

CONTRIBUIÇÃO MEDIEVAL (FRANCISCANA) PARA FENOMENOLOGIA E CONTRIBUIÇÃO DA FENOMENOLOGIA PARA A COMPREENSÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA (FRANCISCANA)

MEDIEVAL CONTRIBUTION (FRANCISCAN) TO PHENOMENOLOGY AND CONTRIBUTION OF PHENOMENOLOGY TO THE UNDERSTANDING OF RELIGIOUS EXPERIENCE (FRANCISCAN)

Leonardo Mees¹

RESUMO

Partimos do pressuposto que a Fenomenologia ofereça uma metodologia científica tão rigorosa capaz de identificar até a especificidade do conhecimento presente nas palavras do Cântico do frate sole de São Francisco de Assis, assim como também das diversas manifestações religiosas em outras culturas. A Fenomenologia é esse método de acesso ao sentido das palavras, ao sentido da consciência intencional, ao sentido da estrutura de mundo de cada fenômeno, inclusive do fenômeno da vida religiosa. Tendo por base este pressuposto, vamos investigar, neste artigo, de maneira histórico-filosófica: 1) qual pode ter sido a contribuição dos franciscanos, mais especificamente de alguns frades franciscanos (Duns Scotus e Guilherme de Ockham) no final da Idade Média, no período do Nominalismo, para o surgimento da Fenomenologia na Modernidade; 2) qual a pode ser a contribuição que alguns dos principais expoentes da Fenomenologia (Husserl, Heidegger e Rombach) têm a oferecer para nos aproximarmos, “com rigor científico”, do fenômeno da vida religiosa (franciscana).

Palavras-chave: Fenomenologia. Religião. Experiência. Franciscanismo.

¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ; Professor da UFJF/GV. *E-mail:* leonardo.mees@ufff.edu.br

ABSTRACT

We start from the assumption that phenomenology offers such a rigorous scientific methodology that is able to identify even the specificity of knowledge present in the words of the *Cantico di frate sole* of Saint Francis of Assisi as well the one that is present in the various religious manifestations in others cultures. Phenomenology is this method of accessing the meaning of words, the meaning of the intentional consciousness, the meaning of the world structure present in each phenomenon, including the phenomenon of religious life. Based on this assumption, we will investigate, in this article, in a historical philosophical way: 1) what may have been the contribution of Franciscans, more specifically of some Franciscan friars (Duns Scotus and Wilhelm of Ockham) at the end of the Middle Ages, in the period of Nominalism, for the emergence of Phenomenology in Modernity; 2) what can be the contribution that some of the main exponents of phenomenology (Husserl, Heidegger and Rombach) have to offer to approach, “with scientific rigor”, the phenomenon of religious life (Franciscan).

Keywords: Phenomenology. Religion. Experience. Franciscans.

*Laudato sie, mi'Signore, cum tucte le tue creature,
spetialmente messor lo frate sole,
lo qual è iorno et allumini noi per loi;
Et ellu è bellu e radiante
cum grande splendore:
ce te, Altissmu, porta significatione.
(Cantico di frate sole, São Fransicso de Assis)*

INTRODUÇÃO

Porque vivemos hoje sob uma constante ameaça de aniquilamento das condições naturais de subsistência, com ameaças, desastres e crimes ambientais a todo instante beirando a porta de nossas casas, porque continuamos a manter os mesmos hábitos de exploração e consumo, instituídos por um sistema de domínio antropocêntrico sobre a Terra, acreditamos, algumas vezes, que precisamos apelar e interceder a algum santo, a alguma “força divina”, para que esta heurística do medo nos torne mais responsáveis (JONAS, 2006, p. 70) por nossa moradia humana [*éthos*] no mundo e assim projetemos um novo conjunto sistêmico de leis para sobrevivermos no planeta. São Francisco de Assis é aclamado como o patrono da Ecologia, aquele santo que talvez possa nos orientar irmãmente nesta transição para uma nova vida na Terra. Quase sempre em encontros de ecologistas e ambientalistas acaba-se lembrando da famosa Oração de São Francisco, pedindo pela paz na Terra, ou ainda de seu *Cântico das Criaturas*, o *Cantico di frate sole*, que professa a fraternidade universal de todos os seres da natureza: irmão sol, irmã lua, irmão fogo, irmã água, irmã terra, etc. Na maioria das vezes, há, todavia, neste apelo ao santo da natureza, uma espécie de saudosismo romântico dos tempos em que vivíamos em uma espécie de paraíso na Terra, quando as estações erram mais regulares, os recursos naturais mais abundantes e quando em relação à natureza ainda dispúnhamos de uma atmosfera de mistério e assombro diante das suas forças numênicas (Kant). O próprio *Cantico di frate sole* franciscano muitas vezes é interpretado

da mesma forma como uma manifestação romântica de um paraíso perdido na Terra. “Entretanto, São Francisco não é nenhum romântico *avant la lettre*. O romântico é típico da subjetividade moderna; é projeção dos sentimentos do eu sobre o mundo” (BOFF, 1981, p. 54). Mesmo na situação em que a heurística do medo poderia propiciar uma transformação em nossa atitude em relação ao mundo, a nós mesmos e às forças divinas, continuamos “projetando nossa subjetividade sobre o mundo” e, ainda, com “lindos” cânticos e orações. Ainda que repitamos “as mesmas” palavras e gestuais ritualísticos dos antigos, a verdade é que não rezamos e nem cantamos “as mesmas” orações e cânticos que os santos e os cristãos primitivos rezavam e cantavam. As palavras não possuem a mesma evidência intencional, não moramos mais nesta linguagem, não encontramos o dimensionamento desta estrutura de religiosidade. Entre nós e a espiritualidade dos antigos há uma diferença radical de consciência intencional, de sentido de mundo e na própria estrutura de religião e vida religiosa.

Vivemos na ilusão da oração e da canção, pensamos que estamos na mesma sintonia de religiosidade dos antigos, mas, no fundo, ainda mantemos nossa subjetividade romântica de nos permitir, por alguns instantes, sermos inebriados pelas projeções de nossos “santos” sentimentos e emoções. Não saímos de nós mesmos, ainda que julgemos entrar e estar em um templo religioso. Todos os espaços e tempos estão tomados pela dinâmica da autoajuda. Nossa autonomia subjetiva é nossa única religião. Por que ainda repetir a ladainha daquilo que para nós não tem mais sentido? Ou será que ainda podemos rezar e cantar como São Francisco de Assis rezou e cantou ou como os santos e cristãos primitivos? Onde encontrar o *link* para acessar esta página de uma “outra” paisagem de religiosidade histórica? Ou será que nenhuma “forma de linguagem” de nossa subjetividade sistêmica tem condições de construir um programa que permita semelhante acesso? E por mais que projetemos inventivamente, até com algoritmos de sentimentos e emoções e inteligências artificiais, sair desta “matrix” de simulacros subjetivos, não conseguimos abandonar a nós mesmos, não conseguimos construir um sistema de transposição de nós

mesmos para dentro da janela e paisagem dos antigos. Mas, o mais estranho deste fracasso, não é o próprio fracasso, visto que sempre ainda acreditamos no amanhã, no poder das novas tecnologias, para resolver esta falta de conhecimento técnico-científico. O mais estranho mesmo é que, — por conta de sermos precisos, exatos, meticolosos nas experiências e projetos, por sermos e vivermos no mundo onde todas as conclusões devam ser cientificamente comprovadas, — tiremos a conclusão mais estranha e nada rigorosa e científica: todas estas orações e cânticos de São Francisco de Assis, dos outros santos e dos antigos não possuem nenhuma objetividade. **É tudo subjetivo!** Ainda que vivamos sob a égide de um modelo de subjetividade, que projete e só aceite como válida aquela “objetividade” previamente determinada como “científica”, julgamos as expressões religiosas e culturais de outros povos e tempos como intimistas, ingênuas, subjetivas.

Nós, hoje, queiramos ou não, mesmo cristãos, não somos mais fiéis crentes na vida da inocência original do espírito... *I Fioretti, as florzinhas...*, tudo isso é nos demasiadamente ingênuo, edificante, sim supersticioso. A acusação de irresponsabilidade, aceitar sem mais semelhantes pieguices, inocentes talvez, mas infantis, como algo válido, real e importante, a não ser como valências ainda sofríveis na esfera subjetiva, pessoal e privativa. A acribia e o zelo pela verdade como pela certeza de averiguação e constatação objetiva dos fatos, nos faz desconfiar de tudo quanto não nos traz argumentos, provas e fundamentações bem elaboradas, asseguradas através de experimentações repetidas e bem concatenadas sistematicamente. As intuições “espirituais” afiguram demasiadamente repentinas, provisórias, assim jogadas gratuitamente sem responsabilização pela verdade da coisa ela mesma. (HARADA, 2003, p. 12)

Porém, se, ao contrário, se, por algum instante, sendo ainda mais rigorosos, suspeitarmos que nosso “paradigma de cientificidade” (Thomas Kuhn) não seja o mesmo, se então começarmos a levantar questões epistemológicas e de teoria do conhecimento sobre nossos

procedimentos científicos, talvez possamos aventar a possibilidade que haja precisão, exatidão, objetividade e até ciência nas palavras das orações e cânticos espirituais dos homens de religião. A Fenomenologia nasceu desta inquietação pelo rigor científico dos discursos, experimentou os reducionismos, extrapolações e gerenciamentos de uma ciência (psicologismo, naturalismo) sobre a outra (matemática, lógica), de um tipo de cientificidade (empírica) sobre outras possíveis (espirituais).

Partimos do pressuposto, neste artigo, que exista uma metodologia científica capaz de ser tão rigorosa que permita inclusive identificar a cientificidade conceitual das palavras empregadas por São Francisco de Assis, todos os santos e cristãos primitivos, como de todos os religiosos nas mais diversas religiões do mundo. A Fenomenologia é este método de acesso ao sentido das palavras, ao âmbito da consciência intencional, ao mundo de estruturação de cada fenômeno, inclusive do fenômeno da vida religiosa. Tendo por base este pressuposto, vamos investigar, de maneira histórico reflexiva, 1) qual pode ter sido a contribuição do Franciscanismo, mais especificamente de alguns frades franciscanos no final da Idade Média, para o surgimento da Fenomenologia na Modernidade; 2) qual a contribuição que alguns dos principais expoentes da Fenomenologia podem oferecer para nos aproximarmos “com rigor científico” do fenômeno da vida religiosa (franciscana).

1 CONTRIBUIÇÃO (FRANCISCANA) NO FINAL DA IDADE MÉDIA PARA O SURGIMENTO DA FENOMENOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Franz Brentano (1878-1917), “mestre de Husserl” e “o avó espiritual de Max Scheler e de Martin Heidegger”, (STEGMÜLLER, 1977, p. 23), procurou retirar os fenômenos psíquicos de sua inclusão naturalista no gênero dos fenômenos físicos. Brentano entendeu que os fenômenos psíquicos não devem ser confundidos com coisas físicas, estados naturais ou ainda sobrenaturais da alma, devem sim ser entendidos e incluídos em um gênero distinto e a eles peculiar. Em seu livro, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, que pretende reestabelecer

o caráter de “ciência empírica” à psicologia, Brentano afirma ter sido influenciado pelo pensamento medieval, pelas discussões escolásticas, para assim determinar o gênero próprio dos fenômenos psíquicos. Serve-se do termo “intencional” presente no pensamento medieval para caracterizar o gênero dos fenômenos psíquicos.

Todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamavam de inexistência intencional [*die intentionale Inexistenz*] (ou algumas vezes de mental) de um objeto, e aquilo que nós poderíamos chamar, ainda que também com alguma ambiguidade, de referência [*Beziehung*] a um conteúdo, direcionamento [*Richtung*] para um objeto (que não deve aqui ser entendido como querendo dizer uma realidade [*Realität*]), ou objetividade imanente [*immanente Gegenständlichkeit*]. (BRENTANO, 1874, p. 125)

Stegmüller destaca que, por meio desta compreensão dos fenômenos psíquicos como “intencionais” (*intentional*), Brentano faz a psicologia rumar para sua autodeterminação, sem que continue restrita exclusivamente aos processos mecânicos de interpretação dos fenômenos físicos. A intencionalidade dos fenômenos psíquicos mostra que toda consciência é, por si mesma, **consciência de algo**, consciência de um objeto e que o objeto existe nesta consciência como aquilo para o qual a própria consciência tende, está orientada e direcionada. No mundo físico as coisas precisam existir para que se estabeleça uma relação entre a grama e a vaca, p. ex., as relações são determinadas pela ocorrência de seres e entidades. No mundo psíquico, as relações não precisam existir “realmente”, como entidades físicas, para estarem em relação, o “coelhinho da Páscoa”, p. ex., é um objeto da consciência imaginativa, ou seja, existe sim e atua dando ovos “reais” de chocolate dentro desta intencionalidade, dentro deste direcionamento peculiar do ato de imaginação. Do ponto de vista da intencionalidade, os objetos sempre “existem”, enquanto direcionamento para, como relação da consciência, ou seja, existem como objetos intencionais.

Herbert Spiegelberg chama a atenção, em seu estudo sobre o movimento histórico da fenomenologia, para um fato interessante

neste reconhecimento feito por Brentano a respeito da origem do termo “intencionalidade”, que ele diz ter tomado de empréstimo da Escolástica da Idade Média. Segundo Spiegelberg, geralmente o próprio Brentano não usa em suas obras as distinções usuais da Escolástica e de São Tomás de Aquino (*intentio sensibilis, intentio intelligibilis e intentio intellecta*)² como também não chega nem a empregar o termo isolado com “intenção (*intentio*)” ou intencional (*intentional*), mas o termo aparece “somente combinado como *intentionale Inexistenz* ou *intentionale Beziehung*, frases que não aparecem em nenhum lugar entre os genuínos escolásticos” (1960, p. 40)³. De onde Brentano teria retirado este uso de “relação intencional” e de “existência intencional”, se ele não aparece propriamente, com esta formulação empregada por ele, no pensamento escolástico? A explicação no rodapé, que ele fornece, parece apontar para o caráter de “imanência” do objeto na própria intencionalidade, que não deve ser confundido como “uma existência real fora do espírito”, mas pouco esclarece sobre a origem deste termo na escolástica. Ele apenas enfatiza que a intencionalidade porta consigo a “existência imanente” do objeto. A ênfase dada por Brentano se encontra nesta “imanência” do objeto na intencionalidade, de maneira que possam ser evitados os mal-entendidos a respeito de uma possível existência real fora. A verdade do objeto intencional se encontra em sua “imanência” na consciência. A intencionalidade é ela mesmo critério imanente da existência do objeto. Será que junto desta caracterização dos fenômenos psíquicos como intencionais, que carregam o objeto imanentemente em si mesmos, não há outra que possa nos direcionar melhor historicamente para alguma questão medieval de forma mais precisa ou que possa estar melhor relacionada

² A noção de *intentio* chegou a Escolástica por meio do neoplatonismo árabe, que parece a ter utilizado para determinar a relação do conhecimento e seu objeto. Avicena entendia que os conceitos são “intenções”, chamando as ciências que tratam das coisas reais de *intentiones primo intellecta* e, por outro lado, a lógica dos conceitos era chamada *intentiones secundo intellectae* (ABBAGNANO, 2007).

³ O próprio Brentano chega a “esclarecer”, em nota de rodapé, como os escolásticos utilizavam o termo, mas mesmo assim não parece ficar tão clara a origem deste termo (Cf. BRENTANO, 1874, p. 115).

com as questões da própria Fenomenologia? Formulando de outro modo: será que não há um momento histórico na Idade Média em que a reflexão da intencionalidade apareça mais enfaticamente relacionada com a existência imanente dos objetos?

Se continuarmos acompanhando a caracterização que Brentano faz dos fenômenos psíquicos, na obra citada, especialmente na segunda característica desses, expressa no § 6, logo após a primeira característica (intencionalidade, § 5), talvez assim possamos suspeitar de uma pista mais indicativa para esta conjugação de intencionalidade e existência imanente do objeto, bem como também para um direcionamento mais preciso a respeito do momento histórico da Idade Média que possa ter influenciado o surgimento da fenomenologia.

Outra particularidade de todos os fenômenos psíquicos consiste em que eles são percebidos somente na consciência interna, enquanto que nos fenômenos físicos somente a percepção externa é possível. [...] Descontado o caráter peculiar do seu objeto, somente a percepção interna tem ainda algo mais que a caracteriza, a saber: aquela imediata e iludibriável evidência, que somente a ela convém entre todos os conhecimentos dos objetos da experiência. Quando dizemos então que os fenômenos psíquicos são aqueles que são apreendidos por percepção interna, queremos dizer com isto que sua percepção é imediatamente evidente. (p. 118-119)

Por meio desta segunda característica dos fenômenos psíquicos, como de percepção interna e imediatamente evidente, dois conceitos, intencionalidade e evidência, se encontram aliados para configurar, do ponto de vista empírico, a psicologia de Brentano. Todo fenômeno psíquico é intencional e tem sua percepção imediata e evidente na consciência. Pela Intencionalidade todo fenômeno psíquico tem, na consciência, seu objeto peculiar, seu modo próprio de direcionamento e relação. Pela evidência, toda consciência interna possui a verdade a respeito de si e de seu objeto, seus juízos são seguros e passíveis

de serem experimentados na própria intencionalidade do fenômeno psíquico. A verdade a respeito do fenômeno psíquico decorre, segundo Brentano, da consciência interna imediata e evidente a respeito da existência de seu objeto. A evidência tem um caráter de absoluta certeza. A verdade para ser verdade precisa ser evidente.

Brentano diz ter retirado o conceito de intencionalidade da Escolástica, todavia, logo na segunda característica dos “fenômenos psíquicos” ele aponta para a “evidência” como critério de verdade, presente imediatamente na consciência interna. Possivelmente a Escolástica da Idade Média não conjugaria, como faz Brentano, intencionalidade e evidência para fundar e caracterizar o intelecto humano ou divino. Enfatizar que a intencionalidade tem imanentemente seu objeto e que este objeto não precisa existir realmente no exterior e que, por isso, o critério de verdade para a existência deste objeto encontra-se na imediata evidência da consciência interna, não é algo muito comum na Escolástica. Talvez em outro momento histórico no final da Idade Média esta conjugação de intencionalidade e evidência apareçam com mais ênfase nas discussões, justamente para se contrapor a uma compreensão tradicional de verdade como adequação da coisa ao intelecto (*adaequatio res et intellectus*), adequação da coisa a ideia desta própria coisa, que se encontra no intelecto. Foi no período das discussões nominalistas, no final da Idade Média ou da alta Idade Média, que “intencionalidade e evidência” se mostraram junto com outras questões teológicas para propiciar uma nova compreensão de Deus, mundo e homem.

O Nominalismo foi uma grande revolução do pensamento medieval, uma revolução que propriamente seria propulsora dos *terministae* ou *moderni*. Se consideramos que, no pano de fundo, por de atrás da polêmica nominalista a respeito da “existência ou realidade dos nomes” (espécie e gênero), há uma questão a respeito das possibilidades conceituais de uma nova “ontologia”, a ontologia do Funcionalismo moderno, como demonstra de maneira ostensivamente fundamentada Heinrich Rombach, nos dois volumes de seu estudo “*Substanz, System, Struktur*”, então possivelmente encontramos um ponto mais plausível

de influência medieval no surgimento da Fenomenologia de Husserl, que reconhece explicitamente ter sido inspirado pelas caracterizações de Brentano dos fenômenos psíquicos. Seria um mal-entendido imenso, comenta Rombach (1965/66, vol. I, p. 81), querer ver nesta questão da “existência ou não real dos nomes” o motivo fundamental do Nominalismo na escolástica posterior, no final da Idade Média.

Quem foram os grandes opositores às ameaças à soberania divina, que procuram libertar a divindade de Deus ao aprisionamento às leis lógicas do mundo? Sem dúvida, muitos foram os teólogos e comentadores que viram no Nominalismo apenas uma questão de definição de conceitos ou de falta de entendimento aprofundado do pensamento conceitual de Aristóteles ou de Platão, porém, os frades franciscanos, especialmente Duns Scotus e Guilherme de Ockham, foram aqueles que não só levaram a sério a questão a respeito da liberdade da vontade de Deus frente ao mundo, mas apresentaram algumas soluções para a questão da realidade dos nomes ⁴. Duns Scotus enfatizava que a vontade de Deus está acima de qualquer razão existente no próprio mundo e que somente a vontade e nada mais é causa da própria vontade ⁵. Não tem sentido perguntar pela razão pela qual Deus quis esta ou aquela coisa, porque a única causa pela qual Deus quis isto e não aquilo é Sua vontade. Não há necessidade de ir além deste fato da vontade divina: Deus quis assim! ⁶

Guilherme de Ockham, apesar de divergir em diversos outros temas teológicos de seu confrade franciscano Duns Scotus, especialmente em

⁴ Naturalmente não podemos aprofundar aqui os conceitos destes pensadores franciscanos da Idade Média, indicação comentários *The Cambridge companion to Duns Scotus* (2002) e *The Cambridge companion to Ockham* (1999).

⁵ *Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*. DUNS SCOTUS, Oxon. II, d. 25 q. unic. N. 22. *Apud* ROMBACH, vol. I, p. 81.

⁶ Comenta Gilson: “A mola propulsora secreta da doutrina de Scot é sua decisão incessantemente reafirmada de proibir que o mundo emane do entendimento divino como consequência de um princípio. Por ver que todo entendimento é uma natureza, ele faz tudo o que pode para elevar Deus acima de suas próprias Ideias; depois, para assegurar eficazmente o corte, ele separa a criatura do Criador pelo decreto de uma suprema liberdade”. (GILSON, 2001, p. 753)

relação aos “universais”, acolhe neste caso, o primado da vontade de Deus frente à razão dos acontecimentos existentes no mundo e reafirma que Deus cria o que Ele quer e como Ele quer e que nada para Ele é necessário ou cogente. Afirmar o poderio infinito de Deus frente à arquitetura do mundo significa enfatizar a onipotência de Deus, retomar o credo da fé: “*Credo im Deum patrem omnipotentem*”. Se as coisas acontecem no mundo como atualmente acontecem é porque Deus assim quer. O fogo, p. ex., poderia ser frio e o gelo quente, ou ainda os pássaros poderiam nadar e o peixes voarem no imenso céu. Tudo poderia ser diferente do que é, porque tudo depende exclusivamente do arbítrio criador de Deus. “Tudo que depende apenas da vontade de Deus, que ele cria de maneira inteiramente ocasional e livre, não pode ser nem provado nem disputado, seja a partir da razão natural ou também da autoridade da sagrada escritura” ⁷. Procurando distanciar-se dos posicionamentos extremos propostos pelos árabes Averróis (Deus como puro intelecto) e Avicena (Deus cuja vontade segue necessariamente a lei de seu Intelecto), Scotus e Ockham retomam o caráter da onipotência divina ⁸. Uma das consequências imediatas da desconstrução da necessidade lógica dos fatos do mundo, decorrentes do primado da vontade divina, consiste em que o todo do mundo assim como também as partes deste mundo podem ser destruídas e feitas de outro modo. Não há nada no mundo que resista ao arbítrio da vontade e da onipotência de Deus. Por outro lado, esta concepção acaba também por afetar a determinação do modo de conhecimento do mundo e a própria noção de ideias. Há uma nova teoria do conhecimento em jogo aqui e especificamente

⁷ Illud quod solum dependet ex voluntate divina contingenter causante et libere, non potest probari nec improbari nec ratione naturali nec autoritate biblia. (OCKHAM, Guilherme, Sent. IV q II g, *Apud* ROMBACH, p. 83)

⁸ Trata-se de outro deus, segundo Gilson: “O Deus que Scot e Ockham reivindicam é Jeová, que não obedece a nada, nem mesmo às ideias. Para libertá-lo dessa necessidade, Duns Scot as tinha subordinado a Deus o mais que podia fazê-lo sem chegar ao ponto de colocá-las como criadas; Ockham resolve o problema de outro modo: suprimindo-as. Portanto, ultrapassa aqui, e de longe, Abelardo, que fazia, ao contrário, das Ideias o privilégio do conhecimento divino. Ockham suprime a realidade dos universais até mesmo em Deus. É até porque não há Ideias em Deus que não há universal nas coisas” (GILSON, 2001, p. 813).

essas novas reflexões de confronto com o Nominalismo a respeito do conhecimento humano e sua psique que se propõem a aprofundar as noções de **intencionalidade e evidência**. Justamente este aspecto que nos interessa aqui para retomar nossa suspeita sobre a influência do pensamento (franciscano) do final da Idade Média no surgimento da Fenomenologia. Esta nossa suspeita a respeito da influência do pensamento dos franciscanos para o surgimento da Fenomenologia, que inicialmente estava apenas baseada em algumas notas do estudo histórico de Heinrich Rombach sobre a origem do Funcionalismo moderno, ganhou maior plausibilidade e certa justificação quando veio a ser corroborada por Dale Jacques, estudioso e especialista na obra de Brentano⁹. Duns Scotus, p. ex., trata especificamente do papel da intencionalidade em sua teoria da cognição em sua obra *Ordinatio* e no livro *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*¹⁰. O

⁹ “Brentano não inventou o conceito de intencionalidade nem foi o primeiro a reconhecer a intencionalidade da mente [*mind*]. Referências à intencionalidade do pensamento foram feitas por Aristóteles, que é o farol a guiar Brentano para muita coisa em sua filosofia científica empiricamente orientada. Elas também podem ser encontradas na tradição medieval que acolheu sua inspiração da lógica aristotélica e da psicologia filosófica, especialmente nos escritos de Tomás de Aquino, cujos comentários Brentano conhece por ser ele intérprete de Aristóteles, mas também nos comentários sobre psicologia de outros pensadores medievais sobre a mente como Duns Scotus e Guilherme de Ockham” (JACQUETE, 2004, p. 99). Cf. a relação de Brentano com o pensamento medieval em: Klaus Hedwig, “Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano,” in, eds., R. M. Chisholm and R. Haller, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam: Rodopi, 1978, pp. 67–82. Herbert Spiegelberg, “Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik bei Brentano und bei Husserl,” *Philosophische Hefte*, 5, 1936, pp. 72–91.

¹⁰ E a maneira como ele interpreta a intencionalidade nestas passagens dá, segundo Robert Pasnau, um novo direcionamento à teoria do conhecimento. “Contrário a mais familiar sugestão aristotélica que a cognição consiste numa certa espécie de recepção da forma, Scotus define a cognição em termos de uma relação intencional com outras coisas. *O poder cognitivo não deve ser apenas receber as espécies de seu objeto, mas também de tender através deste ato em direção ao objeto.* (*Op. Ox. 2, q. 13*) Aqui *tender* (*tendere*) tem todas as implicações contemporâneas da *intencionalidade* [*intentionality*]. *Tender* em direção ao outro é representar o outro, dizer respeito ao outro – não no sentido de uma palavra ou uma pintura que representa outra coisa além dela, mas de maneira distintiva (e imensamente misteriosa) na qual o pensamento e a percepção são a respeito de coisas”. (PASNAU, Robert. *Cognition*. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge: University Press, 2003, p. 288)

doutor invencível, Guilherme Ockham, por seu lado, entende que a recepção abstrata da forma não garante a verdade e certeza de todo conhecimento. Para ele, o conhecimento intuitivo é muito mais apto para alcançar os fatos da realidade. “Por oposição ao conhecimento intuitivo, o conhecimento abstrato não nos permite saber se uma coisa que existe, existe, ou se uma coisa que não existe, não existe: o conhecimento intuitivo é aquele pelo qual sabemos que uma coisa é, quando ela é, e que não é, quando não é”¹¹. O privilégio da cognição intuitiva está na evidência imediata do seu objeto e, desta forma, pelo princípio da “navalha de Ockham”, pela “lei da parcimônia”, pela qual os entes não devem ser multiplicados além da necessidade (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), há uma redução e simplificação no próprio processo intuitivo de conhecimento. Todavia, assim não é a essência da coisa que está informada no intelecto conhecente, mas apenas uma mera representação dela, uma cópia. Sem dúvida, há uma imensa contribuição dos frades franciscanos medievais para o surgimento da Fenomenologia. E o contexto desta contribuição resulta de uma defesa franciscana da liberdade da “vontade” de Deus frente às leis de funcionamento do mundo e, por consequência, desta defesa foi necessário elaborar uma nova teoria do conhecimento, pois as coisas do mundo não possuem uma existência necessária porque simplesmente são formas e ideias presentes no “intelecto divino”, mas sim porque são “queridas” por Deus. A própria noção de “espírito” se transforma, dando assim oportunidade para o surgimento de uma fenomenologia da representação¹².

¹¹ Texto de Ockham [*Sent. I.Prol.1 (31)*] citado por GILSON, 2001, p. 797. Confira todo o contraste entre a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino com a de Ockham em: STUMP, Eleonore. The mechanism of cognition: Ockham on mediating species. In: SPADE, Paul Vincent. **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: University Press, 2006, p. 168. Na mesma obra encontramos uma abordagem que contraria esta tese, demonstrando que não há tanta diferença entre os tipos de cognição (intuitiva e abstrata) em Ockham: KARGER, Elisabeth. Ockham’s misunderstood theory of intuitiv and abstractive cognition, p. 204.

¹² Rombach vê neste momento o surgimento do conceito de “representação”, importante para a Fenomenologia: “O espírito perde seu papel original. Ele é simples opinião [*Meinung*] do ser, não é ele mesmo um ser. Espírito e aquilo

Resumindo e retomando o argumento da influência histórica sobre a Fenomenologia: 1) Brentano diz ter retirado sua determinação dos fenômenos psíquicos como “intencionais” dos escolásticos; 2) todavia, por enfatizar, como segunda característica dos fenômenos psíquicos, a noção de evidência e consciência interna; 3) suspeitamos que a maior influência sobre ele decorre mais das questões que surgiram no Nominalismo, no final da Idade Média; 4) foram especialmente os frades franciscanos que defenderam o primado da vontade divina (Duns Scotus) e a onipotência de absoluta de Deus (Guilherme de Ockham); 5) possibilitando o desenvolvimento de uma nova concepção de conhecimento, Scotus define a cognição em termos de uma relação intencional com outras coisas e Ockham define a cognição intuitiva e a evidência como tipo de conhecimento “pelo qual sabemos que uma coisa é, quando ela é, e que não é, quando não é”; 6) Heinrich Rombach assim como Dale Jacquette acreditam que as noções de intencionalidade e evidência da Fenomenologia de Husserl/Brentano são preliminarmente traçadas neste contexto histórico do Nominalismo, especialmente pela contribuição dos frades franciscanos Duns Scotus e Guilherme de Ockham.

2 CONTRIBUIÇÃO DA FENOMENOLOGIA PARA COMPREENSÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA (FRANCISCANA)

Como indica o título do livro do fenomenólogo Ludwig Landgrebe, “*El camino de la Fenomenología*”, a Fenomenologia é um “caminho” que foi e está sendo aberta historicamente pelas contribuições principalmente de Husserl e Heidegger. O caminho aberto pelas direções principais destes fundadores foi sendo articulado por questões diversas, desenvolvidas por Max Scheler, Eugen Fink,

que é conhecido espiritualmente tem apenas significação intencional e existe apenas “objetivamente” como representação [*Vorstellung*]. Espírito é apreendido apenas como intencionalidade e significa apenas o surgir-em-manifestação [*In-Erscheinung-Treten*] do ente. Nós encontramos aqui a posição fundamental da fenomenologia, que então, desde Husserl interpreta o espírito a partir da essência da intencionalidade” (ROMBACH, 1965/66, vol. I, p. 83 e 88).

Nicolai Hartmann, Jan Patočka, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, etc. Uma investigação mais detalhada sobre a contribuição da fenomenologia para a compreensão da experiência religiosa requereria um estudo aprofundado, partindo das reflexões destes diversos fenomenólogos ou ainda mais especificamente partindo daqueles fenomenólogos que tratam ou apontam novas direções para o entendimento de nossa questão: experiência religiosa (franciscana)¹³. Pode-se assim abordar a contribuição da fenomenologia para compreensão da experiência religiosa de diversas perspectivas. Neste artigo acompanhamos a perspectiva crítica do professor Georg Stenger, que apresenta uma consideração diferente a respeito dos principais passos de transformação e superação que o caminho da Fenomenologia. “Apenas entre Husserl, Heidegger e Rombach há claras distinções e também passos, que têm levado e levam adiante as pesquisas fenomenológicas como um todo e não apenas em questões individuais ou detalhamentos” (STENGER, 2010, p. 33). Ele apresenta de maneira bem sucinta os principais conceitos e tópicos desenvolvidos por cada um destes passos mais fortes e expressivos no caminho da Fenomenologia:

Poder-se-ia distinguir, sob critérios topológicos, estas três concepções do seguinte modo: Husserl mostra o “fenômeno *no* homem”, Heidegger o “fenômeno *como* homem”, Rombach “o homem *no* fenômeno”. Formulado, de modo mais fundamentado, tanto teórico como criticamente (em relação ao conceito de transcendência e realidade), significa que em Husserl “a transcendência está *na* imanência da vida

¹³ A “Fenomenologia da Religião” é uma ciência que tem se desenvolvido muito desde Husserl. “A fenomenologia da religião que, por vezes se identifica como ciência da religião por causa do seu recuo ao *a priori* absoluto do religioso, tomando como fundamento último a filosofia como ciência rigorosa (Husserl), é uma disciplina que se construiu na primeira metade do século XX. Sua história é contemporânea ao desenvolvimento da escola fenomenológica de Husserl. Seus nomes mais conhecidos são Rudolf Otto, Gerhardus van der Leeuw, Mircea Eliade e Joachim Wach”. MENDOÇA, Antônio Gôuvea, *Fenomenologia da experiência religiosa*, na revista **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, da UFJF, v. 2, n.2, 1999, p. 65-89. O autor apresenta uma abordagem sucinta destas e outras contribuições (Scheler, Tillich) para o desenvolvimento histórico da fenomenologia da(s) religião(ões).

da consciência”, em Heidegger “a transcendência (existencialidade) *do Dasein*”, em Rombach, “a transcendência se torna o acontecimento dinâmico de mundo”. Poder-se-ia oferecer a seguinte conceituação fundamental, situando cada um: “intencionalidade” (Husserl), “ser-no-mundo” (Heidegger), “Idemidade” (Rombach). Ou: “consciência” como “consciência de alguma coisa”, estrutura fundamental: “eu – objetividade” (Husserl). “*Dasein*” como “ter-que-ser”, estrutura fundamental: “si-mesmo – sentido de realização [Vollzugsinn], modo de ser” (Heidegger). “Estrutura” como “procedência [Hervorgang] de si mesmo”; estrutura fundamental: “por si mesmo [von selbst], puro acontecimento [reines Geschehen]” (Rombach). (STENGER, 2010, p.57)

Naturalmente, não é nosso objetivo apresentar aqui todos estes passos no caminho de desenvolvimento da Fenomenologia e as diferenças críticas entre eles. Partimos, no tópico anterior, do pressuposto que os franciscanos, – mais especificamente, alguns frades pensadores do final da Idade Média, Scotus e Ockham – contribuíram para o surgimento da Fenomenologia. E agora, partimos de outra pressuposição: a Fenomenologia pode auxiliar na compreensão do fenômeno religioso, ou melhor, da experiência religiosa (franciscana). Que a Fenomenologia possa nos aproximar das margens do rio do fenômeno (acontecimento) da experiência franciscana (de sua “intencionalidade”, “de sua experiência fática de mundo”, dela como “estrutura”) é nossa suposição e, quiçá, possível proposição. Tendo em vista esta pressuposição básica, haveremos de acolher e recolher tão somente algumas poucas, até bem conhecidas e óbvias para os familiarizados com a fenomenologia, mas, sem dúvida, estes poucos conceitos se mostram ainda como indispensáveis para “voltar às coisas elas mesmas” da experiência religiosa (franciscana).

2.1 HUSSERL E A VOLTA À COISA ELA MESMA DA INTENCIONALIDADE NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Por ser a própria teoria fenomenológica um caminho, que se faz ao caminhar, passo a passo, pouco a pouco, as próprias contribuições

teóricas de cada um destes fenomenólogos passam por revisões, transformações e reestruturações. Eugen Fink entende que “o desenvolvimento da fenomenologia de Edmund Husserl (1859 -1938) significa uma elaboração interna e uma confrontação expositora dos problemas fundamentais da fenomenologia, sempre em crescente radicalidade” (FINK, 2004, p. 73). Esta crescente radicalidade permite dividir o próprio curso da fenomenologia de Husserl em momentos. Dan Zahavi reconhece, neste sentido, três momentos no desdobramento radical da fenomenologia de Husserl: 1) primeiro Husserl: lógica, teoria do conhecimento e intencionalidade; 2) virada husserliana para a filosofia transcendental: epoché, redução e idealismo transcendental; 3) o Husserl tardio: tempo, corpo, intersubjetividade e mundo da vida (ZAHAVI, 2015, p. 10-11). De todo este conjunto de conceitos destacaremos aqui apenas alguns que podem nos auxiliar na aproximação de uma experiência religiosa, são eles: o lema da fenomenologia husserliana “voltar às coisas elas mesmas” [*Zurück zu den Sachen selbst*] e a consciência intencional. Husserl aproximou-se das reflexões de Brentano a respeito dos fenômenos psíquicos porque estava incomodado com os reducionismos positivistas, pensava em libertar os fenômenos, especialmente os da matemática e da lógica, de uma explicação empírico-naturalista. Um primeiro empenho, nesta direção de libertação da explicação própria e não reducionista de fenômenos, foi sua obra *Investigações Lógicas*, que se confronta com o psicologismo. Husserl desenvolve estas críticas ao psicologismo reducionista, em seu *Prolegomena para um lógica pura*, na parte introdutória às investigações lógicas, mostrando que o erro fundamental do psicologismo consiste em não distinguir com clareza o objeto do ato do conhecimento. O objeto da lógica possui uma idealidade, apodicidade e validade a priori, que nunca pode ser fundamentado e explicado por meio de uma ligação da natureza fático-empírica do ato psíquico. Não é porque os conceitos lógicos são apreendidos por um ato da consciência, que eles, por si já dependam da vida empírico-subjetiva desta psique. Husserl quer marcar a diferença fundamental entre a região da lógica e da psicologia: a lógica não é uma

ciência empírica, não se ocupa com os objetos faticamente existentes, conseqüentemente uma ciência empírica não vai encontrar nunca na natureza algo assim como “a validade” ou “a falácia” de um raciocínio lógico. Da mesma maneira que um cientista nunca pode encontrar o número 3 (três) nos fatos da natureza, ainda que possa encontrar, em sua experiência cada vez, três pedrinhas de ágata, três bananas ou três preás, ele já precisa dispor e partir da “intuição” prévia e *a priori* do número “três” para encontrar estes seres naturais. Os conceitos lógicos da linguagem também são assim pressupostos para que haja algo assim como uma “dedução” ou “indução” de “fatos” naturais. Este confronto com o reducionismo, ou seja, com esta intromissão ou extrapolação tanto de índole psicologista como naturalista no campo da ciência da matemática como da lógica, marca o próprio espírito principiante da ciência fenomenológica que Husserl pretende fundar. Evitar reducionismos, confusões, extrapolações, intromissões, prevenções, preconceitos, etc. em áreas que não sejam congênitas com o campo de pesquisa, talvez esta seja, poderíamos assim definir, a missão principiante e principal da fenomenologia.

Dissemos que a reflexão dos franciscanos no período do Nominalismo, no final da Idade Média, influenciou muito a Fenomenologia, na segunda investigação (unidade ideal das espécies e novas teorias da abstração), Husserl trata especificamente da questão dos universais, demonstrando os problemas metodológicos destas teorias nominalistas e de seus novos representantes (Hamilton, Mills) como também dos empiristas modernos (Locke, Berkeley, Hume). Contra todos eles, Husserl argumenta demonstrando o erro metodológico que eles cometem: todos partem logo para considerações sobre a abstração, sem, contudo, analisar e descrever previamente os fenômenos dados na consciência lógica. Ou seja, para não ficar tirando conclusões precipitadas sobre os conceitos universais é preciso permanecer junto do fenômeno, descrevendo sua própria relação com a consciência, como a consciência está dirigida aos objetos intencionais. A chave para esta reelaboração dos conceitos lógicos reside no melhor conhecimento dos fenômenos psíquicos, por isto, Husserl vai tratar, explicitamente

na quinta investigação (vivência intencional e seus “conteúdos”), da contribuição de Brentano a respeito da intencionalidade, mencionada anteriormente por nós.

Husserl viu alguma coisa na definição de “fenômeno psíquico” de Brentano, que talvez nem o próprio Brentano tenha percebido ou dado tanta importância: as relações intencionais são diferentes e essencialmente específicas, de maneira que cada ato de consciência tem seu próprio sujeito e objeto, ou seja, a visada do sujeito ao objeto e do objeto ao sujeito não é a mesma em todos os atos intencionais da consciência. A representação, p. ex., não tem a mesma visada do objeto que o ato de julgar, cada um destes atos tem seu próprio modo de tender para o objeto e para o sujeito. Cada ato da consciência é um tipo de *cogito*, como já chamava Descartes e Husserl, servindo-se deste conceito cartesiano, explica, em *Ideias* (§ 37), que cada *cogito* tem sua própria visada intencional de sujeito e objeto:

Do próprio *cogito* faz parte um “olhar” imanente “para” o objeto, que por outro lado, provém do “eu”, e este, portanto, jamais pode faltar. Num ato de percepção, esse olhar do eu para algo é um “olhar para” percipiente, num ato de ficção, um “olhar para” ficcional, num ato de prazer, um “olhar para” prazeroso, num ato de vontade, um “olhar para” volitivo etc. quer dizer, portanto, que esse ter o olhar, esse ter diante do olho do espírito, inerente à *essência* do *cogito*, do ato enquanto tal, não é de novo ele mesmo um ato próprio, e não pode, sobretudo, ser confundido com um perceber (por mais amplo que seja o seu sentido), nem com todas as outras espécies de ato aparentadas com as percepções. É preciso notar que objeto *intencional* de uma consciência (tomada assim como o pleno correlato desta) não diz de modo algum a mesma coisa que objeto *apreendido*. (HUSSERL, 2006, p. 90)

Não se deve confundir, reduzir, igualar, misturar, esquecer as diferenças peculiares de cada um dos atos intencionais. Cada um deles tem seu modo de visar, de voltar o olhar, de mirar, de ter em

mente o seu objeto. Na maioria das vezes, julgamos tudo como se fosse apenas um e simples ato de percepção. Mas, Husserl chama atenção: a percepção tem seu próprio olhar para o objeto, que é diferente do modo como a ficção olha para o seu objeto, ou ainda como o querer tem em vista o que é querido, o prazer aquilo que é prazeroso, etc. Não existe um único tipo ou forma de intenção que estivesse na base de todos os outros atos da consciência, na verdade, existe uma intenção própria da percepção, uma outra intenção da ficção, outra do agradar, outra do querer, etc. Esta multiplicidade de “formas de intenção” não deve ser mal compreendida e confundida, como se primeiro houvesse a intenção básica da percepção de um objeto e depois sobre esta se construíssem os andares das outras intencionalidades: ficção, querer, agradar, etc. Somos levados pela compreensão recorrente da consciência perceptiva, como se antes de tudo tivéssemos a percepção de uma coisa feita de madeira e depois sobre ela acrescentássemos uma nova consciência, uma nova percepção como um trenzinho, um brinquedo de criança. A intencionalidade do brincar, por si mesma, tem em vista o brinquedo, como seu objeto e igualmente o seu correlato o brincante, o sujeito que brinca. Quem percebe, na intenção do perceber, um objeto de madeira não é o mesmo brinca, que tem a intenção do brincar e, correlatamente, a coisa feita de madeira não é a mesma coisa que o brinquedo. Ao brincar estamos em um ato intencional todo peculiar que instaura seus elos de relacionamento e condicionamento e, do mesmo modo, todos os demais atos da consciência. Husserl reforça desta peculiaridade da intencionalidade que ele descobriu em Brentano:

No ato de valor, entretanto, estamos voltados para o valor, no ato da alegria, para o que alegra, no ato de amor, para o que é amado, no agir para a ação, sem que nada disse seja apreendido por nós. Ao contrário, o objeto intencional – só se torna valorativamente para uma coisa se inclui de fato a apreensão da coisa; não a mera coisa, mas a coisa de valor ou o valor é (ainda falaremos mais pormenorizadamente disto) o correlato intencional pleno do ato valorativo. “Estar voltado valorativamente para uma coisa” não significa, portanto, já “ter” o valor “por objeto”,

no sentido particular do objeto apreendido, como o temos de ter para predicar sobre ele; e assim em todos os atos lógicos que a ele se referem. (HUSSERL, 2006, p. 91)

Consequentemente podemos estar voltados valorativamente para uma coisa, mas nem por isso, já temos o próprio “valor” como objeto e, conseqüentemente, tudo que dissermos a respeito desta coisa, pode ser tudo, menos uma fala sintonizada com a evidência do objeto de valor. Podemos estar voltados para uma coisa, que dizemos amar, mas nem por isso, já estamos na intencionalidade e na evidência toda própria do “amor”, já estamos visando à objetividade deste ato e discorrendo sobre ele em sua essência. Cada ato intencional tem uma forma toda peculiar de constituir suas relações, de visar seu objeto e correlativamente seu sujeito, quem não se atém a forma própria de voltar-se ao objeto peculiar de cada ato, pode falar muita “coisa”, discorrer generalidades sobre qualquer coisa, porém, diz Husserl, isto “não significa” que já esteja “predicando” imediatamente na evidência da própria objetividade e subjetividade desta intencionalidade. Da mesma forma este raciocínio se estende para as ciências, visto que toda ciência possui um domínio próprio de objetos intencionais, a partir do qual ela pode elaborar, com a evidência de uma doação originária, seus conceitos. Podemos dizer também que esta noção de intencionalidade dos atos da consciência seja uma das contribuições mais importantes, senão a contribuição mais relevante, de toda a Fenomenologia para a fundação da região temática de cada uma das ciências, de maneira a não permitir que um tipo de região intencional seja confundido com outro ou que extrapole sua dinâmica de constituição de sujeito e objeto e, predicando e reduzindo todos os demais objetos intencionais essencialmente diferentes, planifique e homogeneíze todos à sua forma de objetividade e subjetividade e considerando-a assim como a única “real” e “verdadeira”. O olhar voltado para o objeto intencional tem sua própria evidência das relações da consciência, somente ele que pode ver claramente a questão [*Sache*] fundamental da consciência e, iluminado pela evidência desta sua questão, pode-se então predicar

verdadeiramente algo, discorrer com pertença, propriedade e competência sobre o objeto intencional específico.

Da mesma forma, vemos aqui que a intencionalidade pode ser entendida como a contribuição mais importante e fundamental da Fenomenologia husserliana para a compreensão da experiência religiosa (franciscana). Quando Husserl enuncia o mote da Fenomenologia como um “voltar às coisas elas mesmas” [*Zurück zu den Sachen selbst*], tendo em vista esta questão [*Sache*] da intencionalidade, que tem cada vez sua própria forma de evidenciação do conjunto de relações de sujeito e objeto, ele poderia nos mostrar que não podemos confundir os atos da consciência religiosa com os demais tipos de intencionalidade. Ainda que ele pareça não falar especificamente sobre a experiência religiosa, sua abordagem dos atos intencionais pode ser estendível a esta. Assim poderíamos dizer, seguindo este raciocínio fenomenológico, “voltemos à coisa ela mesma da consciência religiosa” e tentemos partir de sua evidência para assim perceber se nosso discurso é realmente “religioso” e “franciscano”. Aplicando o exemplo de Husserl, podemos muitas vezes “estar voltados” para uma coisa que dizemos ser uma “coisa religiosa”, um cálice, p. ex., e nem por isto, já estarmos “na evidência do objeto sacro”. Para resolver esta dissintonia ou desarmonia com a peculiaridade da intencionalidade da experiência religiosa não basta, todavia, tentar “passar o verniz de religiosidade” sobre a percepção primária de uma “coisa”. Nunca podemos alcançar a evidência constitutiva da intencionalidade religiosa partindo da evidência constitutiva da apreensão de uma “coisa”. Não podemos reduzir todos os objetos a uma única forma de consciência, como se primeiro “percebêssemos” uma coisa e depois a valorássemos como objeto de valor ou como objeto religioso. E ainda que alguém queira no catecismo ou no sermão dizer que o “objeto sacro” está “além” da experiência de uma coisa como coisa, nem assim, pensa Husserl, estará dizendo algo fenomenologicamente evidente. Não existe um além ou um aquém para a fenomenologia, tudo é manifestação de si mesmo. Cada forma de intencionalidade tem suas próprias relações constitutivas de sujeito e objeto e somente na evidência de cada uma destas formas de

intencionalidade pode-se “ver” o que é cada vez o objeto específico. Em termos fenomenais não está em questão julgar uma possível hierarquia de atos, até porque este ato de juízo hierárquico já seria igualmente uma forma peculiar de intencionalidade, que não poderia ser tida como a única verdade sobre todos os diversos objetos intencionais de tantas outras formas igualmente diversas de consciência. São Francisco de Assis, p.ex., quando decantou, no *Cantico di frate sole*, o sol, a lua, o vento, a água, o fogo, ele não “viu” primeiro estas “coisas naturais” e, depois, lançou sobre ela uma nova visão, uma visão fraternal: de irmão sol, irmã lua, irmão vento, irmã água, irmão fogo, etc. O “*frate sole*” não é o mesmo que “uma grande e luminosa esfera de plasma, mantida íntegra pela gravidade e pela pressão de radiação”. O enunciado “*Fratre sole!*” não decorre da mesma evidência de objeto que o enunciado “uma grande e luminosa esfera de plasma”. São objetos intencionais distintos e sujeitos intencionais distintos, melhor, intencionalidades distintas que, cada vez, direcionam-se para objetos e sujeitos próprios. Cada enunciado lógico, cada expressão de sentido, decorre de uma evidência intencional própria. Seria uma confusão, extrapolação e reducionismo achar que na base de todas as demais intencionalidades existe apenas a da percepção natural. O que nós chamamos de percepção natural é uma intencionalidade toda própria de evidenciar o mundo, quiçá uma tal que não é “simplesmente” percepção, mas já vem adjetivada historicamente de “natural”, ou seja, já incluímos muitos elementos interpretativos do próprio mundo nela. Segundo Husserl, não podemos achar que nossa “atitude” ou “orientação natural” [*natürliche Geisteshaltung*] sobre o mundo seja a “verdade absoluta” de sua realidade. Nesta forma “natural” de nos ater e nos orientar pelas coisas dadas dentro mundo, estamos simplesmente voltados às coisas, ninguém “se preocupa ainda com a crítica do conhecimento”¹⁴. Acompanhando esta convocação husserliana poderíamos dizer que uma possível Fenomenologia da experiência religiosa não deve ficar restrita às teorias filosóficas historicamente

¹⁴ HUSSERL, 1989, p. 39. Como já dissemos antes, não podemos desenvolver aqui a continuidade desta reflexão a respeito da transição da “atitude natural” para a “atitude filosófica”, que então procede a uma “redução” (*epoché*) da atitude natural e assim abre caminho para a “fenomenologia transcendental” de Husserl.

dominantes a respeito do sentido da religião, mas que devem retirar seu ímpeto e impulso de pesquisa das “questões e dos problemas eles mesmos” desta região de intencionalidade. O fenômeno religioso, na verdade, se encontra hoje muito obscurecido por teorias confusas e reducionistas, que inclusive partem de algumas pseudociências, pois extrapolando do seu próprio objeto de pesquisa, sem menor rigor conceitual, pretendem restringir a evidência da experiência religiosa a bases alheias ao próprio fenômeno. Única solução para salvaguardar criticamente a intencionalidade religiosa (franciscana): ater-se à evidência peculiar deste fenômeno.

2.2 HEIDEGGER E A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA RELIGIOSA

Martin Heidegger (1889-1976) conta, em *Meu caminho para a Fenomenologia*, que seus “estudos acadêmicos começaram de 1909/1910, na Faculdade de Teologia da universidade de Freiburg” e que logo, “desde o primeiro semestre, os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl estiveram na minha mesa de estudos no teologado” (1973, p. 495). Retiramos aqui duas observações relevantes para a via da Fenomenologia de Heidegger: 1) há uma presença da questão religiosa teológica no início de seus estudos; 2) como também um imediato interesse pela Fenomenologia de Husserl. Fenomenologia e Teologia estão, por assim dizer, na origem da via do pensamento de Heidegger. Não está aqui em questão aprofundar o modo de articulação desta relação, supomos, todavia, que haja mútuo fomento e provocação, visto que depois Heidegger abandona a teologia acadêmica e se dedica mais à fenomenologia e filosofia, todavia, sempre de novo ele retoma em seus textos exemplos literários e concepções históricas da “ciência teológica”. Instigado pela teologia e pela fenomenologia nascente, Heidegger encontrando um novo caminho de pensamento no final da Modernidade. O próprio Heidegger entendia que seu pensamento como toda sua obra não devia ser entendido como um novo sistema filosófico sobre o ser e os entes, mas apenas, caminhos na floresta [*Holzwege*], vias, sendas que, por vezes também se perdem no denso da mata...¹⁵

¹⁵ Cf. TRAWNY, 2016: “Para Heidegger o pensar tem o ‘caráter de caminho’, i.é, ele consiste mais na realização do que na produção de uma ‘obra’”. PÖGGELER, p.

A “fenomenologia”, para Heidegger, consiste em um “método” para poder “ver” aquilo que, na maioria das vezes, está encoberto, velado, escondido diante de nossos próprios olhos. O contrário de “fenômeno”, de manifesto e de mostraçãõ é encoberto, velado, oculto escondido. Heidegger entende, como Husserl, que as coisas não são vistas elas mesmas, ou ainda, são vistas apenas de forma confusa e distorcida. “A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos *não* estão dados. O conceito oposto de ‘fenômeno’ é o conceito de encobrimento” (2006, p. 76). Necessário voltar ao fenômeno em sua mostraçãõ originária, porque na maioria das vezes ele está ofuscado por interpretações históricas.

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressãõ: “para as coisas elas mesmas!” – por oposiçãõ às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissãõ de conceitos só aparentemente verificados, por oposiçãõ às pseudoquestões, que se apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao logo de muitas gerações. (2006, p. 66)

A fenomenologia, como método para “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (2006, p. 75), não possui um objeto específico de investigaçãõ, assim como tem a biologia, teologia, sociologia, etc., não possui um “quê”, uma “quididade”, ou um objeto específico de investigaçãõ, mas um “como”, um modo de tratar, de deixar falar aquilo que se mostra. A fenomenologia é um modo de deixar ser aquilo que se mostra: o próprio fenômeno, o ente. A fenomenologia é um instrumento para enxergar a realidade, uma espécie de microscópio ou telescópio para poder ver o que está tão próximo que acaba se tornando tão distante, ou tão distante que não é mais próximo: o ser de um ente e também o próprio ser de todos os entes do mundo.

2001, 14-15. “A via que Heidegger procura seguir é uma via da proximidade do ser. O ser é o tema da forma clássica do pensamento ocidental, da metafísica”.

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema de ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muitos menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”. “Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada. Contudo, aquilo que deve tornar-se fenômeno pode velar-se. (2006, p. 75)

A obra que dá esta guinada fenomenológica para a ontologia é *Ser e Tempo*, de 1927, nela Heidegger dá um passo adiante, ou se quisermos, um passo atrás, na investigação a respeito do fundamento e das condições ontológicas dos próprios fenômenos, dos entes no mundo. Toda investigação deve estar orientada por esta questão fundamental, a questão ontológica, a questão pela “compreensão do sentido de ser”. Para Heidegger a própria tradição histórica tem esta peculiaridade de “fazer esquecer sua proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens” (2006, p. 59). Por isto, para sermos, de fato, fenomenólogos radicais, devemos desobstruir e retirar tudo que encobre as origens, que veda nosso acesso às experiências originárias da realização de mundo.

O presente tratado visa, em princípio, elaborar a questão do ser. Dentro desse quadro, a destruição da história da ontologia, essencialmente ligada à colocação da questão e apenas possível dentro dessa história, só poderá ser conduzida no que diz respeito às estações decisivas e fundamentais de sua história. De acordo com a tendência positiva da destruição, deve-se perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação de ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo e se, e até onde, a problemática da temporalidade, aqui necessária, foi e podia ter sido elaborada em princípio. (p. 61)

Esta “destruição da história da ontologia” não significa uma aniquilação do material herdado pela tradição, não significa jamais “queimar” obras filosóficas e seus efeitos. Pelo contrário, significa justamente levar a sério tudo que nos foi herdado, no sentido de perceber a abrangência desta própria tradição histórico-ontológica em tudo que fazemos ou deixamos de fazer em filosofia. Trata-se muito mais de uma “des-construção” analítica, no sentido de perceber “como” as coisas da tradição foram e estão construídas, como ela está sedimentada e incrustada na própria vida vivida ao viver. É o que esta proposta de fenomenologia ontológica, que pretende desobstruir o caminho de acesso às experiências originárias dos fenômenos tem a propor e a sugerir para a “fenomenologia da religião” ou ainda para a “fenomenologia da experiência religiosa”?

A proposta de *Ser e Tempo* de desobstrução ou “destruição” da história da ontologia para permitir a compreensão originária de “fenômeno” (ente) e “ser dos entes”, já se encontra, em boa parte, delineada nas aulas e nos seminários que o próprio Heidegger dava como conferencista não-assalariado e assistente de Husserl em Freiburg (1919-1922). Deste período resultou um apanhado de considerações e anotações muito pertinentes com a nossa temática aqui e que justamente acabou sendo publicado com o título: *Phänomenologie des religiösen Lebens [Fenomenologia da vida religiosa]*¹⁶. Das conferências do inverno de 1920/21 resultou um texto, reconstruído pelos editores da obra, em grande parte a partir de manuscritos dos participantes das palestras e seminários, que apresenta uma contribuição relevante para

¹⁶ Contam os editores Mathias Jung e Thomas Regehly que as preleções aconteciam iniciaram em 29/10/1920 e terminaram 25/02/1921, sempre terças e sextas-feiras, de 12:00 até as 13:00 hrs. “Esta contínua confrontação com a tradição cristã concedeu o pano de fundo [*Hintergrund*] para que Heidegger desenvolvesse sua ‘hermenêutica da facticidade’” (HEIDEGGER, 1995, p. 339). Veja outras informações a respeito desta proposta heideggeriana de fenomenologia da religião, de 1920/21 em: KIRCHNER, Renato. *Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião*. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 17, n° 2, p. 135-168 e a respeito da relação entre Fenomenologia e Teologia em Heidegger em: PIPER, Frederico. *Filosofia e teologia em Heidegger. Notas sobre a conferência Fenomenologia e teologia de 1927*, na mesma revista, p. 99-134.

o nosso tema. Heidegger inicia apresentando, na primeira parte, uma metodologia de aproximação da experiência religiosa. Logo no primeiro capítulo, trata de apresentar a peculiaridade do empenho filosófico por formar conceitos e sobre o próprio conceito de “experiência fática da vida”. A vida não é simplesmente um “objeto” de investigação, não saímos da vida para investigar a vida fora de nós. Investigar é um ato, apenas possível, pelo que parece, para os vivos! Antes de investigar já se vive e depois da investigação também se vive. Aquilo que se vive influencia a investigação e aquilo que foi estudado pode “transformar” a própria experiência fática da vida? A vida vivida faticamente, aqui e agora, deve ser deixada de lado na investigação fenomenológica como se fosse algo que não garantisse e até obstruísse a cientificidade da investigação fenomenológica? É disto que Heidegger pretende tratar neste estudo específico sobre a experiência fática da vida.

O que significa “experiência fática”? “Experiência” indica: 1) a atividade experiente; 2. O experimentado através dela. Nós empregamos intencionalmente a palavra em dupla significação porque justamente expressa o essencial da experiência fática de vida, que o si-mesmo experiente e o experimentado não estão cindidos entre si como duas coisas. “Experimentar” não significa “informar-se sobre algo”, mas se confrontar com, se afirmar-se das formas do experimentado. Trata-se de um sentido ativo como passivo. “Fático” significa não ser mera realidade natural [*naturwirklich*], não ser determinado de modo causal, não ser da mesma realidade das coisas [*dinglichwirklich*]. O conceito “fático” não deve ser explicado por meio de pressuposições de origem da teoria do conhecimento; ele só é compreensível a partir de conceitos do “histórico” (*historisch*) (1995, p. 9).

A noção de experiência aqui não está relacionada com o empirismo, não se trata de um experimento projetado de maneira calculada para que as partes reajam de acordo com um resultado esperado para comprovação de hipóteses. A experiência aqui não visa a

comprovar nada, não tem uma meta, uma finalidade preestabelecida para firmar como verdade teórica. Diferente de um experimento científico que tem muitas coisas separadas previamente e as juntas de acordo com seu projeto, na experiência [*Erfahrung*] tudo decorre da própria experiência. Da experiência que surge o experimentador e o experimentado. O experimentado atua sobre o experimentador e vice-versa, ambos são ativos e passivos ao mesmo tempo. É a própria experiência, enquanto viagem [*Fahre*] originante [*er; ur*], que permite esta confrontação de determinação do ser do experimentador e do experimentado. Em termos etimológicos, a palavra alemã *Erfahrung* decorre de uma composição do verbo viajar [*fahren*] e o prefixo que indica originalidade [*er-, ur-*]. O aspecto “fático” indica que experimentador e experimentado não são coisas naturais, não são causados por algo exterior a própria experiência, nem são simples coisas dadas de antemão. Somente um ser histórico pode fazer uma experiência fática da vida. Somente o homem pode experimentar ativa e passivamente sua determinação de ser no mundo.

Experiência de vida é mais do que simples tomada de conhecimento sobre uma experiência, ela significa a posição inteiramente ativa e passiva do homem em relação ao mundo: Examinamos a experiência fática da vida apenas segundo a direção dos conteúdos experimentados, assim caracterizamos aquilo que é experimentado – o vivido [*Das Erlebte*] –, enquanto “mundo”, não enquanto “objeto”. “Mundo” é algo dentro do qual a gente pode *viver* (dentro de um objeto a gente não pode viver). Pode-se articular o mundo como *mundo circundante* [*Umwelt*] (milieu), como aquilo que nos encontra, ao qual não pertencem apenas coisas materiais, mas também objetividades ideais, ciências, arte, etc. Dentro deste mundo circundante também está o mundo comum [*Mitwelt*], i.é, os outros homens numa caracterização faticamente bem determinada: enquanto estudante, docente, parente, representante, etc. *não* como exemplares do gênero científico-natural *homo sapiens*, ou coisa semelhante. Por fim, também está o *eu-mesmo* [*Ich-Selbst*], o *mundo do si-mesmo* [*Selbstwelt*], na experiência fática da vida. (1995, p. 11)

A fenomenologia não deve se esquecer de que precisa levar em conta, na análise fenomenológica, que “aquilo que é experimentado”, “o vivido”, é o próprio “mundo” e “não um objeto”. “Ninguém vive dentro de um objeto”, vive-se “dentro do mundo”. Enquanto estuda a história do cristianismo o próprio historiador, enquanto cristão, vive em um mundo já previamente constituído por esta experiência de vida religiosa. Em que medida a vida vivida de forma cristã pelo investigador em seu mundo constituído historicamente influencia a própria investigação histórica e a compreensão a respeito das próprias fontes literárias cristãs (evangelhos, cartas apostólicas, patrística, mística, etc.)? Será possível que aquele que tem uma experiência religiosa cristã seja mais apto para a análise da compreensão fenomenológica deste fenômeno? Qual a contribuição da experiência fática da vida no aprofundamento da fenomenologia, na aproximação originária dos próprios fenômenos da vida? Conseguiremos desobstruir melhor o “fenômeno religioso” se simplesmente deixarmos fora de investigação a própria experiência fática da vida religiosa? Estas são algumas das questões que caracterizam a “dificuldade” peculiar do problema fenomenológico da “experiência da vida fática” e que, segundo Heidegger, não se deve deixar de lado, visto que aqui, nesta dificuldade de abordagem, se encontra uma possibilidade de aprofundamento da própria análise fenomenológica e da própria filosofia.

Enquanto que a fenomenologia de Husserl está interessada nos “objetos intencionais” e na intencionalidade, Heidegger reconhece que a própria consciência intencional já se encontra dentro de um mundo de relações e, justamente já está influenciada, tomada, jogada neste amplo contexto de relações, sua posição dentro do mundo está orientada ativa como passivamente pelo sentido de ser deste mundo. O exame da experiência fática da vida, por isto, não é uma simples constatação de coisas objetivas ou de objetos intencionais, mas é um exame das próprias relações de mundo. Na experiência fática de mundo mostra-se uma “posição inteiramente ativa e passiva” do homem em relação ao mundo, ou seja, como o homem atua sobre a amplitude de relações do mundo e como esta própria amplitude de mundo atua

sobre ele mesmo. Na experiência fática da vida manifesta-se o jogo ativo-passivo das relações de configuração do próprio mundo. Deste jogo de relações do mundo nada fica de fora, entram em jogo tanto as coisas materiais como as ideias, as ciências, as artes, os outros em suas próprias experiências fáticas de vida e eu-mesmo com minhas experiências fáticas de vida.

A tarefa fenomenológica husserliana, o deixar e fazer ver os próprios fenômenos em suas intencionalidades, assume em Heidegger uma dimensão de desobstrução e retomada da compreensão de ser dos próprios fenômenos. Na maioria das vezes os fenômenos estão ocultos por influência de um jogo de velamento e desvelamento da tradição histórica. Ainda que nos voltemos à intencionalidade, p. ex., do *cantico di frate sole*, devemos levar em consideração, pensa Heidegger, que a “orientação natural” de São Francisco não é a mesma do que a nossa. Não se trata apenas de uma questão cronológica, mas de sentido de mundo. A “atitude ou orientação natural” de São Francisco também não é a mesma que a dos gregos nem a mesma nossa. “As coisas naturais” são “dadas” de forma distinta para os gregos, medievais, modernos e contemporâneos. A “orientação natural” de São Francisco não vê “as coisas” dadas dentro do mundo como “coisas físicas” [*tá physiká*], como entes que possuem o modo de ser [*eínai*] e aparecer [*pháinesthai*] da *phýsis*. Sob influência histórica da interpretação cristã do mundo, os medievais passaram a se ater e orientar dentro do mundo pela compreensão bíblica da “criação”, Deus criou todas as coisas, todo ente dentro do mundo é então um *ens creatum*, inclusive o homem Francisco, é um *ens creatum*. Quase não existe na Idade Média um discurso a respeito dos “entes físicos” que não parta da evidência da “orientação natural” de tudo como *ens creatum*.

Ao pesquisar e refletir, no início de sua atividade docente, sobre a “experiência fática de vida” no Cristianismo primitivo, Heidegger desenvolveu conceitos importantes para uma fenomenologia de aproximação dos próprios fenômenos originários, para a colocação da própria questão sobre o sentido de ser. A vida fática revela a situação existencial de um ente todo peculiar, o “ser-aí” humano [*Dasein*] que,

entre outras tantas possibilidades de ser no mundo, pode colocar, de forma transparente, todos os momentos da questão sobre o sentido do ser dos entes que são em mundo. O primado ôntico-ontológico diz respeito ao ser-aí humano, aquele ente que somos nós mesmos em todos os modos e formas de intencionalidade dentro do mundo. O “ser-aí” é o ente que, em sendo, compreende ser, ou seja, já vive faticamente dentro de uma compreensão herdada historicamente de ser e, que por outro lado, tem a possibilidade, entre outros tantos atos de ser no mundo, de colocar a própria questão ontológica sobre o sentido de ser como tal. Para Heidegger, é sempre a compreensão do ser que orienta a lida com os entes dentro do mundo. Sempre já somos jogados no mundo dentro de uma compreensão de ser. A filosofia como também a fenomenologia de Husserl têm esquecido a questão fundamental que permite a elucidação das diferentes regiões fenomenais: a questão do sentido do ser como tal ou em geral [*Sein überhaupt*]. “A analítica ontológica do ser-aí humano [*Dasein*]”, a ontologia fundamental, torna-se condição para “liberação do horizonte para uma interpretação do sentido de ser em geral” [*Sein überhaupt*] (2006, p. 52).

2.3 ROMBACH E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO ESTRUTURA

A contribuição de Heinrich Rombach (1923-2004) para o desenvolvimento e aprofundamento da fenomenologia, durante muito tempo, foi pouco conhecida fora da Alemanha, aos poucos suas ideias a respeito da “ontologia estrutural”, da “antropologia estrutural”, da “hermética” e da “filosofia da imagem” vão sendo descobertas e acolhidas em alguns recantos do mundo afora ¹⁷. Na obra *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* [*Ontologia da estrutura. Uma fenomenologia da liberdade*], Rombach apresenta sua compreensão

¹⁷ Thomas Schmaus apresenta em seu livro, *Philosophie des Flow-Erlebens*, um tópico (3.3.), intitulado “respeito e rejeição”, no qual ele “lança um olhar sobre história da recepção” da obra de Heinrich Rombach. “Apesar de suas preleções serem bem visitadas e ter um círculo vistoso de alunos em Würzburg, até agora somente poucos autores se ocuparam detalhadamente e de maneira apropriada do pensamento de Heinrich Rombach. A confrontação literária com sua filosofia somente agora está começando” (SCHMAUS, 2013, p. 77).

de fenomenologia estrutural, a qual se articula por meio de quatro momentos fundamentais de todo fenômeno: sua constituição, sua dinâmica, sua gênese e sua combinação. Para explicar as diferenças de sua contribuição na história da fenomenologia ele escreveu o livro, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins [Fenomenologia da consciência contemporânea]*, de 1980, no qual apresenta os “problemas fundamentais da fenomenologia transcendental de Edmund Husserl” (cap. 1), “a intenção fundamental da fenomenologia ontológica de Martin Heidegger” (cap. 2) e sua própria proposta de uma “análise do modelo da percepção” (cap. 3) e uma análise da consciência contemporânea as “estruturas fundamentais da consciência contemporânea e da fenomenologia estrutural” (cap. 4). Não está aqui em questão articular estas diferenças conceituais de fenomenologias, convém apenas esclarecer um pouco sobre a origem histórica do conceito “estrutura” em seu pensamento e sua relação com a experiência religiosa ¹⁸.

A noção de “fenomenologia estrutural” em Rombach não está relacionada com o “estruturalismo” linguístico e antropológico contemporâneo (Ferdinand de Saussure e Lévi-Strauss) nem com o pós-estruturalismo (Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida). A noção de “estrutura” no pensamento de Rombach remete à história do Funcionalismo moderno, mais especificamente consiste em uma tentativa de superar os desvios na compreensão funcional de mundo, que resultou na noção de sistemas funcionais (fechados, absolutos, autoritários, etc.) e propor a noção de estruturas funcionais (abertas, relacionais, plurais, livres, etc.). Rombach pretende revelar a “verdade histórica” oculta no desenvolvimento moderno do funcionalismo: a compreensão estrutural de mundo. A origem desta nova compreensão de mundo encontra-se historicamente situada no final da Idade Média, como sugestão de superação das ciladas conceituais do Nominalismo. Nicolau de Cusa (1401-1464) é considerado, por esta

¹⁸ Apresentamos aqui também apenas rudimentos de sua obra filosófica. Para melhor aprofundamento consultar: MEES, Leonardo. **O conceito histórico-ontológico de estrutura na filosofia de Heinrich Rombach**. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2005.

leitura atenta à história nascente de uma nova concepção ontológica de mundo (universo), o iniciador de um novo pensar¹⁹. O mundo tem importância capital no pensamento de Nicolau de Cusa, pois, como dissemos a respeito do Nominalismo anteriormente, dependendo do lugar que Deus tivesse no ou fora do mundo, ele poderia ser a sua “causa” absoluta ou não. O mundo devia tanto estar de alguma forma complicado na simplicidade do Absoluto como devia ser a sua contração, mas em tudo devia viger o mesmo (*omnia in omnibus*). Nicolau descobriu no conceito de contração (*contractio*) um modo de abordar a relação Deus-mundo-coisas. “A contração indica relação a algo, por exemplo, para ser isto ou aquilo” (CUSA, 2002, p. 124).

Procurando resgatar a proposta conceitual de ontologia estrutural velada na história do funcionalismo moderno, Rombach mantém no conceito de estrutura esta intuição básica de Cusano e também dos pré-socráticos: *omnia in omnibus*. “Portanto, o todo não está acima do indivíduo, mas encontra-se neste. Uma vez que o mesmo todo se encontra sempre em todos os momentos individuais, cada indivíduo se encontra e se realiza em cada outro indivíduo” (ROMBACH, 2003, p. 28). Somente esta intuição de “idemidade” (o *idem*, o mesmo em tudo e o não-outro [*non-aliud*] em tudo) já traz consigo algumas consequências fenomenológicas críticas em relação a possibilidade lógica de um “ser ele mesmo” [*Sein selbst*], de um ser como tal [*Sein überhaupt*], de uma “ontologia geral”.

Há apenas ontologias regionais; não há nenhuma ontologia formal ou geral. Esta é a tese fundamental que estabelece o pensamento decidido que segue levando adiante a ontologia. A tese fundamental resultado disso que “ser” nesta virada [*Wendung*]

¹⁹ “É quase impossível sobre-estimar a importância de Cusano para o desenvolvimento da ciência moderna. Ele estabelece os fundamentos, que não seriam superados jamais por nenhum pensador na Modernidade e que talvez também não pudessem ser de novo alcançados. O horizonte de seu pensamento não inclui em si apenas o âmbito do pensamento de Descartes, não contém apenas os mais importantes impulsos da Metafísica, dados por Espinosa e Leibniz, mas também é pré-figurativo e fundamental para a virada da filosofia kantiana e, com isto, também para o Idealismo alemão” (1965/1966, vol. I, p. 150-151).

não é mais o “todo” do ente, mas sua determinada cunhagem [*Prägung*], o jeito e a maneira como o “é” significa (ROMBACH, 2003, p. 99).

Deve-se, portanto, “esquecer o uno e o ser” quando se quer empreender uma ontologia concreta, com conteúdo e questão bem determinadas a partir de sua “experiência originária”. Todo empenho e concentração residem em não confundir a “experiência originária” [*originäre Erfahrung*] com algo imutável e fora do tempo, sem relação com outras ontologias regionais. O pivô está em manter-se como estrutura (ontologia regional, experiência originária) no acontecer de suas relações históricas de mundo. As religiões, Budismo e Cristianismo, p. ex., diz Rombach, não se constituem e se estabelecem dentro de um horizonte já previamente existente e pronto de “experiência de religiosidade”, porém, elas mesmas cada vez fundam o próprio sentido de experiência religiosa. “Isto vale para toda grande religião; ela cria também cada vez uma nova esfera de religiosidade, uma nova região ontológica, dentro da qual tudo aparece como novo: ela mesma, a existência humana, a história, a natureza e a realidade” (2003, p. 109). Isto porque na experiência originária ser e ente são idênticos, ela porta consigo seu próprio horizonte de plenitude [*Vollendung*], o ente originário, na verdade, “é” seu ser.

Neste nosso novo sentido, ser não é presença [*Anwesen*], não é o aparecer [*Erscheinen*] do ente no horizonte da experiência, não é realização do real no seio da abertura e da clareira do Ser, mas é aquele fazer e viver com o qual um momento da referida estrutura se relaciona concriativamente [*mitschöpferisch*] com o todo da vida originária e com o caráter radicalmente ontológico do acontecer de toda estrutura (2003, p. 117).

O ente “é” seu ser, na medida que “é” singular [*einzig*], único [*der Einzige*]. “A ontologia da singularidade, é a ontologia da experiência originária e do ser original” (p. 119), não há nenhum passo possível de aprofundamento para além deste momento de realidade singular.

Neste sentido, pensa Rombach, todo empenho da fenomenologia consiste em deixar que cada estrutura (ente) alcance a transparência do “puro acontecer” de sua singularidade. Fenomenologicamente este processo é descrito por meio de quatro momentos de retomada de si mesmo: constituição, dinâmica, gênese e combinação. Uma estrutura não deve, segundo a *ontologia da estrutura*, ser apenas abordada em sua constituição (intencionalidade, relação de mundo), pois ela é o acontecimento de um “fenômeno fundamental”, que deve também ser abordado em sua “dinâmica” de manifestação, em sua “gênese” e em sua “combinação”. Na verdade, uma estrutura deve ser compreendida a partir de sua gênese, do contrário, alerta Rombach, ela pode ser confundida com um sistema. Sistemas também se constituem e se reconstituem, no entanto, são mobilizados por uma força externa. Uma estrutura é sempre autogenética. “De trás para frente, a ‘constituição’ e a ‘dinâmica’ se apresentarão como mal-entendidos da ‘gênese’” (ROMBACH, 1971, p. 23). A ontologia da estrutura descreve uma estrutura em quatro momentos analíticos, todavia, trata-se de um único acontecimento, que deve ser abordado em diferentes perspectivas ou momentos de totalidade/singularidade. Para a ontologia da estrutura, no momento concriativo da gênese acontece a “irrupção” do próprio, não separação entre realidade e homem, sujeito e objeto, coisas naturais e coisas espirituais, etc. No “puro acontecer” concria-se a dimensão de sentido para tudo e para o “todo”.

Concriatividade é um processo hermético, na medida em que não é uma ação do homem nem o acontecimento do “Ser”, mas é um processo daquilo que é inominável, que ainda não se tem separado em homem e coisa, em sujeito e objeto, em ente “conforme o ser-aí” [*daseinsmäßig*] e ente “não conforme o ser-aí”. Não se atinge este fundamento profundo e próprio de todo ser e ser-aí posteriormente, mas apenas de forma original, i.é, apenas quando se descobre o “ponto de irrupção” [*springende Punkt*], a partir do qual cada vez provém uma nova dimensão. Uma dimensão é sempre um mundo, um espaço de jogo inesgotável para o jogo conjunto de ser e compreender, de coisa e homem, de homem e homem e, certamente também, de homem e deus. (1991, p. 97-98)

Qual a contribuição da fenomenologia de Rombach para a compreensão da experiência religiosa (franciscana)? Fenomenologia de libertação da estrutura da vida religiosa (franciscana)! Fenopraxia da experiência da vida religiosa (franciscana), analisando esta estrutura em sua história de constituição, sua dinâmica de reconstituição, alcançando dentro desta dinâmica histórica sempre novamente sua gênese e, desde sua singularidade combinar-se livre e respeitosamente com outras estruturas também singulares. “Fazer aparecer, não apenas mostrar o aparecer, *fenopraxia [Phänopraxie]* e não apenas fenomenologia” (1980, p. 21). O que não dá para ser feito de fora da própria estrutura, até porque não existe “fora”! *Omnia in omnibus!* O religioso não tem a possibilidade de, entre outros atos intencionais, também agir de forma religiosa. Todos seus atos são atos de constituição e combinação “da” estrutura, são sempre acontecimentos “da” estrutura religiosa. Por meio da dinâmica de correções de sua constituição, a estrutura atinge sua gênese, o momento de uma possível experiência de irrupção originária de sua singularidade e de uma conseqüente nova combinação com outras estruturas. Estruturas dialogam com estruturas, um diálogo de fomento do si mesmo de cada uma. O diálogo entre estruturas é sempre um diálogo de respeito e provocação ao processo de singularidade de si e do outro. Por isso, não há reducionismos, extrapolações, mútuos gerenciamentos na vida de cada um. Sempre estou em casa em toda parte, ainda quando seja um filho pródigo, perdido de mim mesmo... Nunca saímos de casa. Não há férias ou aposentadoria do ponto de vista estrutural, em tudo estamos dentro da estrutura, até quando, entorpecidos, achamos que estamos fora... Dentro e fora só vê “a mesma coisa”: estruturação de um caminho... „*Das Auge mit dem die Seele Gott sieht und das Auge, mit dem Gott die Seele sieht, ist ein einziges Auge*“ (Meister Eckhart).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Fenomenologia surgiu na Modernidade como a ciência dos fenômenos, que pretendia, com todo rigor científico, “voltar às coisas elas mesmas” da intencionalidade original dos próprios fenômenos

e, a partir da evidência constitutiva da consciência intencional, descrever e analisar as relações e correlações de objetos e os sujeitos. Dois conceitos foram muito importantes para o surgimento da Fenomenologia: o conceito de intencionalidade e de evidência. Investigando as influências histórico-filosóficas da Fenomenologia descobrimos a contribuição dos frades franciscanos, Duns Scotus e Guilherme de Ockham, no período do Nominalismo medieval e no final própria da Idade Média. Os conceitos de intencionalidade e evidência surgiram neste contexto medieval de elaboração de argumentos para justificar o primado da vontade e da liberdade de criação divina e da onipotência divina frente à racionalidade existente no universo criado. Edmund Husserl reconhece, por meio de Franz Brentano, na intencionalidade da consciência e na evidência desta consciência os critérios científicos para elaboração de uma ciência dos fenômenos: a fenomenologia. A fenomenologia de Husserl permite reconhecer que, p. ex., o *cantico di frate sole*, pertence a uma consciência intencional distinta da consciência de percepção simplesmente de seres naturais. A fenomenologia de Heidegger reconheceu o aspecto “fático”, histórico, de toda consciência intencional e ainda mais a peculiaridade da “experiência da vida religiosa”, que por um lado é ativa, no sentido de querer compreender sua origem e agir originalmente, e por outro é passiva, no sentido de já estar jogada em um mundo sedimentado de significações históricas. Quando lemos hoje o *cantico di frate sole* estamos dentro de um outro mundo de sentido, a nossa “orientação natural” não é a mesma de São Francisco de Assis, sentido de ser histórico não é o mesmo lá e cá. A fenomenologia de Rombach enfatiza a idemidade da ontologia regional, o ente “é” seu ser, todo sentido de ser está na própria estrutura fenomenal, sendo necessário apenas uma fenopraxia, um fazer aparecer, na analítica da constituição, da dinâmica, da gênese e da combinação de uma estrutura concreta, a sua singularidade. Religião ou vida religiosa é uma estrutura singular que tem, cada vez, seu próprio horizonte regional de descoberta e fundação do sentido de religiosidade para tudo no mundo. O religioso não tem a possibilidade de, entre outros atos intencionais, também agir de forma

religiosa. Todos seu atos são atos de constituição e combinação são sempre acontecimentos “da” estrutura religiosa. Por meio da dinâmica de correções de sua constituição, a estrutura atinge sua gênese, o momento de uma possível experiência de irrupção originária de sua singularidade e de uma conseqüente nova combinação com outras estruturas. O diálogo entre estruturas é sempre um diálogo de respeito e provocação ao processo de singularidade de si e do outro.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BOFF, L. **São Francisco de Assis: ternura e vigor – uma leitura a partir dos pobres**. Petrópolis: vozes, 1981.
- BOHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1970.
- BRENTANO, Franz. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874. v. 1.
- CASANOVA, Marco. **Mundo e Historicidade: leituras fenomenológicas de ser e tempo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CASANOVA, Marco. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CUSA, Nicolau de. **A douta ignorância**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- CUSA, Nicolau de. **A visão de Deus**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1998.
- CUSA, Nicolau de. **Philosophische-Theologische Schriften**. Tradução de Dietlind e Wilhem Dupré. Viena: Herder & Co, 1989.
- DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.
- ECKHART, Meister. **Deutsche Predigten und Traktate**. Ed. Josef Quint. Munique: Carl Hanser Verlag, 1963.
- FINK, Eugen. **Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze**. Freiburg: Alber Verlag, 2004.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GORNER, Paul. **Ser e Tempo: uma chave de leitura**. Tradução de Marco Antonio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2018.
- HANS RAINER SEPP. **Heinrich Rombach: Strukturontologie, Bildphilosophie, Hermetik**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- HARADA, Hermógenes. **Iniciação à Filosofia**. Teresópolis: Daimon Editora, 2009.
- HARADA, Hermógenes. **Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas**. Bragança Paulista; Curitiba: EDUSF, 2003.

- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de **Márcia S. C. Schuback**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995. Bd 60.
- HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1997. Bd 24.
- HEIDEGGER, Martin. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Ereignis)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1989. Bd. 65.
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HUSSERL, Edmund. **Logische Untersuchungen**. 5. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1968.
- HUSSERL, Edmund. **Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen**. Holanda: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund. **Philosophie als strenge Wissenschaft**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Aparecida: Ideias&Letras, 2006.
- JACQUETE, Dale. **The Cambridge Companion to Brentano**. Cambridge: University, 2004.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de M. Lisboa e L. B. Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- LANGREBE, Ludwig. **El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria**. Tradução de Mario A. Presas. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- PÖGgeler, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge T. de Medeiros. Lisboa: Piaget, 2001.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1991. v. 1. (v. 1, Coleção Filosofia).
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do Humanismo a Kant**. São Paulo: Paulus, 1991. (v. 2, Coleção Filosofia).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 1991. (v. 3, Coleção Filosofia).

ROMBACH, Heinrich. **Substanz System Struktur**: die Ontologie des Funktionalismus und der philosophischen Hintergrund der modernen Wissenschaft. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1965. v. 1.

ROMBACH, Heinrich. **Substanz System Struktur**: die Ontologie des Funktionalismus und der philosophischen Hintergrund der modernen Wissenschaft. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1966. v. 2.

ROMBACH, Heinrich. **Strukturontologie**: Eine Phänomenologie der Freiheit. 2. ed. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1971. 1988.

ROMBACH, Heinrich. **Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins**. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1980.

ROMBACH, Heinrich. **Der Kommende Gott. Die Hermetik**: eine neue Weltsicht. Freiburg: Rombach Verlag, 1991.

ROMBACH, Heinrich. **Strukturanthropologie**: „Der menschliche Mensch“. 2. ed. rev. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1987.

ROMBACH, Heinrich. **Strukturanthropologie**: „Der menschliche Mensch“. 2. ed. rev. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1993.

ROMBACH, Heinrich. **Der Ursprung**: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur. Freiburg: Rombach Verlag, 1994.

ROMBACH, Heinrich. **Die Welt als lebendige Struktur**: Probleme und Lösungen der Strukturontologie. Freiburg I; Breigau: Rombach Verlag, 2003.

SCHMAUS, Thomas. **Philosophie des Flow-Erlebens**: Ein Zugang zum Denken Heinrich Rombachs. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2013.

SILVEIRA, Ildefonso. **São Francisco de Assis**: ensaio de leitura das fontes. Petrópolis: Vozes, 1990.

SILVEIRA, Ildefonso. (Org.). **São Francisco de Assis**: escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro Século Franciscano. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SPADE, Paul Vincent. **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University, 2006. 1986.

SPIEGELBERG, Herbert. **The phenomenological movement**. Holanda: Martinus Nijhoff, The Hague, 1960. v. 1.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**. São Paulo: EPU, Universidade de São Paulo, 1977. v. 1.

STENGER, Georg. **Philosophie der Interkulturalität**: Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie. Freiburg: Alber Verlag, 2006.

STENGER, Georg. Das Phänomen 'Welt' – von Husserl zu Rombach. In: BLASCHEK-HANH; SEPP, Hans Rainer. **Heirich Rombach**: Strukturontologie, Bildphilosophie, Hermetik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

STENGER, Georg; RÖHRIG, Margarete. **Philosophie der Struktur – "Fahrzeug der Zukunft"**: Für Heinrich Rombach. Freiburg; München: Alber Verlag, 1995.

TRAWNY, Peter. **Martin Heidegger**: Eine kritische Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

WILLIAMS, Thomas (Ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge: University, 2003.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.