species. That not all experiences are intentional is proved by sensations and sensational complexes. Any piece of a sensed visual field, full as it is of visual contents, is an experience containing many part-contents, which are neither referred to, nor intentionally objective, in the whole”).

¹²⁶ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 97: “the term ‘presentation’ does not of course mean the presented content or object, but the act of presenting this”.

isso implica que cada experiência intencional não é apenas dirigida a objetos, mas é ela mesma o objeto de certas experiências intencionais”¹²⁷.

Decorrem-se, pois, dois cuidados para algumas possíveis más interpretações com relação aos objetos intencionais. O primeiro cuidado deve-se à questão da realidade. Husserl foi enfático ao afirmar que há uma relação real (*reales*) ou um evento real (*realen*) entre a consciência e a coisa de que se tem consciência. Contudo, deve-se evitar que essa relação seja entendida enquanto um conteúdo real (*Realität*)¹²⁸. O segundo cuidado volta-se para a questão da in-existência intencional. Husserl afirmou que não há duas coisas, um ato e um objeto. Porém, há uma *experiência intencional*, mesmo que esse objeto não exista. Essa noção ampliada de experiência remete-se à noção de vivência intencional. Portanto,

existem (para ignorar certas exceções) não duas coisas presentes na experiência, não experienciamos o objeto e ao lado dele a experiência intencional dirigida a ele, não há sequer duas coisas presentes no sentido de uma parte e um todo que o contenham: apenas uma coisa está presente, a experiência intencional, cujo caráter descritivo essencial é a intenção em questão. De acordo com sua particular especificação, constitui a apresentação completa e única, julgamento etc. etc., deste objeto. Se essa experiência está presente, então, *eo ipso* e por sua própria essência (devemos insistir), a ‘relação’ intencional para um objeto é alcançada, e um objeto é ‘intencionalmente presente’; essas duas frases significam precisamente o mesmo.¹²⁹

Importa, com isso, mencionar os conceitos relacionados à vivência intencional, isto é, a distinção entre conteúdo real e intencional. Ademais, verificar que o conteúdo intencional se distingue em três conceitos: “o *objeto intencional* do ato, seu *material intencional* (em oposição à sua qualidade intencional) e, por último, a sua *essência intencional*”¹³⁰.

¹²⁷ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 97-98: “As 'phenomenon' in its dominant use (which is also Brentano's) means an appearing object as such, this implies that each intentional experience is not only directed upon objects, but is itself the object of certain intentional experiences.”

¹²⁸ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 98.

¹²⁹ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 98: “There are (to ignore certain exceptions) not two things present in experience, we do not experience the object and beside it the intentional experience directed upon it, there are not even two things present in the sense of a part and a whole which contains it: only one thing is present, the intentional experience, whose essential descriptive character is the intention in question. According to its particular specification, it constitutes the full and sole presentation, judgement etc. etc., of this object. If this experience is present, then, *eo ipso* and through its own essence (we must insist), the intentional ‘relation’ to an object is achieved, and an object is ‘intentionally present’; these two phrases mean precisely the same.”

¹³⁰ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 113: “[...] *the intentional object* of the act, its *intentional material* (as opposed to its intentional quality) and, lastly its *intentional essence*.”

Quanto ao conteúdo real de um ato, “[...] entende-se a soma total de suas partes concretas ou abstratas, ou seja, a soma total das experiências parciais que realmente a constituem”¹³¹. E o método para assim descrevê-lo é “[...] a tarefa da análise psicológica descritiva pura operando a partir de um ponto de vista empírico, natural-científico”¹³². Quanto ao conteúdo intencional, Husserl explicou que “devemos excluir todas as interpretações empíricas e afirmações existenciais, devemos tomar o que é interiormente experimentado ou por outro lado intuído interiormente (por exemplo, na pura fantasia) como puras experiências, como nossa base exemplar para atos de ideação”¹³³. Com relação a esses atos de ideação, o autor de “Investigações Lógicas” manifestou que se deve buscar aquilo que fundamenta tais conteúdos, ou seja, “devemos idealizar essências universais e conexões essenciais em tais experiências - espécies ideais de experiência de diferentes níveis de generalidade, e verdades de essência idealmente válidas que se aplicam *a priori* [...]”¹³⁴

Do conteúdo intencional, há que aprofundar sobre ele e distinguir os três conceitos que Husserl abordou em sua análise descritiva da vivência intencional. Como viu-se, “[...] o conteúdo intencional é justamente aquilo que a consciência faz intencionalmente, isto é, o que lhe confere o estar dirigida para o seu objeto”¹³⁵. Assim sendo, um primeiro conceito a ser distinguido é a noção de objeto intencional. Recordase aqui que o objeto intencional “é simplesmente idêntico ao objeto visado intencionalmente”¹³⁶. Todavia, Husserl acrescentou ao objeto enquanto conteúdo intencional uma noção importante: o estado de coisas (*Sachverhalt*)¹³⁷.

¹³¹ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 112: “[...] we mean the sum total of its concrete or abstract parts, in other words, the sum total of the partial experiences that really constitute it”.

¹³² HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 112: “[...] the task of pure descriptive psychological analysis operating from an empirical, natural-scientific point of view”.

¹³³ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 112: “We must exclude all empirical interpretations and existential affirmations, we must take what is inwardly experienced or otherwise inwardly intuited (e.g. in pure fancy) as pure experiences, as our exemplary basis for acts of Ideation”.

¹³⁴ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 112: “We must ideate universal essences and essential connections in such experiences - ideal Species of experiencing of differing levels of generality, and ideally valid truths of essence which apply *a priori* [...]”.

¹³⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 35.

¹³⁶ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 35.

¹³⁷ Na mesma medida, na escola de Brentano, nós podemos encontrar os conceitos ontológicos de conteúdos (*Inhalten*) e conteúdo de juízo (*Urteilsinhalt*) em Marty, de formações (*Gebilden*) em Stumpf, e de *Objektiven* e de *Dignitativem* em Meinong. Revela-se que, portanto, há um léxico ontológico presente. Verificar o conceito acima referido em SMITH, B. *Sachverhalt vs. Judgment-Content: immanence-idealism*. In: SMITH, B. *Austrian philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Chicago; LaSalle: Open Court, 1995, p. 178-182.

Husserl afirmou que as vivências intencionais são compostas por atos, sejam eles complexos ou simples, sejam eles parciais ou totais. A composição de atos totais dar-se-á na unidade dos atos parciais. Ora, tomando um exemplo dado pelo próprio Husserl, quando se expressa o fato que “o livro está sobre a mesa”, revela-se a posição dos objetos que compõem o ato, “seu lugar nesse caso específico para seu sujeito que emitiu o julgamento[...]. É o fato que esse livro se encontra sobre a mesa em relação ao sujeito”. Contudo, Husserl advertiu que o objeto completo não é o livro que está sobre a mesa, mas o estado de coisas julgado, isto é, o fato *que* “o livro está sobre a mesa”. Revela-se, pois, segundo Husserl, o aparecer de objetividade¹³⁸. Com o exemplo abaixo, sintetiza-se bem a intenção expressada:

[...] como todo o ato nominal se refere à faca como sobre a mesa, apresenta-a nesta relativa posição para este último, pode-se dizer que a mesa é, em um sentido secundário, um objeto intencional de todo o ato. [...] O objeto completo e inteiro correspondente ao julgamento total é o *estado de coisas* julgado: o mesmo estado de coisas é apresentado em uma mera apresentação, desejado em um desejo, questionado depois de uma pergunta, duvidado em uma dúvida etc. O desejo de que a faca esteja sobre a mesa, o que coincide (no objeto) com o julgamento, se refere à faca, mas nele não desejamos a faca, mas que a faca esteja sobre a mesa, que assim seja. O estado de coisas obviamente não deve ser confundido com o julgamento dele, nem com a apresentação deste julgamento: eu claramente não desejo um julgamento, nem qualquer apresentação. Da mesma forma, há uma pergunta correspondente em relação à faca, mas a faca não é (sem sentido) o que perguntamos; perguntamos sobre a posição da faca sobre a mesa, se este é realmente o caso.¹³⁹

O segundo conceito expresso em relação ao conteúdo intencional refere-se à matéria intencional. Há dois momentos inseparáveis do conteúdo intencional: qualidade do ato e matéria do ato. Tomando exemplos dados por Zahavi, quando se afirma que “ $2 \times 2 = 4$ ” e “Ibsen é o maior dramaturgo da Noruega”, essas proposições são intenções de

¹³⁸ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 115-116.

¹³⁹ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 114: “[...] as the whole nominal act refers to the knife as on the table, presents it in this relative position to the latter, one can say that the table is in a secondary sense an intentional object of the whole act. [...] The full and entire object corresponding to the whole judgement is the *state of affairs* judged: the same state of affairs is presented in a mere presentation, wished in a wish, asked after in a question, doubted in a doubt etc. The wish that the knife were on the table, which coincides (in object) with the judgement, is concerned with the knife, but we don't in it wish the knife, but that the knife should be on the table, that this should be so. The *state of affairs* must obviously not be confused with the judging of it, nor with the presentation of this judgement: I plainly do not wish for a judgement, nor for any presentation. Just so there is a corresponding question regarding the knife, but the knife is not (nonsensically) what we ask; we ask regarding the knife's position on the table, whether this actually is the case”.

um determinado tipo, ou seja, elas são juízos. Logo, o que é comum em ambas, portanto, é a qualidade do ato, isto é, são atos de julgamento. O que difere entre elas é a matéria do juízo¹⁴⁰. Husserl chamou a matéria do ato também como significado ideal ou sentido do ato. A matéria, segundo nosso autor, fixa aquilo a que o ato se refere, e ao mesmo tempo, o determina. Em outras palavras, “[...] nossa relação com um objeto consiste em que visemos ao objeto e, com efeito, em um sentido determinado, isto é, sob um ponto de vista determinado”¹⁴¹. Dessa maneira pode-se, portanto, pensar o mesmo objeto de diversos sentidos sob pontos de vistas diversos em relação à matéria.

Conforme sublinhou Zahavi, vale ressaltar a manutenção da distinção – sem separação – entre ato, sentido e objeto¹⁴². Ora, o ato é “o processo de visada de algo”¹⁴³; o objeto pode ser real ou ideal a que se visa intencionalmente e o sentido não é determinado somente por uma perspectiva linguística ou determinado de um único modo. “Nosso interesse, nossa visada [...] segue exclusivamente para a coisa visada no ato doador de sentido”¹⁴⁴. Posteriormente, recorda-se que essa ligação, determinada pelo sentido, implica na descrição objetual por meio da percepção adequada, pois “quando eu percebo um objeto, eu visio a *este* objeto, e não a um objeto qualquer com as mesmas propriedades”¹⁴⁵. Husserl destacou que essa percepção é a base para o reconhecimento do “eu sou”¹⁴⁶.

Por fim, a essência intencional enquanto propriedade de uma experiência intencional refere-se à união entre matéria e qualidade de um ato. Nas palavras de nosso autor, “na medida em que a qualidade e a matéria contam agora para nós [...] como inteiramente essenciais e, portanto, nunca dispensados de um ato, seria adequado chamar

¹⁴⁰ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 121: “A qualidade determina somente se o que já está apresentado de maneira determinada está intencionalmente presente como desejado, pedido, postulado em juízo etc. A matéria, portanto, deve ser aquele elemento em um ato que primeiro lhe dá referência a um objeto, e uma referência tão totalmente definida que não meramente fixa o objeto pretendido de uma maneira geral, mas também a maneira precisa em que é significado”. (“Quality only determines whether what is already presented in definite fashion is intentionally present as wished, asked, posited in judgement etc. The matter, therefore, must be that element in an act which first gives it reference to an object, and reference so wholly definite that it not merely fixes the object meant in a general way, but also the precise way in which it is meant”).

¹⁴¹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 37.

¹⁴² ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 38.

¹⁴³ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 38.

¹⁴⁴ HUSSERL apud ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 38.

¹⁴⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 38.

¹⁴⁶ A fundamentação do *Cogito ergo sum* deu-se, não a partir de ideias filosóficas questionáveis, mas a partir dos julgamentos de percepção interna. A validade do ‘eu sou’ advém dessa percepção que é intuitivamente apreendida e, por vezes, sem ser completamente expressada. Pode-se constatar tal argumentação em HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 87-88.

a união de ambos, formando uma parte do ato completo, a *essência intencional* do ato”¹⁴⁷. O que de fato se expressa é que a essência intencional não é ter a mesma apresentação do objeto. Mesmo que seja descrito de diferentes formas nessa apresentação tanto para mim quanto para o outro a essência, a união entre a matéria e qualidade é, porém, exatamente a mesma¹⁴⁸. Husserl acrescentou, ainda, a relevante observação de que a essência intencional não exaure o ato, pois é possível existir alterações na maneira pela qual o objeto dá-se naquela experiência intencional, ou seja, com maior clareza ou não, por exemplo¹⁴⁹.

Dada à altura de nossa exposição, faz-se importante retomar aqui a diferença entre o conteúdo real e intencional de um ato. A diferença entre eles dá-se, pois, da seguinte maneira:

o conteúdo real de um ato, portanto, é a individuação de um conteúdo ideal intencional, que também poderia aparecer do mesmo modo em outros atos do mesmo tipo. Enquanto o conteúdo real está literalmente contido no ato, uma vez que ele constitui o conjunto dos ‘componentes’ do ato, o conteúdo intencional possui uma certa independência do ato concreto.¹⁵⁰

Após tratar desses conceitos, importa apresentar a distinção relevante que Husserl fez com relação aos atos. Não utilizando a noção de fenômenos psíquicos, mas de experiência intencional, nosso autor afirmou existirem nessas experiências atos objetivantes e não objetivantes. Os atos objetivantes são aqueles que “produzem eles mesmos uma relação com um objeto”¹⁵¹. Dito de outro modo, são atos “ao qual uma identidade objetal corresponde, enquanto correlato intencional”¹⁵². Os “atos de intenção de significação como os de preenchimento de significação, tanto os atos do ‘pensar’ como os do intuir, pertencem a uma única classe de atos, a dos atos objetivantes”¹⁵³. Já os atos não objetivantes relacionam-se com objetos, como por exemplo, os sentimentos de amor ou de ódio, mas “só fazem isto de maneira fundada. Eles são suportados por um ato

¹⁴⁷ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 122: “In so far as quality and matter now count for us [...] as the wholly essential, and so never to be dispensed with, constituents of an act, it would be suitable to call the union of both, forming one part of the complete act, the act's *intentional essence*”.

¹⁴⁸ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 123.

¹⁴⁹ HUSSERL, *Logical Investigations*, p. 123.

¹⁵⁰ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 39-40.

¹⁵¹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 36, nota 14.

¹⁵² HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 48.

¹⁵³ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 49.

objetivante que se encontra em sua base”¹⁵⁴. Decorre-se, então, uma importante lei, a saber, “a vivência intencional é [...], ou bem ela mesma um ato objetivante, ou tem por base um tal ato”, isto é, são eles que fundamentam as experiências intencionais¹⁵⁵.

Portanto, viu-se que, na teoria da intencionalidade, os atos da consciência são vividos por meio da percepção. Conforme afirmou Zahavi, a percepção insere-se num processo mental no qual os componentes sensíveis são momentos nos quais as constituem, mas que seu conteúdo intencional é a união entre matéria e qualidade de um ato, pois a intenção é a totalidade da matéria do ato e da qualidade, o seu tipo e o que eles são em atualidade¹⁵⁶. Ora, como se dá, então, a percepção de um objeto de maneira constante? Husserl respondeu que as sensações são constituídas com sentido por meio de uma concepção objetivante que lhe dá a consciência de um objeto¹⁵⁷. “O sentido é naturalmente a matéria do ato, e é precisamente por meio da concepção e da interpretação das sensações, que o objeto da percepção consegue chegar a se mostrar.”¹⁵⁸ De acordo com Zahavi, é a junção entre as sensações e as concepções que constituem a aparição do objeto por meio da percepção dele¹⁵⁹. As sensações, sendo elas não-intencionais, adquirem para si uma referência intencional na medida em que são interpretadas, ou seja, *vividas*.

Constatou-se também que há atos que não são intencionais, ou seja, são vivências não-intencionais. Sobre elas, concorda-se com a ideia apresentada por Zahavi de que a intencionalidade não seria um traço essencial da consciência para Husserl¹⁶⁰. Assim, Husserl seria contrário à posição de Brentano de intencionalidade enquanto constitutivo da consciência. Essa compreensão de Husserl será importante para entender a questão da experiência religiosa em Héring.

Conclui-se que a intencionalidade em Husserl foi mencionada enquanto direcionamento da consciência para algo enquanto seu objeto intencional. Inclui-se, nesse

¹⁵⁴ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 36, nota14.

¹⁵⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 36, nota14.

¹⁵⁶ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 41.

¹⁵⁷ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 41.

¹⁵⁸ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 41.

¹⁵⁹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 41.

¹⁶⁰ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 42: “Em contraposição a Brentano, Husserl *negaria* que a intencionalidade seria um traço essencial de nossa consciência. Apesar de os atos intencionais constituírem uma classe fundamental particularmente central de vivências [...] e apesar de Husserl escrever mais tarde que a intencionalidade possuiria um significado cardinal, na medida em que todas as vivências tomam parte de uma maneira ou de outra nela [...], há, de qualquer forma, formas de consciência, que não são intencionais. Ao lado das já mencionadas sensações sensíveis, também se pode encontrar uma série de outras vivências que carecem do mesmo modo de um objeto intencional, tais como, por exemplo, a felicidade, a vertigem, o mal-estar, a angústia etc”.

direcionamento da consciência, a independência da existência do objeto. Em seguida, viu-se que os atos da consciência são vivenciados, isto é, são momentos que compõem o ato total, os quais na intenção enquanto tal é composta pela qualidade e matéria. A qualidade é o tipo de ato manifesto e a matéria é o sentido do ato, o qual se manifesta pela percepção. Encontra-se assim a sua essência intencional, uma objetividade para o sujeito nessa unidade entre qualidade e matéria do ato. Desse modo, Husserl concluiu que “os objetos que se tornam ‘conscientes’ para nós não estão simplesmente presentes na consciência como em uma caixa [...], mas eles se constituem em primeiríssimo lugar em diversas formas da intenção objetiva como aquilo que eles são e valem para nós”¹⁶¹.

2.3 INTUIÇÃO DAS ESSÊNCIAS E A DOAÇÃO DO OBJETO EM HUSSERL

Husserl apresentou, na “Sexta Investigação”, a defesa de sua fenomenologia e algumas correções e mudanças de entendimento acerca da intuição sensível e categorial, da percepção interna e externa¹⁶². Logo, tomar-se-á essa Investigação para penetrar ainda mais na compreensão filosófica de seu pensamento aqui exposto, tomando, por assim dizer, um olhar fenomenológico para o objeto a partir do modo como ele é intencionado.

Husserl recuperou pontos centrais de sua filosofia nessa Sexta Investigação. Um primeiro ponto apresentado foi o entendimento das vivências dos atos. Para ele, “a inclusão das vivências lógicas nessa classe foi um importante passo inicial para a delimitação da compreensão analítica da esfera lógica e dos conceitos epistemológicos fundamentais”¹⁶³. Em seguida, um segundo ponto explicitado, foi a importante distinção supracitada entre “[...] diversos conceitos de conteúdo que costumam vir emaranhados uns nos outros, sempre que estão em causa atos e unidades ideais que lhes dizem respeito”¹⁶⁴. Outro ponto relevante nessa retomada foi a compreensão de atos objetivantes. Eles distinguem-se de outros atos, “[...] porque as sínteses de preenchimento pertencentes à sua esfera têm o caráter do conhecimento, da identificação, do ‘posicionamento da unidade’ do ‘concordante’, assim como as sínteses de decepção têm o caráter correlato da ‘separação’, do ‘conflitante’¹⁶⁵. Emerge, portanto, dessa noção dos

¹⁶¹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 42.

¹⁶² HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 7-8.

¹⁶³ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 13.

¹⁶⁴ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 13.

¹⁶⁵ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 14-15.

atos objetivantes o conceito de preenchimento. A partir dele é que se compreenderá a intuição das essências e doação do objeto.

Como se viu anteriormente, a percepção não esgota as possibilidades de compreensão de um objeto¹⁶⁶. Essa impossibilidade de compreensão totalizante ele a denominou de sombreamento. Logo, Husserl acrescentou que nessa percepção, da parte do objeto, há um “modo de ser dado do objeto intencional”¹⁶⁷. Esse modo é a doação do objeto, isto é, ele manifesta o sentido ideal pelo recobrimento parcial dessa captação do sentido¹⁶⁸. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o objeto se dá, ele recobre-se. Dar-se-á, assim, em perspectiva.

Husserl dividiu a doação do objeto em três modos, a saber, a significativa, imaginativa e a perceptiva. Segundo Zahavi, os dois primeiros modos são intenções ou atos intencionais, como o próprio nome expressa, meramente significativas ou imaginativas. Husserl denominou-as de vazias¹⁶⁹. O terceiro modo é aquele que se denomina intenção intuitiva ou perceptiva, isto é, quando algo se encontra “corporalmente presente ‘em pessoa’”¹⁷⁰. Por conseguinte, somente pela percepção é que “nos apresenta o objeto mesmo em sua atualidade corpórea”¹⁷¹. Para Husserl, as intenções linguísticas podem ser consideradas, por sua vez, menos importantes que as intenções intuitivas ou perceptivas. A percepção é, portanto, a condição e, enquanto momento da vivência intencional, possibilita a compreensão do mundo¹⁷².

A intuição exerce, segundo nosso autor, um papel importante no decorrer das vivências dos atos intencionais da consciência. Ele assim denominou de preenchimento ou de conhecimento a percepção adequadamente intuída da intenção significativa

¹⁶⁶ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 53: “[...] Ligada a isto está a possibilidade de uma multiplicidade ilimitada de percepções, de diferentes conteúdos, de um mesmo objeto. Se a percepção fosse sempre o que pretende ser, isto é, a apresentação efetiva e genuína do próprio objeto, para cada objeto só haveria uma única percepção, visto que a essência peculiar da percepção se esgotaria nessa apresentação”.

¹⁶⁷ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 43.

¹⁶⁸ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 53.

¹⁶⁹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 43.

¹⁷⁰ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 43.

¹⁷¹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 45.

¹⁷² ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 45: “Portanto, Husserl é partidário da concepção de que o significado linguístico tem suas raízes em um encontro pré-linguístico, pré-predicativo com o mundo. Neste contexto, o prefixo ‘pré-’ não se refere apenas ao fato de que as vivências em questão são temporalmente anteriores ao uso (ou ao aprendizado) da língua, mas também ao fato de que nossa tomada de conhecimento perceptivo do mundo é uma condição constante e uma fonte do significado linguístico”.

expressa daquilo que foi doado intuitivamente. É estar diante do objeto, dado agora intuitivamente¹⁷³. Nas palavras de nosso autor:

a percepção realiza, portanto, a possibilidade de desdobramento do visar-isto, juntamente com a sua relação determinada ao objeto, por exemplo, a este papel diante dos meus olhos; mas, segundo nos parece, ela própria não constitui a significação nem sequer parcialmente. O caráter de ato do indicar, quando regido pelo intuir, recebe uma determinação de intenção que se preenche, nesse intuir, de acordo com um teor de componentes gerais que pode ser caracterizado como a essência intencional. Pois o visar indicativo é o mesmo, qualquer que seja a percepção que o fundamente dentro da multiplicidade de percepções conexas, nas quais sempre aparece reconhecidamente o mesmo objeto.¹⁷⁴

Esse preenchimento ocorrido entre os postulados e a confirmação feita pela aparição do objeto, intuitivamente dado, são o que possibilita falar-se de conhecimento. Husserl afirmou, portanto, a existência de um conhecimento por meio desse movimento afirmativo fundamentado pela evidência. À guisa do exemplo, fornecido por Zahavi, quando se postula que se tem a impressão de que o caderno é azul e confirma-se mediante olhar e ver que o caderno é azul, o que ocorreu foi a comprovação de tal afirmação. Logo, essa postulação é evidentemente verdadeira. Husserl não pode ser considerado, contudo, um correspondentista, ou seja, entre ideal e real, visto que a “concordância que é visada é uma correspondência entre duas intenções e não entre duas regiões ontológicas diversas”¹⁷⁵. Zahavi pôs, entretanto, um questionamento: Husserl estaria concebendo a verdade de maneira privativa e sentimental?¹⁷⁶ Não. Husserl postulou que a evidência é a unidade intuitiva entre significação e a expressão¹⁷⁷. Ademais, afirmou que nela “[...] não há nada particularmente privado [...]. [...] contém muito mais uma exigência de validade intersubjetiva”¹⁷⁸.

¹⁷³ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 66: “A cada intenção intuitiva pertence — falando no sentido da possibilidade ideal — uma intenção signitiva que se ajusta a ela de maneira exata, segundo a matéria. Essa unidade de identificação possui necessariamente o caráter de uma unidade de preenchimento, na qual, o membro intuitivo e não signitivo tem o caráter de ser preenchedor e, portanto, também o de dar recheio, no sentido mais próprio da palavra”.

¹⁷⁴ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 26.

¹⁷⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 49.

¹⁷⁶ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 49.

¹⁷⁷ HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 108: “[...] intuição tem aqui também, como em todo o domínio do geral, uma relação essencial com a expressão e com a sua significação; por isso, essas duas formam uma vivência de conhecimento do geral, relacionada com a intuição; não uma simples justaposição, mas uma unidade de coerência palpável. Também aqui o conceito e a proposição se orientam pela intuição e só por esse meio é que, quando se dá o ajustamento correspondente, nasce a evidência, o valor do conhecimento”.

¹⁷⁸ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 50.

Retornando à temática da doação do objeto, viu-se que os objetos são dados em perspectiva. Nesse sentido, não se pode conhecer o objeto em sua plenitude. Entretanto, o que sempre se intenciona é o objeto e não seus perfis, conforme afirmou Zahavi. Mas, o que é-se dado a nós são os perfis do objeto. Por isso, existem graus de preenchimento¹⁷⁹. Tal gradação de conhecimento é um “[...] processo dinâmico, que visa a trazer todos os perfis do objeto à dação intuitiva”¹⁸⁰. Ora, estão incluídas “todas as suas propriedades, sejam elas as propriedades que pertencem ao interior do objeto, sejam elas propriedades como a solubilidade, que só se manifestam, quando objeto entra em uma relação recíproca com outros objetos”¹⁸¹.

Nesse processo, Husserl afirmou que existem dois tipos de objetos, os reais e os ideais, ou ainda chamados de perceptíveis ou categorias. Exemplificando, “posso ver e tocar uma cadeira, e eu vejo a cor azul, mas apesar de eu poder apreender e compreender que a cadeira é azul, isso não é nada que eu possa ver ou tocar no sentido literal”¹⁸². Trata-se, pois, “de um estado de coisas, que não encontra lugar no espaço físico”¹⁸³. Logo, Zahavi afirmou que se consegue construir a predicação “o livro é azul” dada a articulação que se faz entre as intenções. Dito de outro modo, ao formular que “a cadeira é azul”, “essa articulação predicativa é uma realização categorial”¹⁸⁴.

Mas, como dar-se-á o preenchimento dessas intenções categoriais? Essas intenções não são possíveis de serem preenchidas tal qual o preenchimento das intenções simples. Husserl afirmou, contudo, que “não apenas é possível intencionar um estado de coisas, mas ele também pode ser dado intuitivamente e experimentado por meio daí como verdadeiro”¹⁸⁵. A intuição categorial pode iniciar-se com uma intuição sensível, porém dar-se-á na ligação e unidade que se manifestam por meio da percepção, mas que vão além dela¹⁸⁶. Disso decorre um conceito relevante na fenomenologia de Husserl: o essencialismo. O essencialismo, a partir de nosso autor, é essa busca pelo *ideos* tendo

¹⁷⁹ Sobre a gradação do preenchimento, conferir HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 60. Destaca-se em HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 60: “O mesmo se dá no caso da multiplicidade das percepções que pertencem à mesma coisa externa. Os ganhos e perdas se equilibram a cada passo, o novo ato é mais rico em recheio, quanto a certas determinações, devendo por isso mesmo ser menos cheio quanto a outras. Por outro lado, podemos dizer que a síntese global das afigurações ou percepções sucessivas, se comparada a um ato isolado que faz parte de uma tal sucessão, representa um acréscimo de riqueza cognitiva”.

¹⁸⁰ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 53.

¹⁸¹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 53.

¹⁸² ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 54.

¹⁸³ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 54.

¹⁸⁴ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 54.

¹⁸⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 55.

¹⁸⁶ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 55.

como ponto de partida os objetos individuais. “Husserl afirma que podemos experimentar objetos ideais ou categoriais, e ele argumenta até mesmo em favor de que nós podemos alcançar uma intelecção pertinente ou *eidética* da essência”¹⁸⁷.

Para entender esse processo intelectual, faz-se necessário apresentar uma distinção importante que Husserl assim a fez. Para ele, há duas diferenças importantes quanto à ontologia: a ontologia formal e a ontologia material. A ontologia formal é aquela que se debruça não nas diferenças e individuações dos objetos, mas em aspectos universais, gerais, ou ainda, é “aquilo que vale incondicionalmente para todo e qualquer objeto em geral”¹⁸⁸. A ontologia material busca-se a estrutura essencial por meio da individuação de uma região ontológica ou de um tipo de objetos. Em outras palavras, “busca determinar aquilo que vale com necessidade para todo e qualquer objeto dessa região”¹⁸⁹. Com isso, pode-se, pela intencionalidade da consciência, ter atos que intencionam não somente a realidade como também a idealidade. Porém, qual a metodologia indicada para realizar essa busca *eidética* da essência ou a assim chamada de visão das essências? A metodologia é a que Husserl denominou de redução *eidética*, a qual se obtém com o método das variações¹⁹⁰. Imaginar é variar diferentes elementos do objeto, chegando a propriedades que não podem ser substituídas sem eliminar a essência própria do objeto. Segundo Husserl, pode-se chegar a uma intuição da essência estabelecendo o horizonte dentro do qual o objeto pode variar sem perder sua identidade como um algo de um certo tipo. Assim, chega-se às estruturas invariantes que constituem sua essência. Conforme afirmou Husserl:

[...] posso alcançar uma intelecção da essência, uma *visão da essência*, caso consiga determinar por meio de uma variação eidética o campo de jogo, no interior do qual o objeto pode se alterar, sem perder sua identidade essencial como um objeto desse tipo determinado. Nesse caso, conseguirei descobrir a estruturas invariantes, que constituem a essência do objeto.¹⁹¹

¹⁸⁷ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 56.

¹⁸⁸ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 57.

¹⁸⁹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 57.

¹⁹⁰ ALES BELLO, A. *Edmund Husserl*, p. 19: “A primeira redução é, portanto, portanto, segundo Husserl, a de colocar entre parênteses tudo o que atrapalha a evidência do que é essencial, por isso cada ‘coisa’ material, intelectual, espiritual, tem uma essência sua que se oferece à visão, à captação da intuição intelectual. Certamente, as coisas do mundo físico não se oferecem imediatamente a tal intuição em sua totalidade, porque são captadas por desdobramentos, ora de um lado, ora de outro, e, portanto, é necessário proceder por aproximação, mas isso não significa que não podem ser compreendidas. A visão adequada ou não adequada, no entanto, pode ser transformada num ver ‘eidético’, que é o que se oferece por meio da intuição”.

¹⁹¹ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 58.

Colocando a apreensão dos fenômenos entre parênteses, o verdadeiro regresso às coisas dar-se-á por uma epistemologia descritiva das experiências, ou seja, o acesso ao objeto faz parte do ser mesmo do objeto¹⁹². Assim sendo, a postura relacional intuitiva dos atos da subjetividade com essa objetividade denomina-se vivências intencionais. Esses atos vividos revelam, portanto, a presença intuitiva dos objetos. Não se trata mais de fazer filosofia pelas regras da lógica da contemplação, de um *a priori* racional, mas das regras lógicas da intuição, das significações. Trata-se, portanto, de fazer filosofia pela base dos fenômenos que se manifestam na interação, na intenção entre sujeito-objeto na ordem da experiência, do evento.

Portanto, como se viu em “Investigações Lógicas”, a intencionalidade foi definida como o direcionamento da consciência para algo enquanto algo. A consciência refere-se sempre a seu objeto intencional enquanto algo. Para Husserl, esse objeto intencional é o objeto real da consciência. Zahavi acrescentou que não há uma perspectiva metafísica com relação a essa realidade do objeto intencional, isto é, “[...] não significa, que o objeto existe independentemente da consciência. Trata-se pura e simplesmente de uma caracterização descritiva: o objeto é dado intuitivamente como corporalmente presente”¹⁹³.

De acordo com Zahavi, a posição fenomenológica de Husserl é neutra com relação ao objeto intencional¹⁹⁴. A sua existência do objeto intencional é irrelevante, posto que ele se preocupa com a descrição dos atos da consciência. Esse posicionamento de Husserl gerou problemas interpretativos ao vinculá-lo enquanto idealista ou enquanto

¹⁹² HUSSERL, *Investigações Lógicas*, p. 111: “A flexão que dá a forma, o ser na função atributiva e predicativa, não se preenche, dissemos, em nenhuma percepção. Lembramo-nos aqui da proposição kantiana: o ser não é um predicado real. [...] Posso ver a cor, mas não o ser-colorido. Posso sentir a maciez, mas não o ser-macio. Podemos ouvir o som, mas não o ser-sonoro. O ser não é nada dentro do objeto, nenhuma de suas partes, nenhum momento a ele inerente, nenhuma qualidade ou intensidade, como também nenhuma figura, nem absolutamente nenhuma forma interna, nenhuma característica constitutiva, como quer que seja concebida. Mas o ser também não é nada de aderente ao objeto, assim como não é uma característica real interna, não é também uma característica real externa e por isso não é absolutamente nenhuma “característica”, no sentido de uma característica real. Pois o ser também não diz respeito às formas concretas de unidade que ligam objetos em objetos mais abrangentes, cores em figuras coloridas, sons em harmonias, coisas em coisas ou ordens de coisas mais abrangentes (jardim, rua, mundo exterior fenomenal). Nessas formas concretas de unidade fundamentam-se as características externas dos objetos, a direita e a esquerda, o alto e o baixo, o barulhento e o silencioso, etc., e entre elas não se encontra, naturalmente, nada que se assemelhe ao é.

¹⁹³ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 59.

¹⁹⁴ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 60. Com referência à questão da neutralidade metafísica das Investigações Lógicas e seu contexto, ver em PARKER, R. K. B. (ed.). *The Idealism-Realism. Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*. New York; London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2021.

realista. Contudo, Husserl promoveu a virada transcendental de sua fenomenologia a fim de corrigir alguns equívocos de sua posição em “Investigações Lógicas”. O fato é que Husserl entendia que “a consciência de algo não consiste apenas em ser afetado pelo objeto respectivo. Ao contrário, o objeto só é para nós um objeto por conta de nossa própria realização doadora de sentido”¹⁹⁵.

Em suma, o entendimento de Zahavi expôs que Husserl não poderia ser considerado pertencente nem ao realismo, nem ao idealismo¹⁹⁶. Em “Investigações Lógicas”, Husserl interpretou a fenomenologia enquanto descrição dos fenômenos da consciência, distanciando-se das compreensões metafísicas. Não poderia ser considerado um idealista em sua fenomenologia transcendental ao inclinar-se para um abandono da neutralidade metafísica, pois não se tratava de regressar às representações e distanciar-se da realidade efetiva e real. Zahavi expôs, portanto, que a neutralidade do conceito de intencionalidade em Husserl é justamente uma resposta frente a essas duas visões interpretativas quanto à intencionalidade da consciência¹⁹⁷.

2.4 O CÍRCULO DE GÖTTINGEN E O DESENVOLVIMENTO DA FENOMENOLOGIA

As influências do pensamento de Husserl formaram, nos primórdios da fenomenologia, o importante Círculo de Munique e de Göttingen. Esses círculos eram compostos, segundo Salice, por autores proeminente, tais como Conrad Martius, Daubert, Gallinger, Geiger, Ingarden, Leyendecker, Linke, Pfänder, Reinach, Ritzel, Schapp, Stavenhagen e Stein. Todos eles foram influenciados por muitos pensadores, dentre eles, Brentano e, sobremaneira, Husserl¹⁹⁸.

¹⁹⁵ ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 62.

¹⁹⁶ Para uma interpretação realista, ver SMITH, B. Realistic Phenomenology. In: EMBREE, L. (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*. New York; London: Springer Dordrecht Heidelberg, 1997, p. 586-590. Considerar tal interpretação em PORTA, M.A.G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

¹⁹⁷ Constata-se tal argumento nos termos expostos em SOKOLOWSKI apud ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, p. 62: “Se o sujeito ‘inventasse’ o sentido e os objetos, na medida em que ele os constitui, então seus conteúdos precisariam poder ser explicados pelo sujeito. Esse não é o caso; os conteúdos são simplesmente dados como um fato e não como algo essencialmente derivável do sujeito e de suas funções. Por isso, o sujeito não provoca nem inventa nenhum sentido e nenhum objeto. Ele apenas permite que eles apareçam. Ele é sua condição, e não sua causa. Essa é a razão pela qual a doutrina husserliana da constituição não deveria ser interpretada de uma maneira exageradamente idealista”.

¹⁹⁸ Conferir em SALICE, A. The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Nov. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/phenomenology-mg>. Acesso em: 15 set. 2022.

O objetivo central desses círculos de pensadores era o comum interesse para com o tema da intencionalidade. Não obstante ao interesse comum quanto ao tema, o conteúdo filosófico também era comum, a saber, “vários membros dos círculos de Munique e Göttingen afirmaram que existem tipos radicalmente diferentes de intencionalidade (e, por extensão, de atos intencionais), que não podem ser reduzidos a um gênero unitário”¹⁹⁹.

Importa destacar que os pensadores que compunham esses círculos assumiram que “[...] objetos e fatos existem independentemente das crenças, estados mentais ou esquemas conceituais de qualquer pessoa, e que eles instanciam propriedades essenciais”²⁰⁰. Os estudos posteriormente desenvolvidos nesses ambientes acadêmicos, com relação às obras de Husserl, foram dedicados a dois conceitos relevantes, conforme comprovar-se-á no próximo capítulo: aos objetos e aos estados de coisas²⁰¹.

O círculo de Munique foi formado por volta de 1895. Liderado por Lipps, esse círculo promoveu discussões e produções que corroboraram na distinção entre a filosofia e a psicologia²⁰². Um de seus integrantes, Daubert foi o responsável por realizar as primeiras discussões das “Investigações Lógicas” no Círculo de Munique e, além disso, encontrou-se com Husserl, em 1903, em Göttingen. Anos mais tarde, em 1905, Daubert e Reinach participaram das aulas de Husserl em Göttingen, o que fez com que muitos outros pensadores deixassem Munique e se dirigissem para Göttingen. Ora, “Göttingen tornou-se assim o lar de uma grande comunidade de jovens fenomenólogos”, dentre ele, Héring²⁰³.

¹⁹⁹ SALICE, *The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles*, não paginado: “Several members of the Munich and Göttingen circles claimed that there are radically different kinds of intentionality (and, by extension, of intentional acts), which cannot be reduced to a unitary genus.”

²⁰⁰ SALICE, *The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles*, não paginado: “objects and facts exist independently of anyone’s beliefs, mental states or conceptual schemes, and that they instantiate essential properties.”

²⁰¹ SALICE, *The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles*, não paginado.

²⁰² SALICE, *The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles*, não paginado: “Na virada do século XX, a relação entre filosofia e psicologia era um tema de intenso debate em vários meios acadêmicos. Entre outras questões, esse debate dizia respeito se a psicologia deveria ser entendida como uma disciplina filosófica ou, ao contrário, se a filosofia deveria ser fundamentada na psicologia. [...] O psicologismo não foi incontestável, como veremos: embora o campo anti-psicologista abarque diferentes visões sobre como os conceitos lógicos, éticos e metafísicos devem ser definidos positivamente, todos esses pontos de vista concordaram com a percepção negativa de que lógica, ética e metafísica não dependem da psicologia.” (“At the turn of the twentieth century, the relation between philosophy and psychology was a topic of intense debate in various academic circles. Among other issues, this debate concerned whether psychology should be understood as a philosophical discipline or, the other way around, whether philosophy should be grounded in psychology. [...] Psychologism was not uncontested, as we will see: although the anti-psychologist camp encompassed different views as to how logical, ethical, and metaphysical concepts have to be positively defined, these views all agreed on the negative insight that logic, ethics, and metaphysics do not depend on psychology.”)

²⁰³ SALICE, *The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles*, não paginado: “Göttingen became thus home to a large community of young phenomenologists.”

No círculo de Göttingen, o pensamento filosófico de Husserl foi amplamente discutido e aprofundado²⁰⁴. Das amplas discussões feitas, o que se refere a Héring e, por conseguinte, a outros filósofos que também deram sequência ao pensamento de Husserl, circunscreveu-se nos estudos da teoria das essências. As discussões e aprofundamentos da teoria de Husserl versaram sobre a distinção entre ato de significar e apresentações, atos cognitivos e atitudes doxásticas, afetivas ou conativas²⁰⁵. No que toca aos conceitos desenvolvidos por Héring enquanto aluno de Husserl, faz-se importante mencionar alguns pontos que foram aprendidos e aplicados em teorias específicas desenvolvidas pelos fenomenólogos desses círculos.

Antes de explicitar esses pontos conceituais, um pressuposto foi apresentado, relevantemente, por Salice com relação aos círculos fenomenológicos iniciais. Nesse processo de recepção e entendimento dos primeiros escritos de Husserl, houve divergências e posicionamentos contrários à concepção idealista transcendental de Husserl. De acordo com Salice,

[...] as *Idéias* provocavam o que poderia ser visto como uma reação de imagem espelhada, pois oferecia aos jovens fenomenólogos a oportunidade de renovar seu compromisso com uma forma robusta de realismo metafísico, o que foi percebido como incompatível com o idealismo transcendental de Husserl. A realidade, afirmava-se, existe independentemente da subjetividade (quer esta seja pretendida empiricamente ou transcendentalmente). O choque entre essas duas abordagens diferentes da fenomenologia foi rotulado de ‘a controvérsia

²⁰⁴ SALICE, The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, não paginado: “Husserl dedicou grandes esforços especialmente no primeiro volume da LI (*Prolegômenos à Lógica Pura*) para mostrar que as leis da lógica e da ontologia não são psicológicas. Os atos mentais são intencionais, ou seja, são direcionados a objetos e fatos que transcendem a mente: esses objetos e fatos não são meros conteúdos da consciência e, portanto, possuem uma estrutura própria, que é regulada por leis próprias. Os primeiros fenomenólogos pensavam que essa ideia fornecia a base sistemática para o que poderia ser qualificado como uma abordagem “objetivista” dos problemas filosóficos”. (“Husserl devoted extensive efforts especially in the first volume of the LI (the Prolegomena to Pure Logic) to show that the laws of logic and ontology are not psychological. Mental acts are intentional, i.e., they are directed towards objects and facts that transcend the mind: these objects and facts are not mere contents of consciousness and, thus, have a structure of their own, which is regulated by laws of their own. Early phenomenologists thought this idea provided the systematic basis for what could be qualified as an “objectivist” approach to philosophical problems”). Conferir para aprofundamentos em DUBOIS, J.. *Judgment and Sachverhal: An Introduction to Adolf Reinach’s Phenomenological Realism*. Dordrecht, Netherland: Springer, 1995.; FRÉCHETTE, G. Daubert et les limites de la phénoménologie : Étude sur le done et l’évidence. *Philosophiques*. v. 28, n. 2, 2001, p. 303-326. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/FRCDEL>. Acesso em: 14 jan. 2023.

²⁰⁵ Verificar em SALICE, A. Practical Intentionality: From Brentano to the Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles. In: ZAHAVI, D. *The Oxford handbook of history of phenomenology*. United Kingdom: Oxford University Press, 2018, p. 604-622; MONTICELLI, R de. Personal Identity and Depth of the Person: Husserl and the Phenomenological Circles of Munich and Göttingen. In: TYMIENIECKA, AT. (ed.) *Phenomenology World-Wide*. Analecta Husserliana, vol 80. Dordrecht: Springer, 2002, p. 61-74.

realismo-idealismo' [...] e acabou sendo um episódio decisivo na história do movimento fenomenológico.²⁰⁶

A partir desse fator, as concepções e entendimentos dos fenomenólogos apontarão para continuidades e descontinuidades com o pensamento de Husserl. Com esse preâmbulo, segue-se então a apresentação de alguns pontos relevantes das pesquisas desenvolvidas, conforme dito acima.

Salice apresentou a consistente argumentação de Reinach para explicitar a distinção e compreensões desenvolvidas, na nascente fenomenologia, entre apresentação e os atos de significar (*Meinen*). Vale mencionar que a tese de Reinach foi de que os conteúdos intuitivos somente se dão nas apresentações e não nos atos de significar, posição mais aproximativa de Brentano e, por conseguinte, mais divergente de Husserl²⁰⁷.

Inseridos nessa relação entre atos de significação e apresentações, o primeiro ponto que se quer evidenciar é o relevante movimento ativo no acolhimento das

²⁰⁶ SALICE, The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, não paginado: “[...] the *Ideas* provoked what could be seen as a mirror image reaction, for it provided young phenomenologists with an opportunity to renew their commitment to a robust form of metaphysical realism, which was perceived as incompatible with Husserl’s transcendental idealism. Reality, it was claimed, exists independently of subjectivity (whether this is intended empirically or transcendently). The clash between these two different approaches to phenomenology has been labeled “the realism-idealism controversy [...] and turned out to be a decisive episode in the history of the phenomenological movement”.

²⁰⁷ SALICE, The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, não paginado: “Segundo Reinach, há uma série de propriedades que caracterizam os atos de significação, mas não a de apresentação [...]. Uma das mais importantes é a seguinte: embora as apresentações não sejam linguísticas (1911a, 104), significar algo é um ato linguístico, pois sempre carrega o que Reinach chama de ‘roupagem linguística’. Isso conduz à ideia de que, enquanto as apresentações são definidas em termos de experiências que dão acesso intuitivo ao objeto, os atos de significado são ‘cegos’ [...]: se alguém quer dizer um objeto, nenhum aspecto intuitivo do objeto se torna presente simplesmente pelo fato desse objeto ter sido significado. Isso faz com que os atos de significado não se estendam no tempo ou mesmo ‘temporalmente pontuais’. Ao contrário, os objetos das apresentações estão intuitivamente presentes, ou seja, ficam “à frente” do sujeito como na percepção, na imaginação, na presentificação etc., e, portanto, podem se estender no tempo [...] Em outras palavras, atos de significado, na medida em que são essencialmente ‘cegos’, simplesmente não podem ter conteúdo intuitivo. Embora tais conteúdos, por vezes, possam ‘acompanhar’ atos de significação, eles operam como meros acessórios para [...] Assim, conteúdos intuitivos não estão e não podem estar presentes em atos de significação e, se esses atos tivessem tais conteúdos, eles não seriam qualificados como atos de significação, mas como apresentações”. (“According to Reinach, there are a number of properties that characterize acts of meaning, but not that of presenting [...]. One of the most important is the following: whilst presentations are not linguistic [...], meaning something is a linguistic act, for it always bears what Reinach calls ‘linguistic clothing’. This is conducive to the idea that, whereas presentations are defined in terms of experiences that give intuitive access to the object, meaning acts are ‘blind’ [...]: if one means an object, no intuitive aspect of the object becomes present simply due to the fact of this object having been meant. That makes meaning acts non-extended in time or even ‘temporally punctual’. By contrast, the objects of presentations are intuitively present, i.e., they stay ‘in front of’ the subject as in perception, imagination, presentification, etc., and therefore can stretch in time. [...] Put differently, meaning acts, insofar as they are essentially ‘blind’, simply cannot have intuitive content. Although such contents, sometimes, can ‘accompany’ meaning acts, they operate as mere accessories for [...] Thus, intuitive contents are not and cannot be present in meaning acts and, if these acts did have such contents, they would not qualify as meaning acts, but as presentations”).

manifestações do objeto. Salice afirmou que, na compreensão das apresentações pelos fenomenólogos dos Círculos, esse movimento de recepção implicava, por sua vez, numa forma ativa, ou seja, de “[...] *adotar uma atitude* (uma posição ou postura, *Stellungnahme*) em relação àquele objeto”²⁰⁸. Mais ainda, segundo alguns fenomenólogos, “[...] baseado nas cognições de uma pessoa, uma matéria pode formar atitudes de natureza doxástica, afetiva ou conativa”²⁰⁹. Dito de outro modo, “[...] se você acredita que *p*, sente uma certa emoção sobre *p*, ou quer *p*, você se coloca sob a demanda racional de fornecer razões para suas atitudes”²¹⁰. Essa “tomada de posição” ou “atitude” frente ao objeto intencional aparecerá na obra “Fenomenologia e filosofia religiosa” de Héring²¹¹. Vinculado a esse conceito, aparecerá o importante conceito de estado de coisas (*Sachverhalt*) aplicado com relação à experiência religiosa.

Além desses conceitos, nas discussões desses Círculos, tratou-se do essencialismo. Héring tomou a noção de Husserl da visão das essências, aplicando-a para compreensão da experiência religiosa e de seu objeto. Todavia, Salice apresentou uma ambiguidade presente nas discussões desse movimento sobre o conceito de essência (*Wessen*). Sowa argumentou também sobre as essências em Husserl e a má compreensão do termo. Apontou que até Husserl reconheceu que esse termo “cheirava a irracionalismo e esoterismo” frente ao seu desejo de sua ciência rigorosa como a fenomenologia²¹². Salice explicou que o primeiro entendimento sobre esse conceito exprimia aquilo que faz com que o objeto seja aquilo que ele é, o conceito advindo da tradição filosófica. O segundo entendimento é aquele que Héring usou e denominou de essencialidade (*Wesenheit*), ou seja, as essências implicam uma necessidade. Por exemplo, “a essência da promessa, cor, movimento ou tom fundamenta os fatos necessários que as promessas geram reivindicações e obrigações, que as cores têm extensão, que os movimentos têm

²⁰⁸ SALICE, The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, não paginado: “[...] *adopt an attitude* (a position or a stance, *Stellungnahme*) towards that object”.

²⁰⁹ SALICE, The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, não paginado: “[...] based on one’s cognitions, a subject can form attitudes of a doxastic, affective, or conative nature”.

²¹⁰ SALICE, The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, não paginado: “[...] if you believe that *p*, feel a certain emotion about *p*, or want that *p*, you put yourself under the rational demand of providing reasons for your attitudes”.

²¹¹ HÉRING, J. *Phénoménologie et Philosophie religieuse*. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse. Strasbourg: Imprimerie Alsacienne, 1925.

²¹² SOWA, R. Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl’s Descriptive Eidetics. In: HOPKINS, B.; CROWELL, S. (Ed.) *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. VII. New York: Routledge, 2007, p. 77-108. A parte supracitada consta em SOWA, R. Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl’s Descriptive Eidetics, p. 78: “[...] smelled of irrationalism and esotericism”.

velocidade, que os tons têm altura e intensidade etc.”²¹³. Esse segundo modo de entender o conceito que será adotado por Héring ao tratar da essência do fenômeno religioso.

Dentre os inúmeros conceitos, discussões e pesquisas acadêmicas realizadas nos Círculos de Munique e Göttingen, o que se constata nessas considerações históricas e filosóficas feitas é a aplicação desses conceitos fenomenológicos em áreas diversas como a lógica, a ética, o direito e, inclusive, a religião. Assim sendo, embora pouco conhecido, esses Círculos proporcionaram o aprofundamento da nascente fenomenologia em diversos espaços acadêmicos, sobretudo, na futura relação entre fenomenologia e teologia com diversos pensadores, incluindo Héring em, específico.

²¹³ SALICE, The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, não paginado: “[...] the essence of promise, color, movement, or tone grounds the necessary facts that promises generate claims and obligations, that colors have extension, that movements have velocity, that tones have pitch and intensity etc.

CAPÍTULO III – A FILOSOFIA RELIGIOSA EM JEAN HÉRING

Neste terceiro capítulo será abordado a restauração da filosofia religiosa a partir da aplicação dos princípios e conceitos da fenomenologia apresentados por Jean Héring. Aluno de Husserl, Héring aplicou os princípios da filosofia de seu mestre no tratamento acerca da experiência religiosa em vista de purificá-la de doutrinas filosóficas que se impuseram sobre ela, distorcendo-a de seus objetivos. Além disso, o teólogo alsaciano foi um dos responsáveis por apresentar aos estudiosos de língua francesa esses princípios fenomenológicos e por influenciar grandes pensadores como, por exemplo, E. Levinas. Por fim, esse movimento de aplicação dos princípios e conceitos da fenomenologia verificou-se ademais em outros campos do saber humano tais como na psicologia, na arte, na história entre outras.

A fundamentação filosófica apresentada por Héring organizou-se em três pontos, os quais foram expressos nos três capítulos da sua obra mais importante, intitulada “Fenomenologia e filosofia religiosa”. O primeiro ponto referiu-se ao pensamento de que a filosofia religiosa não pode ser fundamentada pela história, pela sociologia e pela psicologia. Ela possui uma fundamentação específica, a qual a fenomenologia seria capaz de pôr em relevo. Por conseguinte, o segundo ponto foi a compreensão sobre os conceitos de fenomenologia e sua tomada de posição quanto às nuances e compreensões diversas dos ensinamentos de Husserl. A posição de Héring, como ver-se-á, será por um realismo descritivo e uma contraposição ao intelectualismo de Husserl. Por fim, o terceiro ponto foi a expressa concepção da filosofia religiosa feita por Héring, que é antirreducionista, ou seja, não se pode reduzi-la a qualquer outra área do saber. A experiência religiosa possui um objeto no qual manifesta-se de modo *sui generis* à consciência. É pela experiência rica em valor que se revela um objeto no qual não se pode reduzi-lo a nenhum outro ou explicitá-lo por outra ciência que não a filosofia religiosa, na qual a fenomenologia trará à tona. Em outras palavras, pelo conceito de vivência formulado por Husserl, Héring afirmou ser possível individuar tal vivência religiosa, a qual se tornaria irreduzível a outras vivências, delimitando o campo da experiência religiosa em questão e fazendo emergir o objeto intencional dessa experiência em vista de descrever os modos de aparição desse objeto intencional chamado Deus.

Desse modo, quer-se apresentar as relevantes contribuições desse autor e de seu pensamento filosófico tanto para o campo fenomenológico quanto para a religião a fim de possibilitar uma apropriação histórica de sua importância nas pesquisas que a

antecederam e que se seguiram sobre esses dois campos, a religião e a fenomenologia especialmente na França.

3.1 O CONTEXTO HISTÓRICO DA RECEPÇÃO DA INTENCIONALIDADE EM JEAN HÉRING

Héring foi um dos alunos de Husserl que compunham o Círculo de Göttingen. Sua relação com Husserl foi intensificada pelas inúmeras visitas e convites para realização de conferências. Todavia, essa relação foi evidenciada mais fortemente pelos trabalhos acadêmicos desenvolvidos por Héring. Tão grande foi sua relevância enquanto seguidor dos ensinamentos de Husserl que o próprio mestre solicitava traduções das suas conferências para a língua francesa para que assim pudessem conhecer o pensamento dele, assim como a própria fenomenologia²¹⁴. Portanto, Héring foi reconhecido pelo próprio mestre como um daqueles que compreenderam e traduziram mais adequadamente seu pensamento.

Faz-se importante destacar nesse ambiente fenomenológico nascente, a relação que Héring desenvolveu com M. Scheler no Círculo de Göttingen. Mais ainda, a partir do pensamento fenomenológico de Scheler, Héring “[...] foi também um dos primeiros a avaliar criticamente a aplicação de métodos fenomenológicos à filosofia religiosa e filosofia da religião”²¹⁵. Essa avaliação crítica de nosso autor será a base na qual foi construída a obra supracitada.

Com relação à aplicação da fenomenologia na compreensão do fenômeno religioso, Héring aproveitou as reflexões produzidas por Schleiermacher para destacar a importância da fenomenologia nesse campo. Conforme afirmou Dupont, o filósofo alsaciano considerava que a fenomenologia poderia melhorar o que fora iniciado por Schleiermacher. “Schleiermacher reconheceu que a única maneira de falar significativamente sobre os objetos da religião é colocar-se dentro da consciência religiosa”²¹⁶. Mesmo que as interpretações equivocadas dessa teoria fizeram com que a filosofia religiosa caísse no psicologismo ao separá-la da filosofia da religião, “a

²¹⁴ Sobre a participação no Círculo de Göttingen e a relevância histórica de Héring, verificar em DUPONT, C. Y., *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*. New York; London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2014, p. 218-220.

²¹⁵ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 229: “He was also one of the first to critically evaluate the application of phenomenological methods to religious philosophy and philosophy of religion”.

²¹⁶ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 229: “Schleiermacher recognized that the only way to talk meaningfully about the objects of religion is to place oneself inside the religious consciousness”.

fenomenologia, na opinião de Héring, pode completar a revolução de Schleiermacher, porque sua metodologia rigorosa de análise intencional e essencial é mais adequada à tarefa”²¹⁷.

Em adição à relação entre fenomenologia e filosofia religiosa, Dupont apresentou uma interpretação interessante da fenomenologia para com a tradição filosófica desde o pensamento de Héring. Pode-se compreender a fenomenologia, afirmou ele, “[...] não apenas com referência à filosofia e à teologia modernas, mas também no contexto das formas tradicionais de filosofia, especialmente o aristotelismo e o agostinianismo”²¹⁸. Mas de que maneira se dão tais relações com essas duas correntes filosóficas em específico?

A relação estabelecida com o aristotelismo foi constituída de modo mais metodológico do que de conteúdo. Conforme defendeu Dupont, evidenciou-se tal relação com Aristóteles pela forma como Héring entendia o campo científico, por exemplo. Embora nunca tenha explicitamente dito que se utilizava da visão aristotélica de ciência, ele a tomava. Esse entendimento implicou no modo como compreendeu o princípio intuicionista que se verá mais adiante, posto que esse princípio não deveria ser tratado como um método, pois cada ciência teria seu método específico. Um outro exemplo dado por Dupont, nessa perspectiva metodológica, deu-se quando “[...] Héring compara a redução eidética de Husserl ao método escolástico da ‘abstração precisa’ (*abstraction précise*)”²¹⁹.

²¹⁷ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 230: “Phenomenology, in Hering’s opinion, can complete Schleiermacher’s revolution because its rigorous methodology of intentional and essential analysis is better suited to the task”.

²¹⁸ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 230: “[...] not only with reference to modern philosophy and theology, but also against the background of traditional forms of philosophy, especially Aristotelianism and Augustinianism”.

²¹⁹ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 230: “[...] Hering compares Husserl’s eidetic reduction to the scholastic method of ‘precise abstraction’ (*abstraction précise*)”. Tem-se aqui uma relação com a teoria de Peirce e Wittgenstein. CHAUVIRÉ, C.. Indexicalité et assertion chez Peirce. In : MARTHELOT, P. (dir.). *S’orienter dans le langage : l’indexicalité*. Nouvelle édition. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 129-141, note 1. Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/344>. Acesso em: 17 jan. 2023: “Um estado de coisas é uma parte constituinte abstrata da realidade, de tal natureza que requer uma proposição para representá-la. Existe apenas um estado de coisas individual, ou completamente determinado, que é a realidade tomada em sua totalidade. Um fato é um estado de coisas tão precisamente abstrato que pode ser completamente representado por uma proposição simples” (5.549). Por ‘precisamente abstrato’, é preciso entender que o estado de coisas é resultado de um trabalho de “precisa abstração” realizado sobre o real. A abstração precisa é um dos dois modos de abstração distinguidos por Peirce, sendo o outro a abstração hipostática. Cf. E. Bourdieu, “Uma conjectura para encontrar a resposta ao enigma: a concepção peirciana das categorias”, *Philosophie*, 58, 1998, p. 16). (“Un état de choses est une partie constituante abstraite de la réalité, d’une nature telle qu’il faut une proposition pour le représenter. Il n’y a qu’un état de choses individuel, ou complètement déterminé, c’est la réalité prise dans sa totalité. Un fait est un état de choses si précisément abstrait qu’il peut être complètement représenté par

Por sua vez, a relação com o agostinianismo encontrou um acento maior dada à aproximação com o pensamento de Scheler, conforme argumentou Dupont. “A discussão de Héring sobre o papel do princípio intuicionista da fenomenologia na filosofia religiosa enfatiza o imediatismo do conhecimento intuitivo”²²⁰. Além desse princípio intuicionista, defendeu Dupont que Héring associou-se mais a Scheler do que ao próprio mestre quando retomou a tese sobre as essências-valor, assumindo uma posição mais platônica que aristotélica²²¹.

Com essas duas correntes, Dupont levantou a questão se a aproximação à tese de Scheler aconteceu pela vertente protestante de Héring e, por sua vez, contrária ao aristotelismo católico. Essa questão é respondida negativamente por Dupont, porque, primeiramente, “Agostinho pertence tanto aos católicos romanos quanto aos luteranos alemães”²²². Segundo, porque “seria prematuro concluir que elementos agostinianos são incompatíveis com elementos aristotélicos em uma filosofia religiosa fenomenológica simplesmente porque nem Scheler nem Héring explicitamente tentam ligá-los”²²³.

Depois desse olhar relacional entre a fenomenologia e as duas grandes correntes da tradição filosófica, volta-se o olhar para o horizonte, ou seja, para a maneira profundamente relevante que a fenomenologia se desenvolveu na França. Esse desenvolvimento decorreu em grande medida graças à interpretação e às traduções da fenomenologia de Husserl por meio dos escritos de Héring. Para além disso, embora de maneira pouco segura quanto à natureza dessa relação, mas o que não retira o peso da sua influência, foi a proximidade entre Héring e Levinas. Segundo Dupont, Héring foi o grande responsável e incentivador de que Levinas fosse estudar diretamente com Husserl

une proposition simple ” (5.549). Par “ précisément abstrait ”, il faut entendre que l’état de choses est le résultat d’un travail d’ “ abstraction précise ” effectué sur le réel. L’abstraction précise est un des deux modes d’abstraction distingués par Peirce, l’autre étant l’abstraction hypostatique. Cf. E. Bourdieu, “ Une conjecture pour trouver le mot de l’énigme : la conception peircéenne des catégories ”, *Philosophie*, 58, 1998, p. 16).

²²⁰ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 230: “Hering’s discussion of the role of the intuitionist principle of phenomenology in religious philosophy stresses the immediacy of intuitional knowledge”.

²²¹ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 231.

²²² DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 231: “Augustine belongs as much to Roman Catholics as German Lutherans”.

²²³ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 231: “It would be premature to conclude that Augustinian elements are incompatible with Aristotelian elements in a phenomenological religious philosophy simply because neither Scheler nor Hering explicitly tries to link them”.

na Alemanha e colaborou na compreensão adequada da fenomenologia, bem como do progresso da sua filosofia fenomenológica²²⁴.

Vale ressaltar as implicações filosóficas da recepção do conceito de intencionalidade da consciência, assunto inicialmente tratado no final do capítulo segundo. Como é sabido, as múltiplas interpretações desse conceito desdobraram-se nas perspectivas idealistas ou realistas. Quanto à interpretação do conceito de intencionalidade da consciência em Héring, ver-se-á a seguir de maneira mais detalhada e ordenadamente. De antemão, Héring optou por uma compreensão realista da consciência, a qual ele denominou de realismo descritivo. Em acréscimo, a postura de Levinas caminhou na mesma vertente, mas de modo distinto. Argumentou Dupont que “enquanto Levinas afirmaria a existência apodítica da consciência com base em sua intencionalidade intrínseca, Héring considera o princípio da intencionalidade como sustentando, antes, a existência primordial das essências”²²⁵. Além disso, destaca-se que o adjetivo “descritivo” para o realismo de Héring assume uma perspectiva mais próxima de Brentano no entendimento do conceito de intencionalidade. Pode-se evidenciar, assim, a conexão histórica acima citada entre a fenomenologia e as duas correntes da tradição filosófica, pois, como se viu, Brentano era um fiel admirador e seguidor da filosofia de Aristóteles.

Em suma, o que se quer pôr em relevo é a importância do trabalho de Héring para a fenomenologia, assim como mostrar sua posição filosófica tomada sobre a questão da intencionalidade da consciência. Outrossim, verificar como essa questão tornou-se relevante para a filosofia de Héring no estudo da experiência religiosa numa perspectiva fenomenológica. Dito de outra maneira, a questão da intencionalidade é o fio condutor para constatação do itinerário filosófico traçado por Héring em sua fenomenologia e nos desdobramentos conceituais para o campo da filosofia religiosa advindas do primeiro Husserl, um pensador mais próximo aos ensinamentos de seu mestre, Brentano.

3.2 ANÁLISE HISTÓRICO-FILOSÓFICA DA RELIGIÃO EM JEAN HÉRING

²²⁴ DUPONT, C. Y. Jean Héring and the Introduction of Husserl’s Phenomenology to France. *STUDIA PHENOMENOLOGICA*, XV, 2015, p. 129–153. Nesse artigo, pode-se verificar também a relação tensa entre Héring e Lev Shestov. Ver MONSEU, N. *Les usages de l’intentionnalité*. Recherches sur la première réception de Husserl en France. Louvain: Peeters, 2005.

²²⁵ DUPONT, C. Y. Jean Héring and the Introduction of Husserl’s Phenomenology to France, p. 137: “Whereas Levinas would assert the apodictic existence of consciousness on the basis of its intrinsic intentionality, Hering regards the principle of intentionality as upholding, rather, the primordial existence of essences”.

Héring, logo no prefácio, já demarcou o objetivo de seu livro. Segundo nosso autor, não se tratou de construir uma análise puramente nova quanto à fenomenologia. Tampouco, tratou-se de desenvolver um olhar somente histórico sobre esse movimento. O desejo de sua exposição era

fazer reviver, por um estudo de crítica filosófica, as profundas intuições dos fenomenólogos que nós acreditamos fecundas e justas, e mostrar – sob nossa própria responsabilidade – as influências essenciais que seus modos de filosofar poderão exercer sobre a filosofia religiosa.²²⁶

Desse modo, Héring introduziu seu entendimento acerca da filosofia religiosa ao construir sua análise a partir do arcabouço filosófico do século XIX, os avanços experimentados e a própria compreensão que se tinha com a filosofia religiosa nesse tempo. Diante de muitas contribuições “[...] dos historiadores, sociólogos, etnógrafos, filólogos, psicólogos”²²⁷, a análise do nosso autor foi crítica para aquilo que fizeram com os saberes adquiridos por essas ciências. Primeiro, não souberam criar construções filosóficas solidamente fundamentadas a partir dessas produções científicas. Segundo, tentaram encaixar, sob o prefixo “Neo”, as discussões que “não tiveram muito sucesso em impor-se à nova geração, que, sem deixar de respeitar os mais velhos que permaneciam jovens, sentia pouca simpatia duradoura por uma juventude que lhes parecia envelhecida antes da idade...”²²⁸. Por fim, as discussões acirradas entre “[...] materialistas e espiritualistas, relativistas e absolutistas, positivistas e críticos, psicólogos e sociólogos”²²⁹ que se voltaram para o planejar e construir – utilizando a metáfora de nosso autor – esses edifícios filosóficos que nunca viram terminados, “[...] acrescentou-se uma luta não menos amarga entre místicos e racionalistas em questões religiosas”²³⁰.

Ora, o que está por detrás dessa visão sobre a modernidade é um problema filosófico a ser resolvido. Por mais que os pensadores modernos tenham encarado as

²²⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. XIII: “[...] faire revivre, par une étude de critique philosophique, les intuitions profondes des phénoménologues que nous croyons fécondes et justes, et de montrer — sous notre propre responsabilité — les influences essentielles que leur manière de philosopher pourra exercer sur la philosophie religieuse”.

²²⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 1: “[...] les historiens, les sociologues, les ethnographes, les philologues, les psychologues”.

²²⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 2: “[...] ils ne réussirent guère à en imposer à la génération nouvelle, qui, sans manquer de respect à l'égard de la vieillesse restée jeune, éprouvait peu de sympathie durable pour une jeunesse qui lui semblait vieillie avant l'âge...”.

²²⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 2: “[...] Matérialistes et Spiritualistes, Relativistes et Absolutistes, Positivistes et Criticistes, Psychologistes et Sociologistes [...]”.

²³⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 2: “[...] s'est ajoutée une lutte non moins âpre entre Mysticistes et Rationalistes en matière religieuse”.

compreensões subjetivistas e antropológicas da teologia moderna, Héring acusou-os de estarem carregados de preconceitos dogmáticos e terem descartado as concepções de Schleiermacher sem uma investigação séria²³¹. A questão filosófica que Héring buscou resolver nesse livro foi, portanto,

se a base metodológica tacitamente reconhecida pela filosofia religiosa do final do século XIX, carrega, sim ou não, em si, um germe de destruição, e qual é, em caso afirmativo, sua natureza. Somente após isso investigaremos, se necessário, as contribuições que a filosofia fenomenológica poderia oferecer aos reconstrutores.²³²

Nesse sentido, o objetivo último de Héring era resgatar o que de fato merecia ser resgatado no que tange à filosofia religiosa frente a esse movimento de inovações e conhecimentos adquiridos por outros campos, os quais interagiram – e ainda hoje constantemente interagem – com as questões religiosas. Além disso, Héring propôs apresentar as contribuições fenomenológicas para reconstruir esse edifício filosófico nesse terreno religioso.

Ainda enquanto preâmbulo, Héring fez uma distinção importante quanto aos termos que utilizou em sua pesquisa. Nas distinções dos termos “filosofia religiosa” e “filosofia da religião”, ele constatou que a “filosofia da religião” entendia-se como o estudo acerca da própria religião. Por sua vez, a filosofia religiosa entendia-se – “[...] além da Filosofia da Religião – todas as propostas que tenham como tema Deus ou o mundo ou o homem ou alguma outra entidade, vista sob a perspectiva de uma religião natural ou positiva”²³³. Em outras palavras, a filosofia da religião seria a base para o edifício da filosofia religiosa²³⁴.

O filósofo alsaciano acrescentou ainda outras três importantes considerações introdutórias com relação à filosofia religiosa. A primeira consideração foi a relação entre a filosofia religiosa e a Dogmática. Essa última, segundo ele, não se vê obrigada a dar razões do conteúdo da fé como a primeira. A segunda consideração deu-se entre a

²³¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 5-6.

²³² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 6: “ si la base méthodologique tacitement reconnue par la philosophie religieuse à l'issue du XIXe siècle, porte, oui ou non, en elle, un germe de destruction, et quelle est, en cas d'affirmative, sa nature. C'est ensuite seulement que nous nous enquerrons, s'il y a lieu, des apports que la philosophie phénoménologique pourrait offrir aux reconstruteurs ”.

²³³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 7: “[...] en plus de la Philosophie de la Religion — l'ensemble des propositions ayant comme thème Dieu ou le monde ou l'homme ou quelque autre entité, vus sous l'angle d'une Religion naturelle ou positive ”.

²³⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 7.

filosofia religiosa e a Teologia Racional. A teologia dessa natureza alicerçou-se sobre “uma série de afirmações filosóficas sobre Deus”²³⁵ e que ela, por si mesma, impede qualquer concorrência de elemento religioso em sua formulação²³⁶. Héring, por fim, apresentou a terceira consideração, na qual expressou seu entendimento sobre a metafísica e a relação com a filosofia religiosa, a saber,

a esta ramificação deve ser associada qualquer afirmação relativa a uma entidade representada como inacessível ao estudo empírico, mas como existente “no presente”. Esta última característica é suficiente para distingui-la da ontologia, que se limita com o estudo do que é possível. É, portanto, provável que muitas teses de Filosofia Religiosa — mas não de Filosofia da Religião — serão de ordem metafísica.²³⁷

Feitas essas considerações, Héring iniciou um processo de análise histórico-filosófica para resolver seu problema filosófico, conforme supracitado. Assim sendo, ele criticou aqueles movimentos filosóficos que isolaram a filosofia religiosa. Dito de outro modo, reduziu-se a teologia em filosofia da religião, encerrando-a como “manifestação da consciência humana”²³⁸. Essa crítica passou, por primeiro, à teologia natural. Héring afirmou que essa corrente epistemológica versou sobre “[...] provar a existência e os principais atributos da Divindade por uma contemplação estética e um estudo teleológico da *Natureza*” por meio das “[...] faculdades da Razão concedidas por Deus à natureza humana”²³⁹. Com isso, o critério de verdade, segundo Héring, era o “*consensus gentium*”, o qual estabelecia a verdade religiosa de modo universal por correlação com o mundo e fazia com que a filosofia tivesse que arduamente explicar, harmonizar a “natureza humana e a esfera transcendente que os cétricos precisavam apenas de negar para fazer todo o edifício desmoronar”²⁴⁰.

²³⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 8: “ d’une série d’affirmations philosophiques concernant Dieu ”.

²³⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 8.

²³⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 8: “ A cette branche doit être rattachée toute affirmation concernant une entité représentée comme inaccessible à l’étude empirique, mais comme existant ‘actuellement’. Ce dernier trait suffit à la distinguer de l’ontologie, qui se contente de l’étude de ce qui est possible. Il est donc à limine vraisemblable que beaucoup de thèses de la Philosophie religieuse — mais non pas de la Philosophie de la Religion — seront d’ordre métaphysique ”.

²³⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 11.

²³⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 8: “[...] prouver l’existence et les principaux attributs de la Divinité par une contemplation esthétique et une étude téléologique de la *Nature* ”. HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 9 “[...] facultés de la Raison accordée par Dieu à la *nature humaine* ”.

²⁴⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 9: “ consensus gentium ”. HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 9: “[...] la nature humaine et la sphère transcendente que les sceptiques n’avaient qu’à nier pour faire écrouler tout le bâtiment ”.

Com relação ao idealismo crítico, Héring apontou o grande prejuízo dessa época para com a religião. Reduziram-na ao campo regulatório e não mais especulativo e que muitos “[...] aceitaram a oferta do criticismo para assegurar à religião, entendida de maneira o menos intelectualista possível, uma província da alma humana, na qual nenhuma incursão hostil da razão, remetida aos limites da experiência, não era mais temível”²⁴¹.

Héring afirmou que o pensamento de Schleiermacher, o qual afirmava a necessária separação da religião e de uma reflexão sobre ela mesma – o que Héring citou como filosofia da religião – não era, de maneira nenhuma, um modo de recusa à perspectiva intelectualista para com a verdade religiosa. O que pôde justificar esse movimento foi o receio de “atrair sobre a religião a ira dessa mesma crítica que acabou por reduzir a cinzas a cosmologia, a psicologia e a teologia racionais”²⁴². Por conseguinte, essa postura tornou-se aceitável até ao declínio da filosofia hegeliana, a qual “conseguiu reunir os últimos hesitantes aos movimentos axiológicos ou fideístas emitidos em última análise do impulso schleiermacheriano”²⁴³.

Nosso autor concluiu que

a partir daí, o que restou do objeto da filosofia religiosa? Nada. Senão a religião ela mesma. E o que a teologia poderia fazer, como nós a entendíamos anteriormente, senão abdicar em favor de uma filosofia da religião, estudada como manifestação da consciência humana?²⁴⁴

Essa crítica na qual encerrou-se toda a dimensão religiosa na consciência humana encontrou ecos na psicologia. A psicologia, na segunda metade do século XIX tornou oportuna para dar fundamentação científica frente à criticidade advinda das ciências positivas²⁴⁵. O que se buscava era fundamentar, cientificamente, a filosofia da

²⁴¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 9: “[...] acceptèrent l'offre du criticisme d'assurer à la religion, comprise d'une manière aussi peu intellectualiste que possible, une province dans l'âme humaine, où aucune incursion hostile de la raison, renvoyée dans les limites de l'expérience, n'était plus à redouter”.

²⁴² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 10: “ d'attirer sur la religion les foudres de ce même criticisme qui venait de réduire en cendres cosmologie, psychologie et théologie rationnelles ” .

²⁴³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 10: “ ait achevé de rallier les derniers hésitants aux mouvements axiologistes ou fidéistes issus en dernière analyse de l'impulsion ‘schleierniacherienne’ ”.

²⁴⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 10-11: “ Dès lors, que restait-il comme objet de la philosophie religieuse ? Rien. Sinon la religion elle-même. Et que pouvait faire la théologie, telle qu'on l'avait comprise antérieurement, sinon abdiquer en faveur d'une philosophie de la religion, étudiée comme manifestation de la conscience humaine ? ”.

²⁴⁵ Nosso autor apresenta as relações estabelecidas entre as ciências positivas e a religião em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 11: “Qual é a essência da religião? Quais são suas origens e

religião por meio do método psicológico. É bem verdade que os estudiosos estavam, segundo Héring, mais focados no próprio método da psicologia empírica do que em relação ao seu objeto de estudo. Contudo, mesmo assim, encontraram nesse método um caminho possível de fundamentação científica. Nesse quesito, podem-se recordar o esforço e a pesquisa desenvolvida por Brentano vistos no primeiro capítulo desse trabalho, mesmo que não tenha abordado em qual classe se daria a fundamentação de uma experiência religiosa.

O filósofo alsaciano, porém, foi contrário à utilização do método psicológico para assim compreender o fenômeno religioso. O argumento construído por ele com relação à psicologia da religião, primeiramente, deu-se porque ela desembocava no psicologismo. Em seguida, argumentou que a psicologia extrapolaria os limites impostos pelo seu próprio método. Ele afirmou que:

[...] a psicologia, apertando os fenômenos religiosos entre as malhas de um determinismo rigoroso que lhe prescreve a maneira de coexistir e de se suceder bem como as suas ligações com a vida psíquica revelou-se totalmente incapaz de responder às questões epistemológicas e axiológicas: de fato, por qual milagre a psicologia religiosa poderia partir entre crenças verdadeiras e crenças falsas? Ela vai dizer que as primeiras respondem a uma necessidade profunda da natureza humana? Mas, então, pressupõe a aceitação de uma destas duas teses: ou que uma crença errônea não pode prestar os mesmos serviços; ou que uma crença verdadeira para a psicologia também é verdadeira no sentido metafísico.²⁴⁶

suas raízes profundas? Quais são as faculdades da alma que a produzem ou a mantem? Quais são seus aportes com as outras manifestações do espírito humano: a moral, as artes, a magia, a filosofia? Qual é seu amanhã? Qual é o valor dela? Qual é a verdade contida nela se, no entanto, essa questão tem um sentido? Esses são alguns dos numerosos e fascinantes problemas que a filosofia da religião enfrenta, compensando-a em grande parte - assim parecia - pelo abandono dos ambientes metafísicos proibidos pela censura crítica, que se apressou logo de reforçar o movimento positivista. Ao mesmo tempo, o conhecimento das religiões primitivas progrediu rapidamente graças às brilhantes descobertas de etnógrafos e folcloristas que, ainda hoje, estão longe de ter explorado o tesouro de todas as minas que suas astúcias detectaram". ("Quelle est l'essence de la religion ? Quelles sont ses origines et ses racines profondes ? Quelles sont les facultés de l'âme qui la produisent ou la soutiennent ? Quels sont ses rapports avec les autres manifestations de l'esprit humain: la morale, les arts, la magie, la philosophie ? Quel est son avenir ? Quelle en est la valeur ? Quelle vérité contient-elle, si toutefois cette question a un sens ? Voilà quelques-uns des nombreux et passionnants problèmes qui s'offraient à la philosophie de la religion, la dédommageant largement — à ce qu'il semblait — de l'abandon des parages métaphysiques interdits par la censure criticiste, que s'empressa bientôt de renforcer le mouvement positiviste. En même temps, la connaissance des religions primitives fit des progrès rapides grâce aux brillantes découvertes des ethnographes et des folkloristes qui, à l'heure actuelle encore, sont loin d'avoir exploité le trésor de toutes les mines que leur perspicacité a repérées").

²⁴⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 12-13: “ [...] la psychologie, resserrant les phénomènes religieux entre les mailles d'un déterminisme rigoureux qui leur prescrit la manière de coexister et de se succéder ainsi que leurs rapports avec la vie psychique ambiante, se révélait totalement inapte à répondre aux questions d'ordre épistémologique et axiologique: en effet, par quel miracle la psychologie religieuse pourrait-elle faire le départ entre des croyances vraies et des croyances fausses ? Dira-t-elle que

Sobre essas duas teses que poderiam fundamentar a psicologia religiosa, Héring postulou que a primeira tese afirmava que a tal fundamentação dar-se-ia a partir de uma crença negativa. Todavia, se assim o fosse, a psicologia só poderia fundamentar seus estudos pelos “efeitos psicológicos produzidos por crenças *anteriormente reconhecidas como falsas* por meio de investigações meta-psicológica”²⁴⁷. Já com relação à segunda tese, que afirmava tal fundamentação a partir de crenças verdadeiras, “como poderia a psicologia querer provar isso sem ter tomado conhecimento da verdade metafísica, isto é, digamos sem sacrificar sua autonomia, de que tanto se orgulha?”²⁴⁸. Em outras palavras, a psicologia suprime os problemas transcendentais, tal como a existência de Deus, por exemplo, por causa do seu método. O que está em jogo nessa relação com a psicologia religiosa é que:

[...] ou bem a psicologia reconhece que leva ao agnosticismo, o que daria toda a liberdade aos filósofos da religião que não tomam o seu lado. Ou é a afirmação de um ceticismo *pré-concebido* em relação à “esfera religiosa”, ceticismo imposto não pelos resultados de algumas pesquisas científicas, mas pelo próprio método psicológico.²⁴⁹

Enfaticamente, Héring conclui que, para a psicologia, “[...] toda crença religiosa é *ipso facto* uma autossugestão e que a psicologia religiosa inevitavelmente leva ao psicologismo”²⁵⁰. Argumentou que, mesmo que se utilizasse a psicologia religiosa somente para explicar a religião, sem julgá-la sobre sua verdade, cair-se-ia numa negativa neutralidade na qual “esconde um ceticismo dogmático”, ou seja, na relação com o divino

les premières répondent à un besoin profond de la nature humaine ? Mais alors elle suppose accordée une de ces deux thèses: ou bien qu'une croyance erronée ne peut pas rendre les mêmes services; ou bien qu'une croyance vraie pour la psychologie est aussi vraie au sens métaphysique ”.

²⁴⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 13: “ effets psychologiques produits par des croyances *préalablement reconnues fausses* moyennant des investigations méta-psychologiques ”.

²⁴⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 13: “ comment la psychologie voudrait-elle le prouver sans avoir pris connaissance de la vérité métaphysique, c'est-à-dire sans sacrifier son autonomie, dont elle est si fière ? ”.

²⁴⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 13-14: “ [...] ou bien la, psychologie reconnaît aboutir à l'agnosticisme, ce qui rendrait toute liberté aux philosophes de la religion qui n'en prennent pas leur parti. Ou bien il s'agit de l'affirmation d'un scepticisme *préconçu* à l'égard de la ‘sphère religieuse’, scepticisme imposé non par les résultats de quelque recherche scientifique, mais par la méthode psychologique elle-même ”.

²⁵⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 14: “ [...] toute croyance religieuse est *ipso facto* une autosugestão et que la psychologie religieuse ne peut pas ne pas aboutir au psychologisme ”.

as predisposições psíquicas dos fiéis sempre marcá-los-iam²⁵¹. Ademais, ele foi contrário à realização somente de uma descrição imanente dos atos ou dos fenômenos religiosos feita pela psicologia religiosa na tentativa de fugir desse encoberto ceticismo. Héring argumentou que:

querer, de fato, descrever os fenômenos da vida religiosa apenas segundo suas características imanentes, e desconsiderar os objetos transcendentais que o próprio sentido de toda a sua orientação visa, não é condenar-se a ver escapar das análises o que constitui o específico caráter da religião? Se pelo menos tivéssemos a certeza de descobrir um elemento psíquico próprio de todos os atos religiosos!²⁵².

O que de fato nosso autor quis comprovar, portanto, é que a eliminação da transcendência, oriunda do método da psicologia, tornou-a incapaz de fundamentar cientificamente tal experiência. Diante desse problema metodológico, ele passou a analisar as diversas correntes do saber humano, que tentaram encontrar saídas para escapar “das consequências psicologistas da psicologia religiosa”²⁵³.

A primeira corrente abordada foi o historicismo. Para sair do terreno do ceticismo moderno, alguns estudiosos enveredaram-se pelo historicismo na busca pelo fundamento da religião, porém “[...] sem sair da abençoada terra do empirismo”, o que para nosso autor, tornou-se contraditório²⁵⁴. A objeção colocada por Héring vinculou-se à evolução axiológica vinculada ao progresso das religiões. Pelo historicismo, somente encontrar-se-iam nada mais que um apanhado de valores dentro de uma cultura e de um

²⁵¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 14: “cette neutralité apparente recèle un scepticisme dogmatique”. O argumento sobre o ceticismo dogmático fundamenta-se no seguinte postulado: HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 14: “De fato, se o ato religioso pelo qual o crente pretende entrar em relação com o mundo divino, deve ser concebido como sempre e integralmente determinado por seus antecedentes psíquicos, não só não há necessidade de admitir uma causa ou uma ‘motivação’ desse ato por não sei qual entidade fora do assunto, mas esta suposição acaba por ser absurda. É por isso que foi dito aqui como em outros lugares que tudo explicar é nada entender”. (“En effet, si l'acte religieux par lequel le croyant prétend entrer en rapport avec le monde divin, doit être conçu comme déterminé toujours et intégralement par ses antécédents psychiques, non seulement point n'est besoin d'admettre une causation ou une ‘motivation’ de cet acte par je ne sais quelle entité en dehors du sujet, mais cette supposition se révèle même comme insensée. C'est pourquoi on a pu dire ici comme ailleurs que tout expliquer c'est ne rien comprendre”).

²⁵² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 14: “Vouloir, en effet, décrire les phénomènes de la vie religieuse uniquement d'après leurs caractères immanents, et en faisant abstraction des objets transcendants que vise le sens même de toute leur orientation, n'est-ce pas se condamner à voir échapper à l'analyse ce qui fait le caractère propre de la religion. Si au moins on était sûr de découvrir un élément psychique particulier à tous les actes religieux !”.

²⁵³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 15 “ [...] aux conséquences psychologistes de la psychologie religieuse ”.

²⁵⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 15: “ [...] sans toutefois quitter la terre bénie de l'empirisme ”.

determinado tempo, assim como o estudo do desenvolvimento desses valores nessa cultura e nesse tempo. Contudo, esses valores e a própria religião em sua essência pressuporiam um *a priori* que não é atingido, não é fundamentado pela ciência histórica, mas pela filosofia²⁵⁵.

A segunda corrente estudada foi o sociologismo, sobretudo, o sociologismo religioso de Durkheim. Segundo nosso autor, Durkheim apresentou três teses sobre a religião numa perspectiva sociológica. A primeira tese, “de ordem metodológica, proíbe o estudioso de estudar religião levando em conta sua própria experiência de vida religiosa”²⁵⁶. Por sua vez, a segunda tese dispensa um ser transcendente que não a sociedade, ou seja, “ensina-nos a ver na religião um conjunto de emoções coletivas tendo por causa e, em última análise para o seu objeto, a Sociedade”²⁵⁷. Por fim, a terceira tese tratou do valor da religião do qual decorre das outras duas teses, posto que Durkheim afirmava que a religião retirava o homem de sua animalidade ao torná-lo consciente de que ele vive em sociedade.

Contudo, o filósofo alsaciano estabeleceu uma crítica para com o sociologismo religioso proposto. Essa crítica deu-se no contexto da tentativa de escapar do relativismo histórico e justificar o fenômeno religioso por meio de uma nova concepção de religião trazida por essa corrente. Ela foi constituída, segundo Héring, no erro em estabelecer o fundamento da religião numa perspectiva emocional-psicológica e dispensar a crença na existência da transcendência²⁵⁸. Ele criticou ainda uma interpretação moderada do sociologismo. Sua contraposição baseou-se na implicação de um certo tipo de pragmatismo presente nessa interpretação. Esse sociologismo moderado afirmava a possibilidade de existir crenças transcendentais e que essas crenças seriam ilusões suportadas ou incentivadas pela sociedade, as quais manteriam a autoridade social sobre a vida individual dos fiéis. Desse modo, “a religião não será mais exclusivamente o culto da sociedade, será um fenômeno psicológico de outro tipo, que ela aqui se contentará em explorar em seu próprio benefício”²⁵⁹. Por isso, os objetivos da sociedade para com a

²⁵⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 15-18.

²⁵⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 19: “[...] d'ordre méthodologique, interdit au savant d'étudier la religion en tenant le moindre compte de son expérience propre de la vie religieuse”.

²⁵⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 19: “[...] apprend à voir dans la religion un ensemble d'émotions collectives ayant pour cause et, en dernière analyse pour objet, la Société”.

²⁵⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 21.

²⁵⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 21: “La religion ne sera plus exclusivement culte de la Société, elle sera un phénomène psychologique d'un autre genre, que celle-ci se contentera d'exploiter à son profit”.

religião distanciaram-se daqueles advindos da experiência individual dos fiéis e a fundamentação da religião não se sustentaria, haja vista estar ancorada fora dela mesma²⁶⁰.

Héring censurou, além do pragmatismo contido nesse sociologismo moderado, aquele contido no historicismo, o qual “pretende justificar (ou condenar) a religião — ou uma religião específica — pela enumeração de suas influências boas ou más sobre o desenvolvimento moral ou mental, estético ou científico, políticos ou econômicos [...]”²⁶¹. Mesmo que pudesse estar equivocado em seu pensamento sobre o pragmatismo, considerou que esse pragmatismo não poderia resolver o problema “[...] da natureza e o valor epistemológico dos atos cognitivos imanentes à religião”²⁶². Argumentou:

Deus existe, sim ou não? Essa é uma das questões que o pragmatismo religioso sempre evitará, mesmo quando não conjugado com o pragmatismo epistemológico em geral. É suficiente para ele ter descoberto que a crença em Deus produz o efeito moral ou vital que ele deseja. É por isso que o pragmatismo religioso, de modo algum justifica as esperanças nele depositadas por muitos adversários de doutrinas agnósticas ou cétricas, é, ao contrário, perfeitamente compatível com eles. Certas partes da grande obra de W. James estão aí para provar isso.²⁶³

Muito interessante analisar, para os nossos tempos, o que Héring trouxe enquanto um outro tipo de pragmatismo, o qual prevê que certas atitudes morais ou mentais possam ser condição de possibilidade para uma verdadeira experiência religiosa. Diante disso, nosso autor afirmou que obter o conhecimento da verdade religiosa não

²⁶⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 21.

²⁶¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 22: “[...] qui prétend justifier (ou condamner) la religion — ou une religion — par l'énumération de ses influences bonnes ou mauvaises sur le développement moral ou mental, esthétique ou scientifique, politique ou économique ”.

²⁶² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 22: “[...] la nature et de la valeur épistémologique des actes cognitifs immanents à la religion ”.

²⁶³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 22: “ Dieu existe-t-il, oui ou non ? C'est là une des questions qu'évitera toujours le pragmatisme religieux, même quand il n'est pas doublé d'un pragmatisme épistémologique général. Il lui suffit d'avoir trouvé que la croyance en Dieu produit tel effet moral ou vital desiré. C'est pourquoi le pragmatisme religieux ne justifiant nullement les espérances que mettaient en lui beaucoup d'adversaires des doctrines agnostiques ou sceptiques, est au contraire parfaitement compatibles avec elles. Certaines parties de la grande oeuvre de W. James sont là pour le prouver”. Sobre o pensamento de W. James, Héring acrescentou: “Por outro lado, nós também sabemos que o eminente psicólogo, buscando conhecer as raízes da religião, acabou reintroduzindo elementos metafísicos em sua filosofia da religião que, às vezes, assume o aspecto de uma verdadeira filosofia religiosa, e talvez a evolução desse pensador seja a expressão de uma espécie de dialética imanente aos problemas” (“ D'autre part, on sait aussi que l'éminent psychologue, cherchant à connaître les causes profondes de la religion, a fini par réintroduire des éléments métaphysiques dans sa philosophie de la religion qui, par moment, prend l'aspect d'une véritable philosophie religieuse, et il se peut que l'évolution de ce penseur soit l'expression d'une sorte de dialectique immanente aux problèmes ”).

passa pelos efeitos ou atitudes prévias e/ou morais que determinarão a verdade de uma experiência religiosa, mas o critério será “o ato cognitivo contido na experiência religiosa”²⁶⁴.

Após seu posicionamento desfavorável frente ao psicologismo, ao sociologismo e ao pragmatismo, Héring voltou, por fim, seu olhar ao criticismo. Esse movimento ganhou relevância nos meios acadêmicos, sobretudo nos meios alemães. Para os filósofos da religião que queriam sair dos impasses trazidos pelas correntes anteriormente expostas, buscou-se um modo de não recorrer a questões metafísicas, históricas ou sociológicas para justificar a religião. Essa corrente de pensamento trouxe o entendimento sobre a verdade como uma novidade, a qual impactou profundamente a filosofia religiosa. Héring expôs, com muita clareza, o seu entendimento, a saber:

de fato, se “conhecer” significa: encontrar no objeto formas categoriais previamente impostas pelo sujeito ao caos das sensações, todo conhecimento verdadeiro se define como conhecimento *con-forme* o espírito. Da mesma forma, no campo da razão prática, é um “*a priori*” de natureza formal, que distingue a vontade tal como deve ser da vontade empírica, e que se revela à análise transcendental como a fonte necessária de toda moral.²⁶⁵

A maneira com a qual os teólogos ocuparam-se da religião a partir desse modo de pensar deu-se na fundamentação e na justificação frente à razão humana em vista de buscar esse “*a priori religioso*”, o qual se encontraria em algum compartimento da razão humana que cumprisse previamente as condições de possibilidade para tal fundamentação e justificativa da religião.

Diante das muitas interpretações epistemológicas ou axiológicas dos neokantianos, a posição de nosso autor foi clara na busca empreendida em vista desse “*a priori religioso*”, a saber: “nesse sentido, não erramos ao dizer que a epistemologia idealista, ao limitar a ideia de realidade ao círculo de nossas representações sensíveis, torna qualquer religião radicalmente impossível”²⁶⁶. Em suma, Héring afirmou que

²⁶⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 23: “[...] l'acte cognitif contenu dans l'expérience religieuse”.

²⁶⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 25: “En effet, si ‘connaître’ veut dire: retrouver dans l'objet des formes catégoriales imposées préalablement par le sujet au chaos des sensations, toute connaissance vraie se définit comme connaissance *con-forme* à l'esprit. De même, dans le domaine de la raison pratique, c'est un ‘*a priori*’ de nature formelle, qui distingue la volonté telle qu'elle doit être de la volonté empirique, et qui se révèle à l'analyse transcendante comme source nécessaire de toute morale”.

²⁶⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 27: “ En ce sens, on n'a pas eu tort de dire que l'épistémologie idéaliste, en limitant l'idée de réalité au cercle de nos représentations sensibles, rend toute

justificação idealista moderna desembocava também no psicologismo, mesmo quando os neokantianos substituíram as categorias transcendentais da consciência pelo valor absoluto de Fichte que se confundia com uma verdade religiosa no que tange a normatividade²⁶⁷. Héring criticou ademais que eram postuladas somente “hipóteses metafísicas” para justificar a religião, sem antes mesmo de fundamentar-se uma religião enquanto tal²⁶⁸. Por isso, nosso autor tornou-se cauteloso ao propor muito rapidamente uma ontologia nessa esfera sem uma investigação adequada.

Portanto, concluiu-se que essas correntes se demonstraram pouco eficazes nessa proposta explicativa do fundamento da religião, as quais estavam presas às amarras do psicologismo. Héring não concordou em tomar a religião enquanto “um meio de satisfazer as aspirações teóricas de nosso espírito”²⁶⁹. Diante disso, quis apresentar um caminho percorrido por um grupo de filósofos que possibilitou tratar dessas questões de modo exequível, apesar de enfrentar os mesmos problemas. Esse caminho tratou-se, portanto, do movimento fenomenológico.

3.3 O REALISMO DESCRITIVO EM JEAN HÉRING

No início da segunda parte de seu livro, Héring construiu um panorama histórico dos primórdios do movimento fenomenológico desde o pensamento de Husserl até os desdobramentos interpretativos de seus alunos com o intuito de apresentar a fenomenologia a seus leitores. Destacam-se desse panorama dois pontos relevantes: o primeiro ponto é a aplicação frutuosa da fenomenologia em diversos trabalhos “[...] de moral, de estética, de filosofia do direito, de ontologia, de lógica, de epistemologia, de psicologia, de sociologia”²⁷⁰; o segundo ponto é o destaque dado ao trabalho acadêmico de Max Scheler ao apresentar a aplicação da fenomenologia ao campo da filosofia religiosa, “[...] notadamente em seu volume intitulado ‘*Do eterno no homem*’, I (Leipzig, 1921)”²⁷¹.

religion radicalement impossible”. Quanto às interpretações dos pensadores modernos kantianos, conferir em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 24-29.

²⁶⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 27.

²⁶⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 28: “[...] hypothèse métaphysique [...]”.

²⁶⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 31: “[...] un moyen de satisfaire des aspirations théoriques de notre esprit”.

²⁷⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 35: “[...] de morale, d'esthétique, de philosophie du droit, d'ontologie, de logique, d'épistémologie, de psychologie, de sociologie [...]”.

²⁷¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 35: “[...] notamment dans son volume intitulé ‘*Vom Ewigen im Menschen*’, I (Leipzig, 1921)”.

Inicialmente, a pretensão da fenomenologia não era tornar-se um sistema filosófico. Nas primeiras definições nas publicações do “[...] ‘Diretório fenomenológico’ criado em 1913 por Husserl, Pfänder, Geiger, Reinach e Scheler”, a definição de fenomenologia deu-se enquanto um método de encarar os problemas filosóficos²⁷². Interessante destacar que a posição de Héring era de que a unidade inicial desse movimento não estava no posicionamento dos integrantes ou de seus críticos, pois

o que os une, ao contrário, é uma convicção comum, a saber, que a única maneira possível de explorar os tesouros legados pela tradição filosófica na forma de conceitos e problemas, é cavar até as fontes primordiais da intuição e delas extrair a evidência de uma ordem essencial. É somente assim que os conceitos podem ser esclarecidos intuitivamente, que os problemas podem não apenas ser colocados novamente em uma base intuitiva, mas também resolvidos em princípio.²⁷³

Héring expôs, porém, diversas compreensões sobre a fenomenologia. A primeira ideia apontava a compreensão de que ela era somente um método filosófico. Contudo, apontá-la somente enquanto tal não seria o mais adequado, porque ao tratar das essências, se ultrapassava o campo meramente metodológico e se adentrava ao campo ontológico. Héring recorreu ainda às ideias de Husserl para afirmar que esse movimento era a base na qual se constituía a filosofia, posto que possuía enquanto alicerce a consciência pura²⁷⁴. Por conseguinte, salientou o entendimento sobre a fenomenologia de Scheler, a saber:

²⁷² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 34: “[...] *Annuaire phénoménologique* créé en 1913 par Husserl, Pfänder, Geiger, Reinach et Scheler”.

²⁷³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 36: “Ce qui les unit au contraire, c'est une conviction commune, à savoir que la seule manière possible d'exploiter les trésors légués par la tradition philosophique sous forme de concepts et de problèmes, c'est de creuser jusqu'aux sources primordiales de l'intuition et d'y puiser les évidences d'ordre essentiel. C'est par cette voie seulement que les concepts peuvent être clarifiés intuitivement, que les problèmes peuvent être non seulement posés à nouveau sur une base intuitive, mais encore résolus en principe”.

²⁷⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 37-38: “De fato, Husserl, na primeira edição de ‘*Estudos Lógicos*’, não identificou a fenomenologia como uma espécie de psicologia descritiva? E mesmo se deixarmos essa definição rejeitada mais tarde, como não ver que a ‘fenomenologia’ reivindicada nas ‘*Ideias*’ é de fato uma disciplina que, embora exija um método particular, é claramente circunscrita por um tema específico de estudo, a saber, ‘consciência pura’ entendida de uma certa maneira? E esta ciência está longe de coincidir com a filosofia em geral; ela apenas constitui a base indispensável”. (“De fait, Husserl n'a-t-il pas, dans la 1^{re} édition des ‘*Etudes Logiques*’ déterminé la phénoménologie comme une espèce de psychologie descriptive ? Et même si nous laissons de côté cette définition désavouée plus tard, comment ne pas voir que la ‘phénoménologie’ réclamée dans les ‘*Idées*’ est bel et bien une discipline qui, tout en exigeant une méthode particulière, est nettement circonscrite par un thème précis d'études, à savoir la «conscience pure» comprise d'une certaine manière ? Et cette science est loin de coïncider avec la philosophie en général; elle en forme seulement la base indispensable”).

Mas o que fazer então com declarações não menos categóricas de Scheler, segundo a qual o domínio fenomenológico é idêntico ao da filosofia? Pois, isso é de fato a conclusão a que chegaremos, se, por um lado, a filosofia é definida como o conjunto de todos os conhecimentos evidentes sobre as “essências” e que, por outro lado, essas mesmas “essências” são justamente os “fenômenos”, as quais são o objeto da intuição fenomenológica.²⁷⁵

A partir dessas considerações e da relação entre filosofia e fenomenologia, o propósito de Héring era promover uma investigação dos documentos iniciais da fenomenologia para além de verificar seus princípios e conceitos a fim de conhecê-la a fundo, produzir tanto novos caminhos de compreensão desse movimento como novos resultados. Assim ele empreendeu na aplicação de tais princípios e conceitos no entendimento da experiência religiosa. Importa recordar que Héring estava apresentando a fenomenologia aos estudiosos franceses e, por isso, o itinerário desenvolvido a seguir evidenciará essa apresentação.

O princípio fundamental que o filósofo alsaciano retomou de Husserl foi o princípio intuicionista. Contrária ao positivismo, o qual forçava os objetos a adequarem-se aos seus princípios científicos, a fenomenologia desejava ser uma ciência rigorosa a partir da “realização intuitiva pela evidência”, isto é, a intuição daquilo que é dado pelo próprio objeto na experiência, conforme orientou Husserl²⁷⁶. Nisso estava o que era de mais original nessa ciência, ou seja, sua abertura “a existência de tudo que *se dá* (*‘was es gibt’*)”²⁷⁷. Conforme formulou Reinach, “[...] a tarefa da fenomenologia [...] não é ‘reduzir’ e ‘explicar’, mas ‘conduzir’ e ‘explorar’”²⁷⁸. Héring acrescentou ainda que

a fenomenologia não seria então um método propriamente dito, visto que seu método variará a cada novo campo de observação, que se apresentará sob seu horizonte ilimitado. Quanto ao próprio “princípio intuicionista”, seria melhor não chama-lo de método; porque basicamente implica apenas a indicação de um objetivo, ou seja, a visão clara e distinta, objetiva que deverá ser alcançada por meios ora simples

²⁷⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 38: “ Mais que faire alors des déclarations non moins catégoriques de Scheler, d’après lesquelles le domaine phénoménologique est indentique à celui de la philosophie ? Car c’est bien là la conclusion que nous tirerons, si, d’une part, la philosophie est définie comme l’ensemble de toutes les connaissances évidentes concernant les ‘essences’ et que, d’autre part, ces mêmes ‘essences’ sont précisément les ‘phénomènes’, qui font l’objet de l’intuition phénoménologique ”.

²⁷⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 41: “ [...] d’une réalisation intuitive par l’évidence ”.

²⁷⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 42: “ [...] l’existence de tout ce qui *se donne* (*‘was es gibt’*) ”.

²⁷⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 43: “ [...] la tâche de la phénoménologie, comme l’a formulée Reinach, n’est pas de ‘réduire’ et d’‘expliquer’, mais de ‘conduire’ et d’‘explorer’ ”.

e fáceis, ora complicados e dolorosos, mas sempre impostos pela natureza do objeto e não por alguma exigência de sistema.²⁷⁹

Diante desse princípio intuicionista, Héring enumerou três observações construídas devido às objeções feitas no entendimento acerca desse princípio. A primeira observação de Héring diz respeito à seguinte objeção: ora, “[...] tudo o que existe deve ou pode ser dado à nossa consciência?”²⁸⁰. Héring respondeu tal questão a partir do pensamento de Scheler que sustentou que nem todas as verdades são alcançadas intuitivamente. Admitiu, inclusive, “[...] a existência possível de entidades inacessíveis à mente humana”²⁸¹. Sua filosofia deu-se no estudo das essências e o acesso às essências acontece “[...] *na medida em que nosso mundo nos dá acesso a ela*”²⁸². A segunda observação afirmou que “deve-se ter cuidado para não tomar os termos como ‘intuição’ ou ‘visão’ em um sentido muito restrito, por exemplo, como sinônimos de ‘representação sensorial’”²⁸³. Nesse sentido, Héring retomou de Husserl o conceito de intuição categorial e sua distinção da intuição sensível ao apresentar seu pensar fenomenológico:

em outra ordem de ideias, distingue-se a intuição sensível da intuição categorial, dependendo se os dados são de natureza empírica ou não. É assim que realizo uma intuição sensível percebendo a cor vermelha do meu mata-borrão, apreendido como τοδε τι. Mas eu também posso tomar essa qualidade como espécime de um vermelho de um certo tom que permanecerá idêntico para si mesmo, qualquer que seja o número de exemplares em que eu o encontre. Essa cor ideal καθ’ αυτό não existe naturalmente em nenhum lugar do espaço (e, por consequência, tampouco em meu cérebro); ela não está mais situada no tempo (e, conseqüentemente, não está mais em minha consciência). É uma entidade *sui generis* que, longe de ser reduzida a nada pelas teorias empiristas, é constantemente pressuposta por eles de forma oculta. A

²⁷⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 43: “ La phénoménologie ne sera donc même, pas une méthode proprement dite, vu que sa méthode variera avec chaque nouveau champ d'observation, qui se présentera sous son horizon illimité. Quant au ‘principe intuitionniste’ lui-même, on ferait mieux de ne pas l’appeler une méthode; car il n’implique au fond que l’indication du but, c’est-à-dire la vision claire et distincte, but qui devra être atteint par des voies tantôt simples et aisées, tantôt compliquées et pénibles, mais toujours imposées par la nature de l’objet et non par quelque exigence de système ”.

²⁸⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 43: “[...] tout ce qui existe, doit ou peut être donné à notre conscience ? ”.

²⁸¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 43: “[...] l’existence possible d’entités inacessibles à l’esprit humain ”.

²⁸² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 43: “[...] *en tant que notre monde nous y donne accès* ”.

²⁸³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 44: “ Il faut bien se garder de prendre des termes comme ‘ intuition ’ ou ‘ vision ’ en un sens trop étroit, par exemple comme synonymes de ‘ représentation sensible ’ ”.

forma como a apreendemos é um excelente exemplo disso que é uma “intuição categorial”.²⁸⁴

Por fim, a terceira observação versou sobre a desvinculação desse princípio do pensamento idealista. Não se tratava, portanto, de pensar aquilo que não pode ser pensado, tal qual afirmavam os idealistas²⁸⁵. O pensar intuitivamente refere-se ao que Héring manifestou nesta frase: “*O pensamento que viso, transformou-se em pensamento que vejo*”²⁸⁶. Há uma passagem da visão conceitual (o que viso) para um pensar intuitivo (seu sentido intuído pela doação do objeto intencional). Por outra perspectiva, afirmou Héring que “é o sentido próprio de todo pensamento ‘sentido’ que requer sua realização numa visão intuitiva, que, ultrapassando-a, poderá somente pôr fim à incômoda inquietação inerente a toda *co-agitatio*, por uma parada que será de vida ou de morte”²⁸⁷.

²⁸⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 45: “ Dans un autre ordre d’idées, on distingue l’intuition sensible de l’intuition catégoriale, selon que les données sont de nature empirique ou non. C’est ainsi que j’accomplis une intuition sensible en percevant la couleur rouge de mon buvard, saisie comme τὸδε τι. Mais je puis aussi prendre cette qualité comme spécimen d’un rouge d’une certaine nuance qui restera identique à elle-même, quel que soit le nombre des exemplaires dans lesquels je la retrouve. Cette couleur idéale καθ’ αὐτό n’existe naturellement nulle part dans l’espace (et par conséquent non plus dans mon cerveau) ; elle n’est pas plus située dans le temps (et par conséquent non plus dans ma conscience). C’est une entité sui generis qui, loin d’être réduite au néant par les théories empiristes, est sans cesse présupposée par elles d’une manière cachée. La façon dont nous l’avons saisie, est un excellent exemple de ce qu’est une ‘ intuition catégoriale ’ ”.

²⁸⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 46.

²⁸⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 47: “ La pensée qui vise, s’est transformée en pensée qui voit ”. Um exemplo dado pelo nosso autor ajuda a verificar essa transformação: HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 46-47: “Eu penso a série de corpos regulares. Tentando listá-los, cito o tetraedro, o hexaedro, o octaedro, o decaedro, dodecaedro etc. Eu só os represento para mim de uma maneira confusa. Mas o nome deles me diz sobre o número de seus lados. Eu até poderia, se tiver a felicidade de lembrar do teorema de Euler, deduzir dele outras propriedades, tudo sem recorrer ao mínimo à minha imaginação. Mas um escrúpulo me toma: todos esses corpos existem (matematicamente falando)? Por uma questão de consciência, começo a modelá-los (em pensamento ou materialmente); mas aqui encontro – com espanto pode ser - que não só sou pessoalmente incapaz de criar, e até mesmo imaginar um decaedro regular, mas que a própria essência dessa ideia, sendo sinteticamente absurdo, repugne a toda realização. O passo que acabei de dar e que me despertou da minha ilusão pode servir muito bem exemplo do que é passar do pensamento conceitual ao pensamento intuitivo. A primeira se estende em direção a um ente, sem olhar para ele, a segunda só realiza o que Platão chama de contemplação da ideia” (“ Je pense la série des corps réguliers. Essayant de les énumérer, je cite le tétraèdre, l’hexaèdre, l’octaèdre, le décaèdre, le dodécaèdre, etc. Je ne me les représente que d’une façon confuse. Mais leur nom me renseigne sur le nombre de leurs côtés. Je pourrai même, si j’ai le bonheur de me souvenir du théorème d’Euler, en déduire d’autres propriétés, le tout sans avoir moins du monde recours à mon imagination. Mais un scrupule me saisit : Tous ces corps existent-ils (mathématiquement parlant) ? Par acquit de conscience je me mets à les modeler (en pensée ou matériellement) ; mais voici que je découvre — avec étonnement peut-être — que non seulement je suis personnellement incapable de créer, et même d’imaginer un décaèdre régulier, mais que l’essence même de cette idée, étant synthétiquement absurde, répugne à toute réalisation. Le pas que je viens d’accomplir et qui m’a réveillé de mon illusion, peut assez bien servir d’exemple de ce que c’est que le passage de la pensée conceptuelle à la pensée intuitive. La première est tendue vers une entité, sains la regarder, la seconde seule réalise ce que Platon appelle la contemplation de l’idée) ”.

²⁸⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 47: “ C’est le sens même de toute pensée ‘sensée’ qui exige sa réalisation en une vision intuitive, laquelle, en lai dépassant pourra seule mettre fin à la sourde inquiétude inhérente à toute co-agitatio, par un arrêt qui sera un arrêt de vie ou de mort ”.

Ao desvincular a intuição do pensamento idealista, Héring reafirmou que a fenomenologia não poderia ser considerada nem um ressurgimento racionalista, nem tampouco um movimento anti-racionalista²⁸⁸. De maneira positiva, ela “cumprirá, em cada caso particular, os requisitos do método que lhe proporcionará o conhecimento mais adequado do objeto”²⁸⁹. Esse caminho do conhecimento intuitivo decorreu-se das compreensões de Husserl nas “Investigações Lógicas” que se fixou nas análises, lógica e psicológica, dos conceitos a partir do sentido de seus significados. Héring demonstrou, pedagogicamente, que o modo de buscar a realidade última dos conceitos dar-se-ia pela *via negationis*²⁹⁰. Esse método, segundo ele, prestaria grande ajuda à intuição, porque impediria a troca de uma “[...] intuição rica e colorida por um conceito pálido, que ele poderia usar como uma chave falsa, para deslizar entre aqueles que somente uma intuição do fenômeno proposto para discussão teria realmente autorizado a participar”²⁹¹.

Depois de analisar a intuição e suas implicações filosóficas, Héring apresentou o conceito husserliano de “mundo das essências (*Wesenheiten*, Εἶδη, chamado, às vezes, de ‘fenômenos’ em um sentido muito preciso, ou impropriamente: *Wesen*)”²⁹². Ao definir o que são as essências, Héring considerou que, para um historiador, seria impossível compreender um objeto ou um dado que possa ser apreendido em sua totalidade e permanecer imutável no decorrer da história. Contudo, essa impossibilidade não o proíbe abandonar toda a perspectiva intuitiva para com esse dado ou objeto. Ao contrário, faz-se necessário “dirigir a atenção mais especialmente sobre o conjunto das características constitutivas e intrínsecas de um dado, deixando de lado a questão de sua existência realizada ou não, em tal e tal momento”²⁹³. E ainda acrescentou: “é precisamente essa ‘abstração precisa’, como diriam os escolásticos, que requer, segundo os fenomenólogos, a filosofia, e que se poderia chamar a *1ª redução fenomenológica*”²⁹⁴. Portanto, as

²⁸⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 48.

²⁸⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 48: “[...] pliera, dans chaque cas particulier, aux exigences de la méthode qui lui procurera la connaissance la plus adéquate de l'objet”.

²⁹⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 49-50.

²⁹¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 51: “[...] l'intuition riche et colorée un pâle concept, dont il pourrait se servir comme d'une fausse clef, pour se glisser parmi ceux qu'une intuition du phénomène proposé à la discussion aura seul réellement autorisés à y prendre part”.

²⁹² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 51-52: “le monde des essences (*Wesenheiten*, Εἶδη, appelées parfois ‘phénomènes’ d'ians un sens très précis, ou improprement : *Wesen*)”.

²⁹³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 53: “[...] porter son attention plus spécialement sur l'ensemble des caractères constitutifs et intrinsèques d'une donnée, en laissant de côté la question de son existence réalisée ou non à tel ou tel moment”.

²⁹⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 53: “C'est précisément cette ‘abstraction précise’, comme diraient les scolastiques, que réclame, selon les phénoménologues, la philosophie, et qu'on pourrait appeler la *1ª réduction phénoménologique*”.

essências “[...] são essas entidades ideais desprovidas de qualquer contingência empírica e não de algumas misteriosas cópias astrais de objetos materiais [...]”²⁹⁵.

Quanto à existência das essências, Héring ressaltou que “[...] não podemos atribuir-lhes um modo de existência *psíquica*, que seria forçosamente empírico. Mas isso seria um preconceito não menos grave que de querer negar qualquer espécie de existência aos dados observáveis de uma forma [...]”²⁹⁶. Já quanto à maneira de captá-las, não se trata de um processo indutivo, mas de ideação. Em contraposição à filosofia moderna, a ideação proposta por Husserl diferiu da formação das leis *a priori* pelo método indutivo, as quais são decorrentes das indispensáveis concreções na realidade em vista dessa formação de leis²⁹⁷. Diante disso, Héring ofereceu um exemplo que ajuda na compreensão do que se trata a intuição da essência por meio do processo de ideação:

um jato de água certamente não é um fenômeno orgânico; no entanto, ele pode - percebido de uma certa maneira — nos ajudar a apreender a ideia de impulso vital. Um tecido se compondo de pequenos quadrados vermelhos e azuis não é definitivamente roxo; ele está apto, no entanto - visto a uma certa distância - para fazer aparecer o “fenômeno” do roxo. É por isso que também podemos dizer que só o fenômeno basta para fundar a fenomenologia das essências.²⁹⁸

²⁹⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 53: “[...] sont ces entités idéales dépourvues de toute contingence empirique et non quelques mystérieuses copies astrales des objets matériels ”.

²⁹⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 54: “[...] nous n'aurions leur assigner un mode d'existence *psychique*, qui forcément serait empirique. Mais ce serait un préjugé non moins grave que de vouloir dénier toute espèce d'existence à des données constatables d'une manière [...] ”.

²⁹⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 55-56: “O fato de um fenômeno empírico (uma cor, um sentimento) ser o ponto de partida do elevador chamado ‘ideação’ que nos eleva à intuição da essência, de modo algum nos autoriza a interpretar esse processo como uma indução. Porque uma pura ficção ou uma alucinação de um centauro ou de um demônio será amplamente suficiente para realizar a visão intuitiva e deduzir as leis da essência. E ainda, os elementos de uma ficção ou uma alucinação seriam, em última análise, emprestados das percepções anteriores, nem é preciso dizer que nem a autenticidade delas nem sua realidade como fatos psicofísicos não são jamais levadas em conta, para a justificação da lei *a priori* descoberta - que certamente seria indispensável se se tratasse de uma indução. Isto é tão verdadeiro que percepções errôneas podem dar excelentes resultados do ponto de vista das pesquisas ‘eidéticas’” (“ Le fait qu'un phénomène empirique (une couleur, un sentiment) est le point de départ de l'ascenseur appelé ‘ idéation ’ qui nous hisse jusqu'à l'intuition de l'essence, ne nous autorise nullement à interpréter ce procédé comme une induction. Car une pure fiction ou une hallucination d'un centaure ou d'un démon suffira amplement pour en réaliser la vision intuitive et en déduire des lois d'essence. Et quand même, les éléments d'une fiction ou d'une hallucination seraient-ils, en dernière analyse, empruntés à des perceptions antérieures, il va de soi que ni l'authenticité de celles-ci ni leur réalité en tant que faits psychophysiques n'entrent jamais en ligne de compte, pour la justification de la loi *apriorique* découverte — ce qui assurément serait indispensable s'il s'agissait d'une induction. Ceci est tellement vrai que des perceptions erronées peuvent donner d'excellents résultats au point de vue des recherches ‘ eidétiques ’ ”).

²⁹⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 56: “ Un jet d'eau n'est assurément pas un phénomène organique ; cependant il peut — perçu d'une certaine manière — nous aider à saisir l'idée d'élan vital. Une étoffe se composant de petits carreaux rouges et bleus n'est certainement pas violette ; elle est apte cependant — vue à une certaine distance — à nous faire apparaître le ‘phénomène’ du violet. C'est pourquoi nous pouvons aussi dire que le phénomène à lui seul suffit à fonder la phénoménologie des essences ”.

Com respeito à essa fundação, a fenomenologia nasceu enquanto resposta à dúvida cartesiana e ao kantismo²⁹⁹. A grande questão postulada por Kant era resolver de que modo se constituía a relação entre as representações e aquilo que se encontra fora dela mesma. Héring admitiu que entre alguns fenomenólogos com resquícios kantianos intentaram contra o próprio movimento ao afirmar que as essências, as ideias, os objetos existem independentemente da consciência³⁰⁰. Nesse sentido, nosso autor posicionou-se contrário a essa independência platônica ao voltar-se para a concepção intencional da consciência, desde a psicologia descritiva de Husserl até a geração do que foi abordado aqui, o “[...] ‘*método*’ da intuição essencial (*Wesensschau*)”³⁰¹.

Se assim é, a questão da intencionalidade da consciência foi central e definitiva para o entendimento da fenomenologia. Héring retomou esse conceito, inclusive mencionou Brentano e Husserl, ao apresentá-lo. Em suas próprias palavras:

[...] a primeira constatação fundamental, já delineada por Franz Brentano, mas trabalhada de forma decisiva na “*Logische Untersuchungen*” e no “*Ideen*” é o que Husserl chama o *caráter intencional da consciência*. [...] Segundo ela, todo ato da consciência se revela, por sua própria essência, como tendendo a um “objeto” que lhe é transcendente. Uma percepção assim como representação que não seria percepção ou representação de um objeto (não imanente ao próprio ato); um conhecimento ou um juízo que não se relacionariam com o fato que A é B; um desejo ou uma culpa que seriam privados de

²⁹⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 57: “Mas a ruptura com o criticismo é ainda mais radical. Com efeito, se as verdades da razão ou as verdades da essência expressam relações intrínsecas entre as ideias, a solução kantiana de seu enigma revela-se não apenas como supérflua, mas estritamente como absurdo. Porque, mesmo colocando as coisas no seu melhor – isto é, excluindo toda interpretação psicologista ou antropologista da “crítica”, que forçosamente, trazendo as verdades de razão a verdade de fatos, nos atolariam no pior absurdo – mesmo fazendo, dizemos nós, essa suposição favorável aos Kantistas, não veríamos como o recurso à natureza da consciência poderia *justificar* ou ‘explicar’ uma ‘*relação de ideias*’”. (“Mais la rupture avec le criticisme est encore bien plus radicale. En effet, si les vérités de raison ou vérités d'essence expriment des rapports intrinsèques entre des idées, la solution kantienne de leur énigme se révèle non seulement comme superflue, mais à proprement parler comme absurde. Car même en mettant les choses au mieux — c'est-à-dire en excluant toute interprétation psychologiste ou anthropologiste de la ‘critique’, qui forcément, en ramenant les vérités de raison à des vérités de fait, nous embourberait dans les pires contre-sens — même en faisant, disons-nous, cette supposition favorable aux Kantistes, on ne voit pas comment le recours à la nature de la conscience pourrait jamais *justifier* ou ‘expliquer’ une ‘*relation of ideas*’”).

³⁰⁰ Héring vai defender uma posição anti-idealista e anti-platônica. Portanto, as entidades ideais não existem fora da consciência, eles são puros objetos intencionais. Mas, isso não significa que não são reais. A questão visa a distinção entre real e existente nas categorias de Kant.

³⁰¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 60: “[...] ‘*méthode*’ d'intuition essentielle (*Wesensschau*)”.

qualquer direção tendendo verso a um evento determinado ou não, seriam não só incompletos, mas desprovidos de sentido.³⁰²

Importa destacar desse trecho a questão do objeto intencional. Héring interpretou que “o objeto ‘intencional’ não existe necessariamente no sentido ontológico”³⁰³. O filósofo alsaciano considerou ainda que pode ser que aquilo que seja dado em uma percepção seja uma alucinação, ou uma invenção da consciência, ou ainda algo desejado e que não existe, “mas em nenhum caso – e isso é capital – pode existir ‘no interior’ da consciência. Ou ela existe da maneira prescrita por sua natureza, ou é meramente desejado sem existir”³⁰⁴. Pode-se, portanto, considerar que a noção de objeto ou correlato intencional não possui um caráter metafísico em sua perspectiva. A fenomenologia da consciência “não será mais realista no sentido metafísico. Seu realismo será, por assim dizer, puramente descritivo, e é nesse sentido que o termo objeto deve ser tomado até segunda ordem”³⁰⁵. Vê-se, claramente, que a descrição dos atos da consciência tornou-se relevante na relação entre os objetos e os sujeitos³⁰⁶. Por conseguinte, acrescenta-se que esse adjetivo posto ao realismo se apoiou devido à perspectiva descritiva dos atos mentais na filosofia de Brentano. Por fim, esse movimento descritivo só é possível graças a “esta *epoché* que a fenomenologia da consciência se impõe em relação aos juízos existenciais sobre o mundo dos objetos e mesmo dos sujeitos (como partes do mundo), é o que Husserl chama de *redução fenomenológica* por excelência”³⁰⁷.

³⁰² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 60-61: “[...] la première constatation fondamentale, esquissée déjà par Franz Brentano, mais élaborée d'une manière décisive par les ‘Logische Untersuchungen’ et les ‘Ideen’ est ce que Husserl appelle le caractère intentionnel, de la conscience. [...] D'après elle, tout acte de conscience se révèle, de par son essence même, comme tendu vers un ‘objet’ qui lui est transcendant. Une perception tout comme une représentation qui ne serait pas perception ou représentation d'un objet (non immanent à l'acte même) ; une connaissance ou un jugement qui ne porteraient pas sur le fait que A est B; un souhait ou un blâme qui seraient privés de toute direction tendant vers un événement déterminé ou non, seraient non seulement incomplets, mais dépourvus de sens”.

³⁰³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 62: “ L'objet ‘intentionnel’ n'existe pas nécessairement au sens ontologique ”.

³⁰⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 62: “ Mais en aucun cas — et ceci est capital — il ne peut exister ‘à l'intérieur’ de la conscience. Ou bien il existe de la manière prescrite par sa nature, ou bien il n'est que visé sans exister ”.

³⁰⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 63: “[...] ne sera pas davantage réaliste au sens métaphysique. Son réalisme sera pour ainsi dire purement descriptif, et c'est dans ce sens que le terme d'objet doit être pris jusqu'à nouvel ordre ”. Para aprofundar nessa questão do realismo em Héring, conferir em BOCCACCINI, F. De Reinach à Levinas: Héring et le réalisme phénoménologique. *Revue de théologie et de philosophie*, 148. p. 433-448. 2016.

³⁰⁶ Significativo conferir os conceitos de Husserl retomados por Héring em sua apresentação aos de língua francesa sobre a fenomenologia. Verificar tais conceitos em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p 63-64.

³⁰⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p 63: “ Cette *epoché* que la phénoménologie de la conscience s'impose par rapport aux jugements existentiels sur le monde des objets et même des sujets (en tant que parties du monde), est ce que Husserl appelle la *réduction phénoménologique* par excellence”.

Desse modo, as entidades essenciais que emergem do sentido manifesto pela *epoché* fenomenológica não podem ser desconsideradas ou consideradas somente como psíquicas. Ao contrário, a “existência extramental das essências, [...] dentro do parêntese reducionista, sempre foi considerada por todos os fenomenólogos como um fato que se revela de maneira indubitável à análise fenomenológica sem preconceitos”³⁰⁸. Logo, a constituição fenomenológica para justificar ontologicamente a existência do mundo empírico precisaria ser constituída de um estudo minucioso a fim de evidenciar a maneira pela qual os objetos necessitam aparecer para serem essencialmente conhecidos³⁰⁹. Por fim, nosso autor justificou a separação entre as “entidades psíquicas ‘reais’” e a fenomenologia, pois “essas entidades, epistemologicamente justificadas, serão, por sua vez, o tema de uma ontologia psíquica *a priori*, que - em nossa opinião - coincidirá em definitivo com a psicologia ‘eidética’ devidamente separada de toda fenomenologia”³¹⁰.

Nessa delimitação de campo entre a psicologia e a fenomenologia, a compreensão que essa última trouxe para com a relação ao conhecimento perpassou pelo conceito de evidência. Longe de entender que o conhecimento pela evidência tratasse de acontecimento puramente psicológico, subjetivo, “a evidência, segundo a fenomenologia, não constitui, na verdade, nada que seja interior ao sujeito. É um caráter inerente ao objeto ou, melhor dizendo, na forma como ele se apresenta à consciência”³¹¹. Nessa justificação epistemológica na fenomenologia, Héring retomou outro conceito, o *Sachverhalt*. Esse

³⁰⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p 65: “l'existence extra-mentale des essences, [...] à l'intérieur de la parenthèse réductionniste, a toujours été considérée par tous les phenomenologues comme un fait qui se révèle d'une manière indubitable à l'analyse phénoménologique non prévenue”.

³⁰⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 66: “Qual será — *a priori* — a ordem das percepções, que permitirá fazer algo aparecer como um objeto material; de que maneira essencialmente exigida esses objetos devem se comportar ‘fenomenologicamente’, de modo que certas categorias (por exemplo, a de causalidade material) possam ‘se constituir’ diante da consciência em um sentido epistemologicamente justificado; qual será o sentido sensato do próprio termo ‘existência empírica’ estes são algumas das muitas questões, que um estudo deste tipo encontrará em seu caminho, e que só poderá resolver mantendo cuidadosamente de lado qualquer teoria psicologista ou naturalista” (“ Quel sera — *a priori* — l'ordre de perceptions, qui permettra de faire apparaître quelque chose comme un objet matériel; de quelle manière essentiellement exigée ces objets doivent-ils se comporter ‘phénoménologiquement’, pour que certaines catégories (par exemple celle de causalité matérielle) puissent ‘se constituer’ devant la conscience en un sens épistémologiquement justifié; quelle sera la signification sensée du terme même d’existence empirique’, voilà quelques-unes des nombreuses questions, qu’une étude de ce genre rencontrera sur son chemin, et qu’elle ne pourra résoudre qu’en tenant soigneusement à l’écart toute théorie psychologiste ou naturaliste ”).

³¹⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 66: “ des entités psychiques ‘réelles’ ”. HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 67: “ Ces entités, épistémologiquement justifiées, seront, à leur tour, le thème d'une ontologie psychique apriorique, qui — selon nous — coïncidera en définitive avec la psychologie ‘eidétique’ dûment séparée de toute phénoménologie ”.

³¹¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 68: “ L'évidence, selon la phénoménologie, ne constitue, à vrai dire, rien qui soit intérieur au sujet. Elle est un caractère inhérent à l'objet ou, pour mieux dire, à la manière dont il se présente à la conscience ”.

conceito é entendido por ele como “‘estado de coisas’ ou ‘fato’, mas lembrando que inclui ‘fatos’ do mundo essencial e do mundo imaginário tanto quanto fatos empíricos”³¹². Desse modo, para nosso autor, os julgamentos não devem ser vinculados ao conhecimento de modo exato como viu-se na tradição filosófica. Héring recuperou uma explicação dada por Reinach sobre a necessidade de um pressuposto que não estava posto para que houvesse conhecimento. O que importa destacar nos atos de julgamento é o reconhecimento essencialmente dado pelo próprio objeto intencional de que “A é verdadeiramente B, sem o qual qualquer distinção entre um julgamento bem fundamentado e um julgamento arbitrário é removido”³¹³. Frente a essa distinção sutil, porém importantíssima, a busca fenomenológica em prol do conhecimento deu-se ao apreender intuitivamente a entidade (*o fato que*) que emerge da relação entre A e B, o qual se denominou *Sachverhalt*. Corrobora-se tal conceito com o seguinte exemplo:

Suponhamos, de fato, que eu veja uma árvore verde. Pois bem, o que então posso me perceber no ato cognitivo por excelência não é a árvore verde nem o verde da árvore entendida como qualidade, mas o fato que a árvore é verde. É esse mesmo ‘estado de coisas’ que posso afirmar em um julgamento com base nessa percepção. Essas distinções, à primeira vista sutis e quase supérfluas, revelam-se, no entanto, como tendo uma importância epistemológica capital³¹⁴.

Mediante a essa apreensão intuitiva, é possível ter diversas atitudes para com o “estado de coisas”, seja desejando-o, seja rejeitando-o, seja negando-o e assim por diante. Porém, reforça-se aqui que a natureza do ato que o torna possível enquanto um estado de coisas é um ato intuitivo e, é por meio da intuição que se torna possível o conhecimento. É por esse modo do objeto ser apreendido que a fenomenologia deve direcionar sua atenção, fundamentar-se cientificamente.

Ao finalizar essa apresentação de alguns conceitos fundamentais para a fenomenologia, à guisa de esclarecimentos e conclusões, Héring reforçou definições

³¹² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 69: “ ‘état de chose’ ou ‘fait’, mais en nous souvenant qu’il comprend des ‘faits’ du monde essentiel et du monde imaginaire tout aussi bien que des faits empiriques ”.

³¹³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 68: “ A est véritablement B, sans quoi toute distinction entre un jugement fondé et un jugement arbitraire est supprimé ”.

³¹⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 69-70: “ Supposons en effet que *faperçoive* un arbre vert. Et bien, ce dont je peux *m’apercevoir* dans l’acte cognitif par excellence, ce n’est pas *l’arbre vert* ni la *verdure de l’arbre* entendue comme qualité, mais *le fait que l’arbre est vert*. C’est ce même ‘état de choses’ que je puis affirmer dans un jugement fondé sur cette aperception. Ces distinctions, à première vue subtiles et presque superflues, se révèlent cependant comme ayant une importance épistémologique capitale ”.

sobre essa nova ciência. Para ele, a fenomenologia deve ser entendida e tomada enquanto base para as demais ciências³¹⁵. Posicionou-a na análise da constituição das entidades que se manifestam fenomenologicamente, “[...] lançando assim as bases de toda ontologia possível”³¹⁶. Por fim, esclareceu que o modo de proceder da fenomenologia é “eidético e intuitivo”, o qual pressupõe um estudo “não só do ‘*eidōs*’ da consciência, mas de todas as essências e das leis eidéticas que delas decorrem”³¹⁷. Assim, esse modo intuitivo da fenomenologia “rejeita, por um lado, qualquer especulação conceitual sem base suficiente em dados, por outro lado, qualquer positivismo estreito apenas conhecendo dados empíricos ou sensíveis”³¹⁸. Portanto, Héring enfatizou o alcance da fenomenologia na relação com as outras ciências, não a restringindo apenas ao campo filosófico.

Como a fenomenologia ainda era um movimento muito recente, Héring pediu atenção e cuidado necessários em vista do apogeu desse movimento. A atenção deu-se na tentativa de cair rapidamente no empirismo com relação às questões *a priori* por meio de uma imputação sem reflexão de verdades em relação aos fatos empíricos³¹⁹. Em outras palavras, é necessário demonstrar cuidadosamente que “[...] o fato visado é efetivamente uma realização da ideia invocada, e não de uma outra.”³²⁰. O cuidado versou-se, por sua vez, na recomendação de uma unidade nas pesquisas para o crescimento dessa ciência, devido à certa crise pelas inúmeras compreensões e interpretações do pensamento de Husserl. Mesmo assim, Héring esperava de que, por se tratar de uma filosofia intuicionista, a fenomenologia conduziria a pensamentos concordantes por meio de pesquisas e pesquisadores sérios³²¹.

Depois desse pensamento conclusivo sobre a fenomenologia, Héring escreveu um apêndice sobre o primado da consciência do parágrafo quarenta e nove das “Ideias³²²” de Husserl, o que se tornou relevante para essa pesquisa, porque se nota um duplo

³¹⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 72.

³¹⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 72: “[...] jetant ainsi la base de toute ontologie possible ”.

³¹⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 72: “[...] eidétique et intuitive [...] non pas seulement de l’*eîdoç* de la conscience, mais de toutes les essences et des lois eidétiques qui en découlent.

³¹⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 72: “[...] qui repousse d’une part toute spéculation conceptuelle sans base suffisante dans les données, d’autre part, tout positivisme borné ne connaissant que des données empiriques ou sensibles ”.

³¹⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 74.

³²⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 74: “[...] le fait envisagé est effectivement une réalisation de l’idée invoquée, et non pas d’une autre ”.

³²¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 78.

³²² HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. HUSSERL, E. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.

movimento: um distanciamento de seu mestre e a explicitação de sua posição filosófica. Houve algumas compreensões acerca do *cogito* cartesiano e as suas implicações filosóficas nos textos de Husserl, que geraram interpretações múltiplas e complexas quanto à relação entre a consciência e as coisas (*res*). Héring afirmou não ser possível ter ciência da posição clara por parte de Husserl quanto à “primazia *ontológica* da consciência”, explicação essa que ele não encontrou nos primeiros escritos de seu mestre para encerrar as discussões. Contudo, nosso autor assumiu uma posição crítica ao modo como Husserl respondeu à pergunta, segundo ele, central: “Por que as ‘coisas’ precisam da consciência, não apenas para serem pensadas, mas para existirem?”³²³. A resposta de Héring foi que o problema estava em afirmar a existência do *cogito* sem implicar a existência do mundo. Todavia, nosso autor retomou aquilo que Husserl propôs em sua segunda redução, ou seja, a necessidade de conceber o mundo “*sub specie cogitationis*”³²⁴. Entretanto, Héring postulou que realizar a redução não implicaria prejudicar sobre a natureza metafísica das “*entia*”³²⁵. Ele acrescentou ainda: “qual é o modo de existência que o significado intrínseco desses dados nos permite atribuir a eles em princípio, e possivelmente de fato?”³²⁶. Em suma, Héring concordou com Husserl quanto ao modo de conduzir o problema, mas a sua resposta divergiu de seu professor³²⁷. Pode-se notar que é devido a essa postura filosófica de seu pensamento que se vislumbra a sua compreensão da fenomenologia aplicada à filosofia religiosa.

3.4 O ANTI-INTELECTUALISMO E A ESSÊNCIA DO FENÔMENO RELIGIOSO EM JEAN HÉRING

Héring expressou, no início da terceira parte de seu livro, considerações importantes antes de adentrar propriamente no campo da filosofia religiosa. A primeira consideração voltou-se para o que fora apresentado até então, ou seja, as bases conceituais da fenomenologia e que, seria errôneo, entendê-la enquanto uma teoria voltada

³²³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 86.

³²⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 86.

³²⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 86.

³²⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 86: “Quel est le mode d’existence, que le sens intrinsèque de ces données permet de leur attribuer en principe, et éventuellement de fait ?”.

³²⁷ Héring concordou com a interpretação realista das Investigações Lógicas. Logo, ele foi mais próximo da primeira edição que da segunda. Mas, ao mesmo tempo, não quis ir contra o próprio mestre. Os anos de 1907 a 1913 e seguintes foram anos de forte debate entre fenomenólogos por causa da virada transcendental de Husserl. Portanto, Héring concordou com a primeira redução, mas ele não concordou com a redução transcendental.

unicamente para solucionar problemas teológicos. A segunda consideração apontou ser importante tratar das ideias propostas até aquele presente momento das pesquisas fenomenológicas em vista de sua expansão. Implicado nessa expansão, ele ousou afirmar que poderia encerrar suas considerações acerca da filosofia religiosa a partir da apresentação das bases filosóficas do movimento fenomenológico. Contudo, considerou oportuno continuar sua explanação para melhor compreendê-la³²⁸.

Héring começou seu desenvolvimento sobre o que se entendia por filosofia religiosa a partir do pensamento de Scheler contido no livro “Problemas de religião”³²⁹. Foi a partir dessa fenomenologia que Héring apresentou sua avaliação crítica com relação à fenomenologia e à filosofia religiosa, isto é, seus assentimentos para com esse modo de pensar e a exposição das lacunas existentes.

Primeiramente, Scheler separou a religião da metafísica. A metafísica, segundo ele, busca um conhecimento de Deus a qual se fundamenta num conhecimento científico do mundo para além da religião, e “[...] além de dois princípios gerais, a saber, a existência de um ‘*ens a se*’, que seria ao mesmo tempo ‘*prima causa*’ do Universo — só pode formular enunciados hipotéticos”³³⁰. Já a religião busca, por sua vez, o conhecimento de Deus sem o auxílio da ciência, “[...] reivindicando para si a certeza absoluta”³³¹.

Posteriormente, Héring declarou que a filosofia religiosa na qual Scheler chamou de fenomenologia da religião, possuía as seguintes tarefas:

1° Estabelecer uma *ontologia a priori do Divino* (“*Wesensontik Göttlichen*”); 2° Dar uma *teoria* das diferentes formas de revelação, sem, evidentemente, pronunciar-se sobre a autenticidade desta ou daquela suposta revelação de fato, mas sem fugir à questão de sua possibilidade em princípio. 3° Estudar o *ato religioso* em tudo o que lhe é próprio, ou seja, não apenas suas características imanentes (“o sentimento religioso”, “*die religiösen Zuständigkeiten*”), mas também e sobretudo no seu carácter intencional, graças ao qual se relaciona com uma entidade transcendente verdadeira ou imaginária.³³²

³²⁸ Sobre as considerações iniciais, verificar em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 87-88.

³²⁹ Héring citou expressamente a obra no original “*Probleme der Religion*” (1921), de Max Scheler. Verificar em SCHELER, M. apud HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 88.

³³⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 89: “ [...] à part deux principes généraux, à savoir l'existence d'un ‘*ens a se*’, qui serait en même temps ‘*prima causa*’ de l'Univers — ne peut formuler que des énoncés hypothétiques ”.

³³¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 89: “ [...] revendique pour elle la certitude absolue ”.

³³² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 89-90: “ 1° Etablir une *ontologie a priori du Divin* (*‘Wesensontik des Göttlichen’*). 2° Donner une *théorie* des différentes formes de *révélation*, sans se prononcer naturellement sur l'authenticité de telle ou telle prétendue révélation de fait, mais sans éluder la

A partir dessas tarefas é que Héring ancorou sua filosofia. Indo além da filosofia da religião e da psicologia, a fenomenologia de Scheler apontou para a verdadeira filosofia religiosa que incluía a teologia, a qual “não utiliza em nada o conteúdo desta ou daquela revelação histórica, mas se apoia unicamente sobre o que é acessível a alma religiosa, independentemente de toda comunicação extraordinária da parte de Deus”³³³. Portanto, a fonte da teologia de Scheler são os próprios fenômenos religiosos³³⁴.

Héring pôs uma questão relevante: “Mas como adquirimos a certeza de que o Deus da religião é basicamente idêntico Àquele da metafísica?”³³⁵ Essa questão não passou despercebida também por Scheler. Héring explanou que a resposta do filósofo de Colônia descartou as quatro maneiras utilizadas ao longo da história para responder à questão acima, a saber: o tomismo, o agnosticismo, o tradicionalismo e o agnosticismo religioso³³⁶. O posicionamento de Scheler foi uma quinta maneira de responder a essa questão, que ele denominou de “*Konformitätssystem*”. “Ele considera, de fato, o caminho metafísico e o caminho religioso como dois caminhos, que acabam por resultar no mesmo objetivo”³³⁷. Héring viu lacunas nessa resposta, o que não considerou o trabalho de Scheler menos importante para o movimento fenomenológico e, sobremaneira, para a filosofia religiosa. A crítica do filósofo alsaciano a essa questão deu-se naquilo que ele denominou de “[...] uma recaída muito perigosa em uma metafísica rebaixada pela fenomenologia”³³⁸. Essa crítica foi feita a partir da ausência explicativa de como esses atos ou fenômenos dessa identidade seriam constituídos para a consciência. O que se viu quanto a essa explicação constitutiva foi somente uma “[...] vaga referência à harmonia da natureza humana”³³⁹.

question de sa possibilité en principe. 3° Etudier *l'acte religieux* dans tout ce qui lui est propre, c'est-à-dire non seulement dans ses caractères immanents ('le sentiment religieux', *die religiösen Zuständigkeiten*), mais aussi et surtout dans son caractère intentionnel, grâce auquel il se rapporte à une entité transcendante véritable ou imaginaire

³³³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 90: “[...] n'utilise en rien le contenu de telle ou telle révélation historique, mais s'appuie uniquement sur ce qui est accessible à l'âme religieuse, indépendamment de toute communication extraordinaire de la part de Dieu”.

³³⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 91.

³³⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 91: “Mais comment acquérons-nous la certitude que le Dieu de la religion est au fond identique à celui de la métaphysique ?”

³³⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 91.

³³⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 91: “Il considère en effet la voie métaphysique et la voie religieuse comme deux chemins, qui finissent par aboutir au même but”.

³³⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 92: “[...] une rechute bien dangereuse dans une métaphysique déclassée par la phénoménologie”.

³³⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 92: “[...] vague renvoi à l'harmonie de la nature humaine”.

Nosso autor construiu também uma análise teológico-religiosa à luz da fenomenologia em vista de apresentar o que era específico da filosofia religiosa. Nesse ponto, Héring foi muito claro ao afirmar que a fenomenologia rompeu com as duas grandes formas de pensar a religião, seja pela história, seja pela psicologia. Mais ainda, que não existem somente duas percepções, a sensível e a interna para fundamentar nosso conhecimento³⁴⁰. A fenomenologia, por sua vez, é aquela segundo a qual “[...] ensina a ver muitos ‘*ob-jetos*’, que não podem ser classificados nem entre dados sensíveis nem entre dados imanentes [...]”³⁴¹. Retomando o conceito de “*Sachverhalt*”, Héring afirmou que, apreendendo intuitivamente o estado de coisas como é próprio da fenomenologia, ele possibilita explicar a natureza de um objeto rico em valor. Segundo Héring, a natureza desse objeto é uma “essência primária e indefinível”³⁴². Apoiando-se no pensamento de Scheler, o qual afirmava que o valor não é uma “realidade necessariamente formal”, assim como não é “abstrata a realidade”, o valor é uma essência e tem algo *sui generis*: “não são descobertas teóricas frias; eles são caracterizados por um certo calor emocional, o que possibilitou dizer que os valores são *sentidos pelo coração*”³⁴³. Essa caracterização de valor não deve, contudo, ser confundida com um sentimento. Ao contrário, o sentimento é uma reação do sujeito frente ao valor percebido. Exemplificando:

é assim que a alegria, que me inspira uma bela pintura, pressupõe uma percepção emocional de sua beleza. Este último está entre os atos que tomam conhecimento de um dado, isto é, entre os atos intencionais cognitivos (“*Kenntnisnahmen*”), enquanto a própria alegria implica uma resposta da alma a um chamado que emerge do valor (“*Stellungnahme*” resp. “*Antwortreaktion*”).³⁴⁴

³⁴⁰ Nosso autor reconhece os avanços quanto aos estudos feitos pelo movimento criticista sobre os limites do conhecimento humano. Contudo, expôs, novamente, sua discordância desse movimento ao entender a religião. Segundo Héring, o movimento kantiano deixou de lado outros dados que não os dados sensíveis e relegou a religião à uma atividade puramente mítica da consciência humana. Conferir tal argumentação em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 93.

³⁴¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 93: “[...] apprend à voir de nombreux ‘*ob-jets*’, qu’*on ne saurait classer ni parmi les données sensibles ni parmi les données imanentes [...]*”.

³⁴² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 94: “[...] une essence première et indéfinissable”. Sobre os valores, nosso autor ainda os classificou, hierarquicamente, a saber: na base encontram-se os valores utilitários; sobre eles, estão os valores vitais, depois os noéticos, e por fim os valores religiosos, os quais unem-se a partir da noção de santidade. Verificar tal classificação em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 96.

³⁴³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 94: “*n'est pas du tout nécessairement ‘formelle’ [...]* abstraite de la réalité [...] ce ne sont pas de froides constatations théoriques; ils sont caractérisés par une certaine chaleur émotive, qui a permis de dire que les valeurs sont ressenties par le coeur”.

³⁴⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 95: “*C'est ainsi que la joie que m'inspire un beau tableau, présuppose une perception émotive de sa beauté. Cette dernière se range parmi les actes, qui prennent connaissance d'une donnée, c'est-à-dire parmi les actes intentionnels cognitifs ('Kenntnisnahmen'), tandis que la joie elle-même implique une réponse de l'âme à un appel qui se dégage de la valeur ('Stellungnahme' resp. 'Antwortreaktion')*”.

Evidencia-se, pois, que se trata de um ato intencional cognitivo que manifesta um dado, um objeto. Concomitante a isso, há o movimento de resposta humana a partir da manifestação que emerge do valor-essência nos atos intencionais. Esse conceito, desenvolvido por Reinach, denominou-se *Stellungnahme*, que significa “tomada de posição”. Remonta-se também, com ele, à filosofia de Brentano em relação à classificação dos atos mentais, em especial, sobre os juízos.

Frente a essa abertura fenomenológica à teologia, Héring não recusou o percurso feito até então dos estudos teológicos desenvolvidos. Ao contrário, explicou-os à luz da fenomenologia, com as possibilidades de demonstrações e avanços. Fê-lo a partir do “numinoso” de Otto. Fê-lo ademais pelo caminho conjunto entre a metafísica e a filosofia religiosa de Scheler e pela “*questio Dei*” posta por Husserl frente à pergunta sobre a existência ou não de uma teleologia do mundo³⁴⁵. Resulta, pois, a evidente conexão existente, por meio desses autores e pesquisas, entre a filosofia e a teologia nos primórdios da fenomenologia enquanto movimento filosófico.

A partir dos valores-essência vinculados aos estudos religiosos trazidos por Scheler, a análise de Héring voltou-se para a filosofia da religião a fim de proceder da mesma maneira, isto é, fornecer perspectivas e exemplificações. A noção de valor trazida pela fenomenologia não seria mais construída por circunstâncias, seja do ambiente em que o crente se insere, seja de uma hereditariedade axiológica ou ainda por uma invenção da mente humana. A noção fenomenológica de valor enquanto essência, segundo Héring, possibilitou buscar e encontrar valores absolutos como queriam os historiadores da religião, sendo possível a reconstrução do edifício, agora de maneira fundamentada³⁴⁶.

Diante disso, Héring perguntou-se, então: “Deus ele mesmo deveria ser colocado entre os valores-essência, como alguns filósofos platônicos acreditavam?”³⁴⁷. A resposta seria não. A concepção fenomenológica de Deus não seria realizada pelo esforço próprio da religião na busca intuitiva de desvelar tal concepção. O filósofo alsaciano afirmou que a concepção de Deus que a fenomenologia colocaria seria de Deus possuir “[...] – *salva inadaequatione* – qualidades volitivas e criativas, talvez até personalidade em um sentido

³⁴⁵ Sobre os estudos teológicos explicados por nosso autor, verificar em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 97-101.

³⁴⁶ Sobre a análise feita a partir dos estudos da história da religião, verificar em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 102-103.

³⁴⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 103: “ Dieu lui-même doit-il être rangé parmi les essences-valeurs, comme l'ont cru certains philosophes platonisants ? ”.

que ainda precisa ser esclarecido”³⁴⁸. Se assim o fosse, ter-se-ia que modificar o entendimento acerca das essências, os quais erroneamente, segundo Héring, as colocam enquanto somente entidades lógicas. Nesse sentido, para Héring, “Deus será transcendente ao mundo das essências, bem como ao Universo empírico”³⁴⁹.

Contudo, nosso autor partiu para responder à questão da filosofia da religião tendo como pano de fundo a “[...] noção fenomenológica de essência e as leis da essência [...]”. É o estudo do chamado lado subjetivo da religião, a saber, do que deve acontecer na alma do crente”.³⁵⁰ Nessa busca, Héring afirmou que Husserl pôde dar organização e respostas às pesquisas feitas a partir da sua contraposição ao psicologismo³⁵¹. Para estudar, cientificamente, por exemplo, os temas religiosos, a fenomenologia não se preocupará com o campo e o método das pesquisas psicológicas, históricas e sociológicas. Ao contrário,

[...] se há um ponto evidente, aos olhos de um fenomenólogo, é que não se trata aqui de uma lei de indução justificável, e por exemplo modificável a todo momento, nem de uma proposição analítica encontrada por dedução, nem mesmo de um mandamento arbitrariamente decretado por Deus, mas de uma lei sintética *a priori* (para falar a linguagem de Kant), cuja verdade ou falsidade só pode ser demonstrada por um estudo intuitivo das essências dos fenômenos [...].³⁵²

Frente a essa busca pelo *a priori religioso* é que se podem estabelecer os critérios para análise de uma experiência religiosa autêntica, “porque é o conteúdo ideal ou a ‘matéria’ de certos eventos religiosos que é sua fonte; e não a qualidade psíquica do indivíduo ou da sociedade que os realiza ou na qual são realizados”³⁵³. Por se tratar de

³⁴⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 103: “[...] — *salva inadaequatione* — des qualités volitives et créatrices, peut-être même la personnalité dans un sens qui resterait à préciser”.

³⁴⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 103: “Dieu sera transcendant au monde des essences comme à l’Univers empirique”.

³⁵⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 104: “[...] la notion phénoménologique de l’essence et des lois d’essence [...] C’est l’étude du côté dit subjectif de la religion, à savoir de ce qui est censé se passer dans l’âme du croyant ”.

³⁵¹ Para além do exposto no segundo capítulo, verificar em HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 105.

³⁵² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 106: “[...] s’il y a un point évident, aux yeux d’un phénoménologue, c’est qu’il ne s’agit pas ici d’une loi justiciable de l’induction, et par exemple modifiable à tout instant, ni d’une proposition analytique trouvée par déduction, ni même d’un commandement statué arbitrairement par Dieu, mais d’une loi synthétique *a priori* (pour parler le langage de Kant), dont la vérité ou la fausseté ne peut être démontrée que par une étude intuitive des essences des phénomènes ”.

³⁵³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 106: “Car c’est le contenu idéal ou la ‘matière’ de certains événements religieux qui en est la source; et non pas la qualité psychique de l’individu ou de la société, qui les réalise ou en qui ils se réalisent ”.

um *a priori*, Héring salientou que essa lei não é de cunho racional, mas encontrada por intuição³⁵⁴. Por isso, trata-se de uma experiência de cunho intuitivo-religioso compreendida tanto por quem a vive como quem se coloca no lugar de quem a vive. Porém, “[...] a experiência aqui desempenha apenas o papel de trampolim para o salto no *a priori*, sem ser de forma alguma a base indutiva ou empírica da verdade encontrada”³⁵⁵.

O objetivo proposto pela fenomenologia é, portanto, explicitar esse *a priori* religioso, isto é, a “estrutura ontológica dessas leis” e que, a partir delas, é que decorrem outras tais como as leis psicológicas, segundo Héring³⁵⁶. Logo, pelo análise intuitiva dos fenômenos religiosos que manifestam as essências que, por sua vez, emergem, por exemplo, das palavras fé, pecado, arrependimento é que “[...] podemos dizer estritamente que um arrependimento deve preceder o novo nascimento, ou que a vontade consciente de pecar não pode coexistir com o arrependimento genuíno”³⁵⁷. Héring pontuou que existem muitas outras categorias de leis das essências que surgiram com a fenomenologia. Porém, nosso autor acentuou aqueles objetos cuja manifestação expressam sua razão de ser, ou seja, manifestam as leis da essência, porque são identificadas por uma evidência clara, “[...] e que permite de lhe aplicar o termo de in-tuição (“*Ein-sicht*”) em um sentido particular e restrito”³⁵⁸.

Além da busca intuitiva das essências do fenômeno religioso, Héring aplicou-a também a fim de determinar a essência do cristianismo a partir da fenomenologia dentro de uma perspectiva de uma filosofia da história e não de uma história da religião. Foram três pontos pelos quais nosso filósofo apresentou as contribuições fenomenológicas para com o cristianismo.

A primeira contribuição referiu-se à própria noção de essência. Essência, segundo Héring, possui dois sentidos: o primeiro sentido expressa a noção de elementos que caracterizam um objeto empírico; o segundo sentido aponta que esses elementos não expressam uma unidade enquanto uma essência *sui generis*³⁵⁹. Exemplificando essas

³⁵⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 106.

³⁵⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 107: “[...] l'expérience ne joue ici que le rôle de tremplin pour le saut dans l'a priori, sans être aucunement la base inductive ou empirique de la vérité trouvée”.

³⁵⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 107: “la structure ontologique de ces lois”.

³⁵⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 108: “[...] l'on pourra dire en toute rigueur, qu'un repentir doit précéder la nouvelle naissance, ou que la volonté consciente de pécher ne saurait coexister avec le repentir authentique”.

³⁵⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 110: “[...] et qui permet de leur appliquer le terme d'in-tuition (“*Ein-sicht*”) dans un sens particulier et restraint”.

³⁵⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 111.

considerações, pode-se ver uma cadeira com diferentes essências que a compõe, isto é, sua cor, sua materialidade, sua dureza, mas pode-se imaginá-la de outra cor ou de outro tipo de madeira. Encontrar essas essências nesse tempo e lugar específicos não significa, portanto, que existe uma ligação que as une³⁶⁰. Desse modo, pode-se aplicar isso aos acontecimentos históricos das religiões, distanciando-se do dogmatismo, que considerava cada fenômeno histórico um fenômeno essencial, ou distanciando-se do idealismo que procurava emoldurar a realidade histórica do cristianismo em ideias abstratas e demasiadamente estreitas³⁶¹. Opostamente, o papel da fenomenologia é ajudar na compreensão histórica do cristianismo não recusando a “inexprimível riqueza essencial das coisas”, percebendo assim “até que ponto tal conjunto de acontecimentos ou tal fase de determinada religião exprime um de seus aspectos essenciais”³⁶².

A segunda contribuição da fenomenologia para com a filosofia da história da religião dar-se-á naquilo que Alles Bello chamou de trabalho de arqueólogo ou explorador, ao expor o pensamento de Husserl³⁶³. Héring explicou que esse movimento de pesquisa fenomenológica de um movimento histórico seja do catolicismo, seja do protestantismo em um momento específico da história será constituído de agrupamentos dessas essências encontradas. Após esse movimento, buscar-se-ão unidade e afinidades entre essas essências, podendo assim encontrar sua essência última e, nesse processo, estabelecer novos fluxos de compreensões sobre determinada religião³⁶⁴. Ilustrando, em suas próprias palavras: “uma essência presidirá seu agrupamento, um pouco como a essência de um triângulo sobre suas qualidades”³⁶⁵.

³⁶⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 111-112.

³⁶¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 112.

³⁶² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 113: “[...] l'inexprimable richesse essentielle des choses [...] jusqu'à quel point tel groupe d'événements ou telle phase d'une certaine religion, exprime un de ses aspects essentiels.

³⁶³ ALLES BELLO, *Edmund Husserl*, p. 17.

³⁶⁴ Héring apresentou alguns cuidados nesse processo de busca pela essência dos acontecimentos históricos, como por exemplo, o falso empirismo e o falso apriorismo. HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 116: “A coisa toda é evitar duas armadilhas: 1° tomar a todo custo como categorias *a priori* as essências puramente empíricas, que surgem de uma desobstrução superficial do terreno, ou de ver as leis de essência em algumas relações fortuitas e contingentes (*falso empirismo*); 2° confundir uma essência com outra, de modo a querer reconhecer na realidade uma essência que não existe (*falso apriorismo*)” (“Le tout est d'éviter deux écueils: 1° de prendre à tout prix comme des catégories *a priori* les essences purement empiriques, que fait surgir un déblaiement superficiel du terrain, ou de voir des lois d'essence dans quelques relations fortuites et contingentes (*faux empirisme*); 2° de confondre une essence avec une autre, de manière à vouloir reconnaître dans la réalité une essence, qui ne s'y trouve pas (*faux apriorisme*)”

³⁶⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 114-115: “[...] une essence présidera à leur groupement, un peu comme l'essence d'un triangle à ses qualités ”.

Por fim, a terceira contribuição caminhou lado a lado com uma objeção posta com relação ao estudo *eidético*. Nosso autor afirmou que esse movimento de “escavação eidética” já era algo realizado pelos historiadores. Contudo, a novidade trazida pela fenomenologia foi a constatação de não havia uma noção clara de uma essência objetiva e que, para os historiadores, essa busca seria arbitrária. Com relação a esse tema, Héring trouxe as contribuições desenvolvidas por H. Conrad-Martius na busca pela objetividade da experiência do real enquanto tal. Ela buscou, portanto, “[...] pesquisar a essência do individual – se é permitido dizer assim – isto é, de fato, tomado em tudo o que ele tem de não renovável”³⁶⁶.

A partir de toda essa análise filosófica sobre as religiões, sobretudo, do cristianismo, Héring adentrou especificamente na filosofia religiosa ao se perguntar: Quem é Deus? Qual é o escopo da filosofia religiosa? A resposta dele é a mesma de Scheler: Deus é o Deus da humanidade³⁶⁷. A filosofia religiosa tem como o escopo essa divindade:

[...] cujo estudo entra na estrutura da filosofia religiosa. Sua tarefa, portanto, não será pensar em um Deus, que poderia então servir de norma para a religião ou à teologia; pois a religião encontra sua lei em si mesma, e se houver verdade religiosa, ela será seu próprio critério. O programa da filosofia religiosa, na medida em que visa a teologia, consistirá, ao contrário, em *pensar o Deus da religião*, isto é, em estudar, esclarecer, classificar, sistematizar as intuições pelas quais a religião atinge seu objeto.³⁶⁸

Se assim é, nosso autor concluiu que “[...] *a fé precede a gnose*”³⁶⁹. Mas o que isso significa? Significa que a fenomenologia torna latente a independência da religião do pensamento científico. Para fundamentar o que nosso autor quis expressar ao afirmar que a fé precede o conhecimento, ele utilizou-se de duas noções do pensamento de

³⁶⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 117: “[...] rechercher l'essence de l'individuel, —s'il est permis de dire ainsi, — c'est-à-dire d'un fait, pris dans tout ce qu'il a de non renouvelable”.

³⁶⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 118: “Entre os dois Deuses de Pascal, o Deus dos Filósofos e o Deus de Abraão, há espaço, segundo Scheler, para um terceiro: o Deus da humanidade. Nós poderíamos também chamá-lo de Deus da alma religiosa [...]”. (“ Entre les deux Dieux de Pascal, le Dieu des Philosophes et le Dieu d'Abraham, il y a place, selon Scheler, pour un troisième: le Dieu de l'humanité. On pourrait aussi l'appeler le Dieu de l'âme religieuse [...]”).

³⁶⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 118: “[...] dont l'étude entre dans le cadre de la philosophie religieuse. Sa tâche ne sera donc pas, de penser un Dieu, qui pourrait ensuite servir de norme à la religion ou à la théologie; car la religion trouve sa loi en elle-même, et si vérité religieuse il y a, elle sera son propre critère. Le programme de la philosophie religieuse, en tant qu'elle vise la théologie, consistera au contraire à penser le Dieu de la religion, c'est-à-dire à étudier, éclaircir, classer, systématiser les intuitions, par lesquelles la religion atteint son objet”.

³⁶⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 118: “[...] la foi précède la gnose”.

Husserl para solucionar as confusões acerca dessa fundamentação feita tanto pela perspectiva fideísta quanto pela perspectiva prática da religião, a saber: as noções de atos teóricos e práticos. Quanto à perspectiva dos atos teóricos, Héring mencionou que

todo ato de ordem prática, ou seja, toda posição tomada por nossa consciência emocional ou volitiva, ou se preferirmos, por nossa alma, em relação a um fenômeno, pressupõe ou implica, segundo Husserl, a doação desse objeto em um ato teórico, ou seja, cognitivo, seja este ato de natureza passiva, como intuição e percepção, ou de natureza ativa, como julgamento ou análise. Eu não me alegro de uma paisagem, que não é “pensada” de alguma forma. Não teria fé em Deus, se não admitir implicitamente sua existência³⁷⁰.

Mais ainda, Héring afirmou que mesmo que esse Deus fosse desconhecido, o ato de confiança expresso manifestaria uma apresentação desse Deus, a qual subjaz esse ato. Por isso, ele sustentou que “[...] *a fé pressupõe a gnose*”³⁷¹.

Quanto à dimensão prática da vida religiosa, a perspectiva intencionalista da consciência possibilitou constituir uma relação bem fundamentada entre a epistemologia religiosa e o conhecimento científico. Muitas vezes, outorgou-se que o conhecimento religioso é adquirido pela prática do fiel. Contudo, Héring foi contrário a essa visão de que se pode alcançar a fé somente pela prática. A epistemologia religiosa com base fenomenológica “[...] deve basear seus julgamentos sobre o valor do pensamento religioso de um estudo de sua essência intrínseca, e não de uma análise dos estados da alma que preparam seu florescimento”³⁷². Por isso, ele concluiu que “[...] *a fé condiciona a gnose*”³⁷³.

Ora, então, o que é a experiência religiosa para ele? A experiência religiosa é a inter-relação entre o prático e o teórico, ou seja, “um conjunto de acontecimentos vividos, tendo como resultado principal ou secundário o conhecimento de uma verdade

³⁷⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 119: “ Tout acte d'ordre pratique, c'est-à-dire toute position prise par notre conscience émotive ou volitive, ou si on préfère, par notre âme, à l'égard d'un phénomène, présuppose ou implique, selon Husserl, la donnée de cet objet dans un acte théorique, c'est-à-dire cognitif —, que d'ailleurs celui-ci soit de nature passive comme l'intuition et la perception, ou de nature active comme le jugement ou l'analyse. Je ne me réjouis pas d'un paysage, qui n'est ‘pensé’ d'aucune manière. Je n'ai pas foi en Dieu, si je n'admets pas implicitement son existence ”.

³⁷¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 119: “[...] la foi présuppose la gnose ”.

³⁷² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 121: “[...] doit faire dépendre ses jugements sur la valeur de la pensée religieuse, d'une étude de son essence intrinsèque, et non pas d'une analyse des états d'âme qui en préparent l'écllosion ”.

³⁷³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 121: “[...] la foi conditionne la gnose ”.

religiosa”³⁷⁴. Para compreender esse valor cognitivo da experiência religiosa, o que se faz necessário é obter uma postura mais de observação do que forjar experimentos a fim de estudar o fenômeno que se manifesta. Tampouco entender que existiriam condições que precisariam ser preenchidas pelo sujeito para que tal experiência acontecesse. Não está no poder do sujeito colocar as condições de possibilidade, como também o evento depender dele para que exista. A experiência religiosa, em suma, está entre o teórico e o prático, entre a fé e a gnose.

Frente a essa compreensão da experiência religiosa, nosso autor respondeu algumas objeções com relação ao valor científico dessas experiências. Tanto a objeção que apregoava a impossibilidade de regular a experiência religiosa pelas regras dos experimentos científicos, quanto das necessárias condições do sujeito para que acontecesse a experiência religiosa, Héring respondeu, primeiramente, que essa experiência é de difícil acesso, com condições muito singulares, mas que o sujeito que a experimenta é o juiz do valor contido nela³⁷⁵.

Mas, para a teoria do conhecimento, essa justificção pessoal não seria válida se o entendimento fosse sinônimo de “opinião subjetiva”³⁷⁶. Pelo contrário, o papel da fenomenologia é olhar por outra perspectiva epistemológica. A evidência, na fenomenologia, não impossibilita de verificar que alguém possa enganar-se, mas “[...] impede-nos, no entanto, de crer que um espírito não controlado por outros está condenado a errar, ou a nunca poder distinguir entre opiniões verdadeiras e falsas [...]”³⁷⁷.

Por tratar-se de uma evidência, são as intuições, e não as teorias, que estão envolvidas nessas experiências. Segundo Héring, essas intuições experimentadas nas experiências religiosas, mesmo que não cheguem a resultados idênticos, não podem ser tomadas ceticamente. São sempre intuições que põem em relação valores que até podem distinguir-se, mas não se contradizerem. O julgamento dessas experiências, segundo ele, será feito por aqueles que são os mais evoluídos para compreendê-las³⁷⁸. O critério será dado por meio de um discernimento fenomenológico, o qual se manifesta por uma autoridade na expressão da verdade religiosa contida na experiência, “essa autoridade

³⁷⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 121: “[...] un ensemble d'événements vécus, ayant comme résultat principal ou accessoire la connaissance d'une vérité religieuse”.

³⁷⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 124.

³⁷⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 125.

³⁷⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 124: “[...] elle nous empêche cependant de croire, qu'un esprit non contrôlé par d'autres soit condamné à se tromper, ou à ne jamais pouvoir distinguer entre ses opinions vraies et fausses [...]”.

³⁷⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 125-126.

sendo ela mesma uma característica descritiva e objetivamente perceptível, por qualquer pessoa que sinceramente aspire à elevação de seu nível espiritual”³⁷⁹. Além desse critério individual, a experiência comunitária “pode operar a retificação, a extensão ou a purificação do conhecimento religioso: é porque as experiências das diferentes consciências se complementam e se fecundam reciprocamente”³⁸⁰. Héring ressaltou, contudo, que não se trata de consciência religiosa coletiva, e sim comunitária. Esse movimento comunitário não é *sine qua non* para validação das experiências religiosas em detrimento das experiências individuais.

Ainda havia uma última objeção a ser posta, a do idealismo radical. A experiência religiosa rica em valor que interpela o sujeito religioso a uma resposta, por fim, não pode ser fundamentada por uma queda no idealismo radical, o qual outorgaria para essa experiência cientificidade a partir de uma esfera transcendente. Héring afastou tal experiência de um tratamento metafísico entre causa e efeito. Ao contrário,

[...] ela não é sempre e essencialmente um estado puro e simples da alma, nem a consciência dela, mas a consciência de uma entidade trans subjetiva *sui generis*, com a qual ela entra em relação. *Que esta esfera transcendental não existe, eis uma teoria que pode ser falsa, mas sensata. Mas que ela não é dada, ou que é “na realidade” (“eigentlich”!) algo imanente, isso é o que não pode ser afirmado sem distorcer radicalmente toda a filosofia religiosa. É naturalmente o mesmo para a experiência sensível do mundo material; implica também, segundo a fenomenologia, não o dado de nossas sensações (que só podemos averiguar operando uma reflexão muito difícil sobre nós mesmos), mas o dado de alguma entidade “fora” de nós que as sensações subjetivas têm justamente a missão de “fazer aparecer”*”³⁸¹.

³⁷⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 126: “ cette autorité étant elle-même un trait descriptif et objectivement perceptible, par quiconque aspire sincèrement à l’élévation de son niveau spirituel ”.

³⁸⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 126: “ [...] peut opérer le redressement, l’extension ou la purification de la connaissance religieuse: c’est parce que les expériences des différentes consciences se complètent et se fécondent réciproquement ”.

³⁸¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 128-129: “ [...] elle est toujours et essentiellement non pas un état d’âme pur et simple, ni la conscience de celui-ci, mais la conscience d’une entité transsubjective *sui generis*, avec laquelle elle entre en rapport. *Que cette sphère transcendante n’existe pas, voilà une théorie peut-être fautive, mais sensée. Mais qu’elle ne soit pas donnée, ou qu’elle soit ‘en réalité’(‘eigentlich’ !)* quelque chose d’immanent, voilà ce qu’on ne saurait affirmer sans fausser radicalement toute philosophie religieuse. Il en est naturellement de même pour l’expérience sensible du monde matériel; elle aussi implique, selon la phénoménologie, non pas la donnée de nos sensations (que nous ne pouvons constater qu’en opérant une réflexion très difficile sur nous-mêmes), mais la donnée de quelque entité ‘en dehors’ de nous que les sensations subjectives ont précisément la mission de ‘faire apparaître’ ”.

Muitos elementos importantes estão contidos nessa citação. Importa ressaltar, primeiramente, aquilo que Héring pensou sobre a consciência religiosa. Ele enfatizou que “é precisamente a originalidade da religião colocar os fiéis em contato com essa ‘causa’ de tal forma que ele a sinta no ato religioso mesmo”³⁸², pois são raras as vezes que ela se constitui de uma indução através duma experiência puramente subjetiva. Em seguida, considerou que, seja a experiência da crença em Deus no juízo emitido por Lutero que afirmava “eu acredito que Deus me criou” expressa, pois que “a causa divina de sua existência é captada diretamente pelo crente em um ato de fé de uma natureza particular”, seja quando acontece uma experiência de crise de fé, tudo é “parte integrante do que é *dado no fenômeno*”³⁸³. Por fim, o ponto central da fenomenologia religiosa é mostrar que “*não são, portanto, os estados subjetivos ou atos isolados cuja análise pode fornecer uma teoria da experiência religiosa. É também o objeto intencional que deve ser descrito nesta pesquisa*”³⁸⁴. Na realidade, para Héring, Deus é o correlato intencional na experiência religiosa³⁸⁵.

Com isso, Héring adotou uma postura crítica para com a teologia do século XIX, haja vista ter reduzido toda sua fundamentação na experiência religiosa enquanto manifestação da consciência humana em resposta ao positivismo e ao kantismo como se viu até aqui. Em vista de analisar a manifestação do objeto intencional enquanto função da fenomenologia, a sua posição teve, conseqüentemente, como base a epistemologia de Husserl, pela solidez do princípio intencionalista da consciência e pela sua perspectiva eidética, não deslizando nem no psicologismo, nem no empirismo.

Assim fundamentado, Héring voltou-se, então, para a seguinte questão: o que os fenômenos religiosos podem afirmar sobre a existência de Deus, da esfera religiosa? Enquanto preâmbulo, um primeiro ponto que se apresentou foi de que a fenomenologia era a ciência capaz de proporcionar o melhor caminho para tal estudo por meio da redução

³⁸² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 129: “ C'est précisément l'originalité de la religion, de mettre le fidèle en contact avec cette 'cause', de manière à la lui faire sentir dans l'acte religieux même”.

³⁸³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 129-130: “[...] ‘je crois que Dieu m’a créé’ [...] la cause divine de son existence, le croyant la saisit directement dans un acte de foi de nature particulière [...] partie intégrante de ce qui est donné dans le phénomène ”.

³⁸⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 130: “Ce ne sont donc pas les états ou actes subjectifs seuls, dont l'analyse peut fournir une théorie de l'expérience religieuse. C'est l'objet intentionnel également que doivent décrire ces recherches ”.

³⁸⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 130.

fenomenológica³⁸⁶. O objetivo fenomenológico nessa análise dos fenômenos religiosos não produzirá, segundo Héring, nenhuma verdade indubitável, na qual ninguém poderia mais questionar. Ao revés, o que está em jogo é que ela poderia ajudar a “[...] resolver a questão, depois de ter esgotado todos os meios intuitivos à nossa disposição”³⁸⁷. Um segundo ponto, ainda de modo introdutório, de que a crença tal como foi posta por Hume deveria ser abandonada, dado que a redução implicaria nesse movimento. A interpretação de nosso autor foi a de que a crença não implicaria em um conflito com a redução, mas fosse posta enquanto “*disposição necessária*” para que houvesse a intuição desses fenômenos e não enquanto “[...] um argumento *motivador* para a evidência da verdade intuitivamente apreendida. Pelo contrário, ela o justificaria de forma retrospectiva”³⁸⁸.

Assim postos esses pontos introdutórios sobre redução fenomenológica, Héring respondeu à questão da existência de Deus a partir de três concepções contidas nos estudos fenomenológicos de Scheler. Pode-se dividi-las em: concepções metafísica ou racional, combinatória e hierológica.

A primeira concepção tratou-se dos argumentos metafísicos da prova da existência de Deus, nos quais nosso autor os divide em três. O primeiro argumento tratou de reorganizar a perspectiva teleológica do mundo compreendida à luz da visão eidética de Husserl. Isso implicou conceber o “nosso mundo” não como ilusório, mas existente realmente. Essa argumentação poderia ser aceita à luz do entendimento sobre a consciência em Husserl³⁸⁹. Já o segundo argumento dessa primeira concepção da existência de Deus referiu-se a Ele como consciência divina enquanto autor de todos os

³⁸⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 131-132. Sobre o sentido da existência posto pela fenomenologia sobre o objeto transcendental, verificar em DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 228: “Husserl nunca vai além do plano eidético para abordar tais problemas. No entanto, Héring pensa que a suspensão dos juízos de existência só precisa ser provisória porque elas são essencialmente metodológicas. Ele afirma, de fato, que somente o fenomenólogo está qualificado para falar sobre o sentido da existência por conta de sua disciplina metodológica. Embora Héring não desenvolva as implicações ontológicas de sua afirmação, ele antecipa a direção na qual Heidegger logo tomaria a fenomenologia” (“Husserl never moves beyond the eidetic plane to address such problems. Yet Hering thinks that the suspension of judgments of existence need only be provisional because they are essentially methodological. He asserts, in fact, that only the phenomenologist is qualified to speak about the meaning of existence on account of his methodological discipline. Although Hering does not develop the ontological implications of his contention, he anticipates the direction in which Heidegger would soon take phenomenology”).

³⁸⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 132: “[...] trancher la question, après avoir épuisé tous les moyens intuitifs dont nous disposons”.

³⁸⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 133: “[...] *disposition requise* [...] un argument *motivant* l’évidence de la vérité intuitivement saisie. Celle-ci, tout au contraire, la justifierait rétrospectivement”.

³⁸⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 134.

fenômenos, um ser de “caráter sensível” no aparecimento dos objetos no mundo³⁹⁰. Por fim, o terceiro argumento tratou do fato da própria manifestação enquanto tal, isto é, que algo existe e não nada. Isso pressupõe a existência de um Ser necessário ou enquanto “causa”, porém não como causa metafísica³⁹¹.

A segunda concepção sobre a existência de Deus versou sobre “[...] uma combinação entre reflexão *especulativa* e descobertas *religiosas*” em dois argumentos³⁹². O primeiro argumento de Scheler, na tentativa de provar a existência de Deus como autor dos atos religiosos, não se daria se Deus não fosse dado pela religião. Ademais, esse conhecimento implicaria antes um contato prévio com Deus para a formulação de um conhecimento³⁹³. Héring foi um tanto reticente quanto à essa argumentação, pois afirmava que tal posicionamento era mais um interesse pela religião enquanto um fato psíquico e não enquanto uma possibilidade de erigir conhecimento. Já o segundo argumento, no qual afirmou nosso autor que nem Scheler chegou a desenvolvê-lo amplamente em sua obra, foi a colaboração real entre filosofia e religião. Apoiando-se em Koyré, reabilitou o argumento ontológico a partir da visão eidética de Husserl ao propor que “é o conhecimento religioso que dá a Anselmo a ideia do Ser perfeito, cuja existência não pode ser demonstrada ao ateu”³⁹⁴. Diante desse conhecimento, poderia se alcançar dedutivamente a existência de Deus por meio da razão. Héring corroborou essa segunda concepção ao citar o próprio Scheler: “*As provas metafísicas da existência de Deus, lemos nós, só recuperam seu verdadeiro significado quando elas se apoiam sobre um ‘axioma essencial’ fornecido pela religião*”³⁹⁵.

Por fim, a terceira concepção sobre a existência de Deus foi abordada a partir da perspectiva hierológica. Essa concepção foi dividida em três argumentos. O primeiro argumento mostrou que havia algo em comum nas afirmações de Scheler e Le Roy sobre a inexistência de ateus. Isso dava-se de modo que, embora existissem homens que

³⁹⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 134: “[...] caractère sensible [...]”

³⁹¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 134-135.

³⁹² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 135: “[...] une combinaison de réflexions *spéculatives* et de constatations *religieuses*”.

³⁹³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 135-136.

³⁹⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 136: “c'est la connaissance religieuse qui fournit à Anselme l'idée de l'Être parfait, dont l'existence ne saurait être démontrée à l'athée”.

³⁹⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 136: “*Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, lisons nous, ne reprennent leur sens véritable que quand elles s'appuient sur une 'axiomatique essentielle' fournie par la religion*”. Sobre essa colaboração da perspectiva fenomenológica para a religião, sobretudo da teologia católica, há relevantes argumentações e ideias contidas em FALQUE, E. ¿Tenemos que cruzar el Rubicón? Filosofía y teología: nuevas fronteras. *Revista Isidorianum*. Vol. 31. nº. 2. Sevilla, Espanha, 2022, p. 11-40. Disponível em: <https://doi.org/10.46543/ISID.2231.1053>. Acesso em: 29 dez. 2022.

negassem a Deus, de qualquer maneira mostrava-se que essa negação implicava a afirmação da existência³⁹⁶. O diferencial era que esse argumento era constituído por meio de “[...] uma intuição particular de natureza fenomenológica” e não pelo argumento racional contra os cétricos³⁹⁷. Porém, esse modo de pensar precisaria ser orientado, segundo Héring, a fim de dar provas mais claras sobre o assunto. Sua orientação baseou-se num outro olhar sobre a considerada argumentação metafísica na qual Deus seria o autor dos atos religiosos:

de fato, a prova mudaria de aspecto, se uma análise fenomenológica do impulso espiritual contido no ato religioso nos revelasse algo como a presença ou ação de uma divindade intuitivamente e sem dúvida compreensível como seu autor. Não seria mais uma questão de uma “indução” metafísica que partiria de um fato psíquico, mas de uma intuição fenomenológica que faria de Deus um dado tão certo - pelo menos - quanto o ato religioso enquanto *cogito*. É nesta direção, acreditamos, que seria útil orientar a pesquisa fenomenológica sobre a exploração das intuições ocultas na literatura teológica.³⁹⁸

Nesse sentido orientativo com relação à existência de Deus a partir da perspectiva fenomenológica, Héring compreendeu que “além do Deus que nos move na maneira de uma causa eficiente (*cum grano salis*), há o Deus que nos atrai na maneira de uma causa final”³⁹⁹. Héring concluiu que “[...] é precisamente Ele que, por definição, é o objeto de nossos atos religiosos práticos, se aceitarmos a concepção intencionalista da consciência”⁴⁰⁰. O papel investigativo da fenomenologia é, portanto, “[...] estabelecer, claramente, até que ponto a certeza religiosa invocada apresenta, em sua base, e como um

³⁹⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 137-138.

³⁹⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 138: “[...] une intuition particulière de nature phénoménologique”.

³⁹⁸ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 138: “ En effet, la preuve changerait d'aspect, si une analyse phénoménologique de *l'élan spirituel contenu dans l'acte religieux* nous révélait quelque chose comme la présence ou l'action d'une divinité intuitivement et indubitablement saisissable comme son auteur. Il ne s'agirait alors plus d'une ‘induction’ métaphysique qui partirait d'un fait psychique, mais d'une intuition phénoménologique qui ferait de Dieu une donnée tout aussi sûre — au moins — que l'acte religieux en tant que cogito. C'est dans cette direction, croyons-nous, qu'il serait utile d'orienter les recherches phénoménologiques concernant l'exploitation des intuitions cachées dans la littérature théologique.

³⁹⁹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 139: “ A côté du Dieu qui nous pousse à la manière d'une cause efficiente (*cum grano salis*), il y a celui qui nous attire à la manière d'une cause finale”.

⁴⁰⁰ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 139: “[...] c'est précisément lui qui, par définition, est l'objet de nos actes religieux pratiques, si nous acceptons la conception intencionaliste de la conscience”.

caráter descritivo, uma evidência autêntica e indestrutível – ou uma pseudo-evidência à mercê de uma possível desilusão”⁴⁰¹.

A conclusão a que nosso autor chegou, ao considerar que a busca por uma evidência infalível pela *epoché* poderia ser frustrante, poderia ser necessário para atingir tal evidência o movimento de fé daquele que crê, o ato de abandonar-se a Deus. Héring até chegou a propor que faria pouco mal a união colaborativa entre o fiel e o filósofo em matéria de objetividade científica, assim como acontece entre o artista e o filósofo em relação a estética⁴⁰². Essa conclusão sobre a frustrante suspensão da atitude natural frente às coisas em busca de uma evidência infalível deu-se, porque Héring compreendeu que a *questio Dei* posta por Husserl ocupava um lugar *sui generis*. Por isso, pode-se afirmar que Héring tomou uma posição anti-intelectualista frente ao seu mestre:

porque Deus não sendo nem uma essência nem um fato empírico, há todos os motivos para acreditar que a forma como Ele se apresenta à consciência fará de sua existência algo que esteja acima da divisão das verdades em verdades de fato e de razão, uma verdade única de seu tipo, que requer uma pesquisa muito especial.⁴⁰³

O terceiro argumento dessa concepção hierológica versou sobre a questão de Deus ser o criador de todas as coisas. Distintamente da perspectiva racional, a fenomenologia de Scheler propôs que a contingência do homem e do mundo só se manifestam frente ao Absoluto. Héring somou a esse argumento uma pertinente distinção. Ele declarou que não se poderia vincular à divindade muitos seres que se manifestam enquanto “fenômeno do Divino”, muito menos que este fenômeno seria o intermédio na relação entre Deus e homem⁴⁰⁴. A divindade expressa pela fenomenologia é o próprio Deus, “aquele que realiza plena e adequadamente os atributos inerentes ao *a priori divino*”, e seria uma atitude errônea querer difundir “a equivalência cognitiva de todos os atos de fé”⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 139: “[...] établir nettement, jusqu'à quel point la certitude religieuse invoquée présente à sa base, et comme caractère descriptif, une évidence authentique et indestructible — ou une pseudo-évidence à la merci d'une désillusion éventuelle ”.

⁴⁰² HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 140.

⁴⁰³ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 139: “ Car Dieu n'étant ni une essence ni un fait empirique, tout porte à croire que la manière, dont il se présente à la conscience, fera de son existence quelque chose qui est au-dessus de la division des vérités en vérités de fait et de raison, c'est-à-dire une vérité unique en son genre, qui exige des recherches toutes spéciales ”.

⁴⁰⁴ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 140: “ phénomène du Divin ”.

⁴⁰⁵ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 140: “ [...] celui qui réalise pleinement et adéquatement les attributs inhérents à l'a priori divin [...] l'équivalence cognitive de tous les actes de foi ”.

À guisa de conclusão, Héring recuperou brevemente os objetivos alcançados a partir de sínteses feitas das diversas interpretações vinculadas à teologia por meio dos princípios e conceitos oriundos do movimento fenomenológico. Em suas palavras, “Tentamos dar um vislumbre da influência que exercerá sobre a filosofia religiosa seu princípio intuicionista, sua noção de essências e sua epistemologia objetivista ou intencionalista”⁴⁰⁶. Em resumo, as sínteses construídas, pedagogicamente, foram as seguintes:

síntese entre a tendência teocêntrica e a antropocêntrica, através da criação de uma ontologia do Divino com uma base epistemológica assegurada; síntese entre elementos apriorísticos e experientialistas através da noção de essências ricas em conteúdo objetivo; síntese entre as preocupações personalistas e objetivistas através da ênfase em experiências religiosas que são tanto pessoais quanto objetivamente válidas.⁴⁰⁷

Ao apresentar sua pesquisa, em suma, Héring não tinha o intuito de dissertar sobre a relação do movimento fenomenológico com os grandes pensamentos filosóficos, mas de promover uma síntese dos diversos modos do pensar humano, um interesse daqueles que eram realmente filósofos. Assim procedeu, metodologicamente tal qual seu mestre, a separação entre uma psicologia da religião de uma filosofia religiosa fenomenológica fundamentada numa perspectiva eidética, pois tinha o objetivo de restabelecer a independência da filosofia religiosa perante outras ciências tais como a sociologia, a histórica e até a própria psicologia⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 141: “ nous avons essayé de faire entrevoir l'influence qu'exercera sur la philosophie religieuse son principe intuitionniste, sa notion des essences et son épistémologie objectiviste ou intentionnaliste ”.

⁴⁰⁷ HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, p. 141: “ Synthèse entre la tendance théocentrique et la tendance anthropocentrique, par la création d'une ontologie du Divin à base épistémologique assurée ; Synthèse entre éléments aprioristes et éléments expérimentalistes par la notion des essences riches en contenu objectif ; Synthèse entre préoccupations personalistes et objectivistes par la mise en relief d'expériences religieuses à la fois personnelles et objectivement valables ”.

⁴⁰⁸ DUPONT, *Phenomenology in French Philosophy*, p. 229.

CONCLUSÃO

Quis-se evidenciar, nessa pesquisa, a tecitura da construção do pensamento filosófico por meio da histórica conexão e influência entre Brentano, Husserl e Héring.

Nesse caminho de constituição histórica do pensamento, na primeira parte desse trabalho viu-se que o conceito de intencionalidade do mental adquiriu nova perspectiva com o memorável esforço por parte de Brentano em delimitar o campo de pesquisa dos atos mentais, postura essa que marcou profundamente seus alunos pelo seu preciso modo de filosofar. A busca de Brentano foi caracterizada pela intencionalidade enquanto estrutura dos atos mentais, assim como a classificação desses atos em apresentação, juízos e emoções de amor ou de ódio foram importantes para a fundamentação científica da psicologia.

Em sequência, na segunda parte desse trabalho abordou-se o pensamento de Husserl no que concerne a intencionalidade. Como se viu, a intencionalidade adquiriu maior amplitude por meio das vivências. Sem deixar de ser essa referência da consciência a algo enquanto objeto, Husserl criticou a intencionalidade vinda de seu professor no encerramento dos objetos na consciência e na ausência de outras referências intencionais. Essa noção de intencionalidade desenvolveu-se de forma mais robusta e rigorosa em Husserl por meio da busca da essência intencional, a objetividade presente na análise descritiva da estrutura dos estados de coisas.

Por fim, na terceira parte, tomou-se a aplicação das ideias da fenomenologia nascente em diversas vertentes. Uma dessas vertentes foi no campo da esfera religiosa. Jean Héring foi um dos primeiros tradutores do pensamento fenomenológico na França e um dos primeiros a aplicar a filosofia de seu mestre para uma filosofia religiosa em contraposição a uma filosofia da religião. Não querendo se deter num estudo da religião por ela mesma, Héring voltou-se para entender os temas vinculados às religiões tendo como fundamento filosófico a fenomenologia de Husserl. Constatou-se que a experiência religiosa é uma experiência *sui generis*, ou seja, irreduzível a qualquer outra vivência. Ora, Deus é o objeto intencional dessa experiência, o qual se dá de modo a ele mesmo cumprir os requisitos essenciais para que tal experiência seja reconhecida como tal.

Evidentemente, nosso objetivo maior era evidenciar esse percurso histórico existente concatenado ao tema da experiência religiosa enquanto pano de fundo. Contudo, surgem questões decorrentes dessa abordagem histórica com relação a esse tema em

específico que poderiam ser norteadores de futuras pesquisas. Um dos temas relevantes seria perceber como se dão as consequentes expressões corporais, afetivas, sociais que se inter-relacionam com a liberdade humana depois de viverem experiências desse nível e dessa natureza. Outra questão seria abordar a relação dessas experiências com a perspectiva da corporeidade, da carnalidade, numa visão processual de experimentação dos efeitos dessa experiência. Por fim, seria importante investigar de que modo a religião pode, autenticamente, encontrar na fenomenologia um modo amplo de análise, de argumentação e até contraposição sobre questões vinculadas à própria fé em vista da melhor explicitação temática para as futuras gerações. De qualquer maneira, algo é evidente: a experiência religiosa ainda se faz presente enquanto objeto de investigação e pode revelar novas possibilidades de compreensão do Sagrado a partir de seu desvelamento por meio da pesquisa fenomenológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALES BELLO, A. *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus*. São Paulo, Paulus, 2016.
- ANTONELLI, M.; BOCCACCINI, F. *Franz Brentano*. Mente, coscienza, realtà. Roma: Carocci, 2021.
- ANTONELLI, M.; BOCCACCINI, F. (Eds.). *Franz Brentano*. Critical Assessments of Leading Philosophers. London; New York: Routledge, 2019. v. IV. Disponível em: <https://www.routledge.com/Franz-Brentano/Antonelli-Boccaccini/p/book/9781138810860>. Acesso em: 24 ago. 2022.
- BOCCACCINI, F. Brentano's use of mental act. In: *Franz Brentano*. Intentionality and Philosophy of Mind. London: Routledge, 2019, v. 2, p. 356-373.
- BOCCACCINI, F. De Reinach à Levinas: Héring et le réalisme phénoménologique. *Revue de théologie et de philosophie*, v. 148, p. 433-448. 2016.
- BOCCACCINI, F. Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano. *Guairacá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v.37, n.1, p. 254-271, 2021.
- BOCCACCINI, F. Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano. In: BRITO, E. O., AMARAL, L.A.D. (orgs.) *Racionalidade, Intencionalidade e Semântica*. Guarapuava/PR: Apolodoro Virtual Edições, 2023.
- BRENTANO, F. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*. Mainz: Kirchheim, 1867. VIII, 252 S.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London; New York: Routledge, 2009.
- BRENTANO, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874. XIV, 350 S.
- DUBOIS, J. *Judgment and Sachverhal: An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism*. Dordrecht, Netherland: Springer, 1995.
- DUPONT, C. Y. Jean Héring and the Introduction of Husserl's Phenomenology to France. *STUDIA PHAENOMENOLOGICA*, XV, 2015, p. 129–153.
- DUPONT, C. Y., *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters*. New York; London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2014, p. 218-220.
- EMBREE, L. (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*. New York; London: Springer Dordrecht Heidelberg, 1997.
- EDWARDS, P. *Encyclopedia of Philosophy*, v. 4. New York: The Macmillan Company & The Free Pass, 1967.
- FALQUE, E. ¿Tenemos que cruzar el Rubicón? Filosofía y teología: nuevas fronteras. *Revista Isidorianum*. Vol. 31. nº. 2. Sevilla, Espanha, 2022, p. 11-40. Disponível em: <https://doi.org/10.46543/ISID.2231.1053>. Acesso em: 29 dez. 2022.
- FERNANDES, M. A. A intuição categorial, o problema das categorias e a doação do ser. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 558-573, mai./abr. 2019.
- FRÉCHETTE, G. Daubert et les limites de la phénoménologie : Étude sur le done et l'évidence. *Philosophiques*. v. 28, n. 2, 2001, p. 303-326. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/FRCDEL>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- HÉRING, J. *Phénoménologie et Philosophie religieuse*. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse. Strabourg: Imprimerie Alsacienne, 1925.
- HOPKINS, B.; CROWELL, S. (Ed.) *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. VII. New York: Routledge, 2007.

- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Introdução geral à fenomenologia pura. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas: prolegomenos à lógica pura*. v. 1. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. Sexta investigação. Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations*. v. II. London; New York: Routledge, 2001.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen: Erster Band Prolegomena zur reinen Logik*. (Husserliana: Gesammelte Werke, XVIII). Dordrecht: Springer, 1975.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Husserliana: Gesammelte Werke, XIX). Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- KRIEGEL, U. (Ed.). *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. New York: Routledge, 2017.
- MARTHELOT, P. (dir.). *S'orienter dans le langage : l'indexicalité*. Nouvelle édition. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2011.
- MOLTMANN, F.; TEXTOR, M. (eds.). *Act-Based Conceptions of Propositional Content*. Contemporary and Historical Perspectives. New York: Oxford University Press, 2017.
- MULLIGAN, K. *Mind, meaning, and metaphysics: the philosophy and theory of language of Anton Marty*. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- PARKER, R. K. B. (ed.). *The Idealism-Realism. Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*. New York; London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2021.
- PIRES, J. J. Franz Brentano e a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. *Guairacá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 35, n. 1, p. 34-55, 2019.
- PORTA, M.A.G. *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- PORTA, M.A.G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- SCHAEFER, R. Infallibility and Intentionality: Franz Brentano's Diagnosis of German Catholicism. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 68, n. 3, p. 477-499, jul. 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30140934>. Acesso em: 24 ago. 2022.
- SMITH, B. *Austrian philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Chicago; LaSalle: Open Court, 1995.
- TYMIENIECKA, AT. (ed.) *Phenomenology World-Wide*. Analecta Husserliana, vol 80. Dordrecht: Springer, 2002.
- ZAHAVI, D. *A fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- ZAHAVI, D. *The Oxford handbook of contemporary phenomenology*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012.
- ZAHAVI, D. *The Oxford handbook of history of phenomenology*. United Kingdom: Oxford University Press, 2018.
- ZALTA, E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Nov. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/phenomenology-mg>. Acesso em: 15 set. 2022.