

DEUS COMO O PRINCÍPIO NECESSÁRIO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL¹

Martina Korelc^{2,3}

martina.ufg@gmail.com

Resumo: O artigo se propõe a apresentar como Deus é abordado na fenomenologia de Husserl, relacionado à facticidade da teleologia na vida da subjetividade. A teleologia é encontrada como a ordenação do mundo e de toda a vida subjetiva e intersubjetiva para ideias e para valores. A clarificação fenomenológica exige a fundamentação desta teleologia, encontrada na facticidade. Como fundamento, é necessário pensar um princípio teológico. Qual o sentido da transcendência deste princípio e como esta se anuncia na imanência da consciência? Enquanto Ideia de perfeição absoluta, Deus pode ser chamado de supra-realidade; mas enquanto a vida divina que vive em todas as subjetividades, sua transcendência não é clara. Husserl afirma um tipo de dependência dele em relação à intersubjetividade. O tema da individuação ética da subjetividade, abordado no fim do artigo, não parece resolver a dificuldade relacionada ao sentido da transcendência.

Palavras-chave: Husserl, Deus, teleologia, transcendência.

¹ Recebido: 02-06-2023/ Aceito: 13-06-2023/ Publicado on-line: 28-06-2023.

² É professora na Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7381-3438>.

Husserl deixou diversos testemunhos pessoais sobre a importância da questão de Deus para sua vida e sua filosofia. Numa carta de 1919 conta que a leitura do Novo Testamento, quando jovem de 23 anos, sob a influência do amigo Masaryk, teve um enorme efeito sobre ele, resultando na aspiração de encontrar o caminho para Deus e para uma vida autêntica por meio da rigorosa ciência filosófica⁴. Pelo registro de uma sua conversa com uma aluna amiga nos anos 1930, podemos saber que ele compreendeu como a sua missão pessoal a de levar os homens, que não têm o consolo e a segurança da fé religiosa, a Deus – sua meta seria “chegar a Deus sem Deus”⁵. A partir do estudo da sua obra, cuja publicação completa ainda está em curso, muitos estudiosos atestam, de fato, que a pergunta sobre Deus na sua obra não é uma pergunta lateral, mas muito importante, ou até a pergunta mais importante da filosofia (Cf. LO, 2008, p. 13). Segundo as suas palavras, “toda a filosofia autônoma, como foi a aristotélica e como ela permanece uma exigência eterna, chega necessariamente a uma teleologia e a uma teologia filosófica – como o caminho (não-confessional) para Deus” (Hua XLII, p. 259). O fato de, não obstante isso, Husserl não ter dedicado a esta questão nenhum estudo sistemático, mas apenas apontou para este problema em vários escritos, pode

⁴ Carta a Arnold Metzger, de 04/09/1919, publicada em *Husserliana Dokumente III/4* (p. 408). Cf. também Avé-Lallemant (1994, p. 85).

⁵ “A vida do homem não é nada outro do que um *caminho para Deus*. Eu procuro alcançar esta meta sem as provas, método e pontos de apoio teológicos, nomeadamente, *chegar a Deus sem Deus*. Eu devo, por assim dizer, até eliminar Deus da minha existência científica, para preparar um caminho até Deus para os homens que não têm a certeza da fé através da Igreja, assim como a possuí a senhora. Eu sei que este meu procedimento poderia ser perigoso para mim mesmo, se eu mesmo não fosse um homem profundamente ligado com Deus e profundamente crente em Cristo” (JÄGERSCHMIDT 1981a, p. 56).

parecer contraditório; deixa se explicar, porém, pela convicção de Husserl de que antes de poder abordá-lo como o fim e cume de uma Metafísica fenomenológica, deveria desenvolver a fenomenologia como a metódica e o fundamento de ciências de fatos (Cf. LO, 2008, p. 59; LANDGREBE, 1986, p. 37), a que ele se dedicou durante toda sua vida. No presente trabalho pretendo, em primeiro lugar, apontar como se põe na fenomenologia de Husserl a pergunta sobre Deus e, em segundo lugar, o que o autor diz sobre Deus ou o seu significado. A questão que permanece até o fim é sobre a sua transcendência em relação ao ser da subjetividade.

I. A questão de Deus nas *Ideias I*

Husserl desenvolveu a fenomenologia sob o ideal de uma ciência rigorosa, capaz de proporcionar o fundamento e a justificação a todas as outras ciências. A procura da fundamentação ou justificação absoluta, última, do saber é a meta que move toda a sua rica e árdua pesquisa filosófica, mas é concebida por ele também como a meta de toda a vida humana autêntica e encerra em si o ideal de ser humano verdadeiro, da razão definitivamente autônoma e da liberdade plenamente responsável, capaz de responder por si. O que significa, porém, a fundamentação última? Onde a razão pode e deve parar na sua busca da verdade? Ela busca e esbarra num absoluto, difícil de ser apreendido completamente. Husserl encontra na própria realidade absoluta diversos níveis ou graus, de modo que chegue a falar de “um absoluto último e verdadeiro” (Hua III, p. 182; 185), que pode ser explicado como segue:

O absoluto tem o seu fundamento em si mesmo e no seu ser sem fundo [*grundlosen*] a sua necessidade absoluta, como a de uma ‘substância absoluta’. A sua necessidade não é a necessidade de essência, que deixaria aberto um accidental. Todas as necessidades de essência são momentos do seu fato (Hua XV, p. 386).

Embora os textos de Husserl sobre o absoluto contêmham sempre alguma medida de ambiguidade, é possível compreender a partir deles algo sobre o modo como Husserl põe a questão sobre Deus. Vejamos isto mais de perto a partir da obra mais conhecida, *Ideias para a fenomenologia pura e para a filosofia fenomenológica I*, que explica o procedimento de Husserl que inaugurou a fenomenologia transcendental: o caminho da justificação do saber das ciências exige o pôr entre parênteses todos os seus pressupostos, entre eles o pressuposto mais natural da transcendência do mundo em relação à consciência que o pensa, e até do meu ser psicofísico no mundo, para poder obter o acesso ao domínio mais originário da realidade, onde a realidade se dá a pensar originariamente; este domínio originário é a subjetividade transcendental e na compreensão do seu ser e operar é possível recuperar o sentido do ser. A subjetividade transcendental é portanto o absoluto a partir do qual todo o ser do mundo pode ser explicado. Ela, ou seja, o meu próprio ser transcendental com a sua extraordinária ordem imanente é, contudo, também um fato, um fato último, implicando com isto uma ineliminável contingência. Uma pergunta ulterior é, portanto, ainda possível e até necessária a partir da procura pela fundamentação radical: a facticidade da subjetividade transcendental não exige ainda uma ulterior justificação ou fundamentação? Nas *Ideias I*, Husserl levanta tal questão: “Se a

facticidade da ordem dada no curso da consciência através de suas particularizações em indivíduos e a *teleologia* a elas imanente dão o ensejo fundado de perguntar precisamente pelo fundamento dessa ordem [...]” (Hua III, p. 121; 119)⁶. Que a formulação da questão na citação tenha a forma de uma suposição, não deve preocupar-nos; um pouco mais adiante Husserl volta à questão: “A passagem à consciência pura pelo método da redução transcendental leva, ao contrário, necessariamente a perguntar pelo fundamento da agora revelada facticidade da consciência constituinte que corresponde a estas teleologias” (Hua III, p. 139; 134). Como fundamento da ordem ou racionalidade encontrada na consciência, e da teleologia que explica esta ordem, deve ser suposto um princípio teológico; deste modo Husserl introduz claramente a questão de Deus na pergunta fenomenológica sobre o fundamento da facticidade da subjetividade transcendental. Como, porém, Deus pode ser pensado? Nos parágrafos 51 e 58 das *Ideias I*, citados aqui, Husserl traz alguns elementos importantes, essenciais, para a compreensão da questão de Deus. O “princípio teológico” que deve ser suposto implica uma transcendência – esta é uma questão essencial – de tipo novo em relação à transcendência do mundo, cujo sentido e validade natural foram suspensas precisamente por precisar da fundamentação. Nas palavras de Husserl:

[...] então o princípio teológico que racionalmente nela se deve supor não pode ser *aceito*, por fundamentos de essência, *como uma transcendência no sentido do mundo*, pois isso seria, como antecipadamente se

⁶ As traduções do alemão, exceto das obras que já estão traduzidas para português, nomeadamente *Ideias I*, são minhas. Na referência, indico em primeiro lugar a página da edição crítica da obra completa de Husserl, *Husserliana*, em segundo lugar a página da tradução portuguesa.

depreende com evidência de nossas constatações, um círculo absurdo. O princípio ordenador do absoluto deve ser encontrado no próprio absoluto e em consideração absoluta pura (Hua III, p. 121; 119).

Deus é transcendente, não apenas de modo diferente do mundo e em relação ao mundo, mas também em relação à consciência absoluta, afirma Husserl enfaticamente no mesmo texto.

Depois de abrir mão do mundo natural, deparamos ainda com outra transcendência, que, diferentemente do eu puro, não é dada em união imediata com a consciência reduzida, mas só chega ao conhecimento de maneira bastante mediada, como que no pólo oposto da transcendência do mundo. Estamos falando da transcendência de Deus. [...] O que nos importa aqui, depois da mera indicação de diferentes grupos de tais fundamentos racionais para a existência de um ser ‘divino’ extramundano, é que este ser não seria transcendente apenas em relação ao mundo, mas manifestamente também em relação à consciência ‘absoluta’ (Hua III, p. 139-140; 133-134).

Ou seja, a transcendência de Deus se anuncia na consciência de modo diferente também da do próprio Eu, cuja transcendência em relação à corrente de vivências é chamada de “transcendência imanente”; esta diferença, segundo Husserl nas *Ideias*, implica que ele não é dado de modo imediato à consciência, mas é conhecido de modo mediato, precisamente através da pergunta pelo fundamento da facticidade da ordem teleológica na consciência. A conclusão importante de Husserl é: “Ele seria, portanto, *um ‘absoluto’ num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência*, assim como, por outro lado, *um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo*” (Hua III, p. 140; 134).

Estas afirmações de Husserl são indicações essenciais para a compreensão da sua abordagem da questão de Deus. A pergunta sobre como se põe esta questão é, no fundo, a pergunta sobre como a partir da facticidade do mundo e da subjetividade absoluta recuar até o fundamento desta facticidade. As tentativas de Husserl de conceituar Deus, por sua vez, levantam a questão sobre o significado da sua transcendência peculiar e do seu caráter absoluto, principalmente na sua relação com a subjetividade transcendental.

Antes de tentar iluminar esta problemática a partir de outros textos de Husserl e de seus comentadores, deve contudo ser pontuada a decisão metodológica que guia as pesquisas de Husserl e que é anunciada um pouco adiante do texto citado: por Deus ser uma transcendência em relação à subjetividade transcendental, embora radicalmente diferente da transcendência do mundo, ele deve ser posto entre parênteses para se poder manter o estatuto absoluto da subjetividade transcendental e a partir dela esclarecer o ser do mundo. “Naturalmente nossa redução fenomenológica é extensiva a esse ‘absoluto’ e a esse ‘transcendente’. Ele deve permanecer fora de circuito no novo campo de investigação a ser estabelecido, uma vez que este deve ser um campo da própria consciência pura” (Hua III, p. 140; 134). Por princípio, portanto, a fenomenologia não pode sem mais – sem a devida clarificação e justificação a partir da subjetividade transcendental absoluta – manter a validade de nenhuma transcendência, nem sequer da transcendência de um fundamento último que suporta o próprio ser da subjetividade. Neste sentido, Deus somente pode ser pensado enquanto algo que é para mim, a partir da minha consciência e nos

limites da constituição da subjetividade transcendental, como diz Husserl claramente também num outro texto:

O apriori subjetivo é aquilo que precede o ser de Deus e do mundo e de tudo o que é para mim, que penso. Também Deus é para mim, o que ele é, a partir de minhas próprias operações de consciência [...]. Também aqui, como em relação ao Alter-ego, a operação da consciência certamente não significará que eu invento e faço esta transcendência mais alta (Hua XVII, p. 258).

É a partir do ser da subjetividade transcendental enquanto absoluto que será possível voltar à pergunta sobre Deus como o princípio ordenador do absoluto, numa consideração absoluta, como lemos, isto é, submetida ao rigor da redução transcendental. Se, contudo, nos deparamos com a sua transcendência, diz Husserl, e se o seu ser não é simplesmente o ser do vivido, já que ele é diferente da consciência, isto significa que

tem de haver no fluxo absoluto da consciência e em suas infinitudes outros modos de anunciar transcendências, diferentes da constituição de realidades de coisas como unidades de aparições coerentes; e, finalmente, é preciso que haja também modos intuitivos de anunciar transcendências aos quais o pensamento teórico se amolde e possa, seguindo-o racionalmente, trazer à compreensão a atuação coerente do suposto princípio teológico (Hua III, p. 121-122;119).

Esclarecer como na imanência da consciência se anuncia e manifesta a transcendência de Deus, e por meio disso esclarecer racionalmente a própria ideia de Deus, é talvez aquele saber final ao qual toda a filosofia autônoma e consistente deve conduzir, como afirma Husserl, mas para o qual talvez ele mesmo se reconhecesse ainda não suficientemente

preparado, ainda a caminho. Contudo, é possível a partir de poucas afirmações nos escritos publicados e nos manuscritos de pesquisa compreender algo do seu pensamento a este respeito. Em primeiro lugar, pretendo esclarecer como a partir da facticidade da subjetividade com a sua ordem e a partir da “teleologia admirável” que se encontra nela, deve perguntar-se sobre Deus enquanto a sua origem.

II. Facticidade da consciência constitutiva

Kern, no seu livro *Husserl und Kant*, debruça-se extensivamente sobre a questão de facticidade da vida da subjetividade transcendental no pensamento de Husserl. O ser do mundo é relativo ao ser da consciência transcendental, pela qual ele é constituído enquanto válido para mim e para a humanidade, já que o sentido objetivo do ser do mundo implica sínteses intersubjetivas de confirmação. Ora, que a consciência transcendental constitui de fato o mundo com sentido, isto é, um mundo passível de ser racionalmente compreendido, que segue leis que podem por sua vez ser estudadas pelas ciências naturais... – isto é um fato que não pode ser explicado unicamente pela própria subjetividade transcendental. Pois já nas *Ideias I* é claro para Husserl que do fato da existência do mundo tal como é constituído pela consciência transcendental, do fato da própria constituição, não se conclui nenhuma necessidade desta constituição. Pode, pois, ser pensada também a possibilidade de o mundo não ser constituído, isto é, de não haver nenhuma coerência nas vivências que nos fazem perceber o mundo enquanto

realmente existente⁷.

O ser do mundo transcendente é dependente da consciência, afirma Husserl, mas não da consciência pensada logicamente, apenas da consciência atual. A constituição, portanto, ou seja, a subjetividade transcendental sendo de tal maneira que nela se constitui um mundo com sentido, correlato de ciências empíricas, é um fato contingente, não explicável pelas meras leis da lógica transcendental; estas, segundo Husserl, podem explicar a possibilidade de uma natureza, mas não o seu próprio fato. Esta facticidade é, portanto, em si surpreendente, uma maravilha ou um “milagre”, nas palavras de Husserl, ou um fato transcendental “irracional” que está nos limites da explicação da fenomenologia.

Esta facticidade não é o campo da fenomenologia e da lógica, mas o da metafísica. O milagre [*Wunder*] é aqui a racionalidade, que se mostra na consciência absoluta, não por nela se constituir qualquer coisa em geral, mas por se constituir uma natureza que é o correlato das ciências naturais exatas. Que racionalidade é esta? Ela consiste, poderíamos dizer, [...] no existir de uma correlação entre a consciência fática e ciência empírica (Hua VII, p. 394)⁸.

⁷ “[...] Não está dito que *tem de* haver um mundo, que *tem de* haver alguma coisa. A existência do mundo é o correlato de certas diversidades empíricas que se destacam por certas configurações eidéticas. Não há, porém, evidência de que experiências atuais só possam transcorrer nessas formas de concatenação; isso não pode ser tirado puramente da essência da percepção em geral e das outras espécies de intuição empírica dela co-participantes. Pode-se muito bem pensar, ao contrário, [...] que a experiência fervilha de conflitos irreconciliáveis, não apenas para nós, mas irreconciliáveis em si, que ela se mostra de uma vez por todas irrefratária à suposição de que suas posições de existência das coisas se manterão coerentes, [...] – enfim, que já não há mundo” (Hua III, p. 114-115; 114).

⁸ Para Husserl, pois, o que a ciência conhece é o próprio mundo, as suas estruturas não são apenas estruturas da consciência – como para Kant, por exemplo – mas também das coisas. Por isso a correlação entre o que a ciência pode conhecer das coisas e a consciência fática – na qual poderia também não haver nenhuma correlação, nenhuma coerência – é um fato que causa admiração. Este é o domínio da metafísica. “Por trás abre-se uma problemática que não pode mais ser interpretada adiante no solo fenomenológico: a da irracionalidade do fato transcendental, que se pronuncia na constituição do mundo fático e da vida espiritual fática: portanto, a metafísica num sentido novo” (Hua VII, p. 188, nota 1).

Uma entre as perguntas últimas ou definitivas no aspirar à clarificação e fundamentação da ciência, para Husserl, parece ser a facticidade da racionalidade do mundo para a consciência, o fato admirável de o mundo poder ser compreendido cientificamente, de ter portanto nele uma ordem sensata, isto é, um sentido. Não, portanto, o fato em si de haver constituição, diz Husserl, mas de haver constituição do mundo significativo⁹. Este fato não tem fundamento suficiente ou justificação última no interior da consciência ou em geral no próprio fato absoluto de haver consciência constituinte. Nas palavras de Kern, “a constituição genética não acontece, porém, a partir da própria essência ou do ‘poder’ próprio da vida transcendental” (KERN, 1964, p. 298).

Para a própria subjetividade transcendental esta constituição é algo radicalmente dado, ou seja, recebido, um fato admirável, uma “graça”, como sublinha Kern, que pode, porém, também ser retirada, pois a subjetividade não garante a partir de si que o mundo ordenado não se desfaça em caos de sensações e o Eu unitário, enquanto possuindo o mundo, não se dissolva. “A subjetividade transcendental não é o fundamento suficiente para o ser do mundo”¹⁰ sintetiza Kern o pensamento de Husserl (KERN, 1964, p. 298). O mundo mantém, portanto, por causa disso um caráter de estranheza, de alteridade. A subjetividade transcendental, se quer esclarecer a sua própria vida constitutiva, deve voltar-se reflexivamente sobre si mesma, debruçar-se na medida do possível

⁹ Em relação ao questionar o fato da constituição, pode ver-se também Hua VII (p. 372-373), onde Husserl afirma que a constituição não é necessidade de pensamento, mas significa uma teleologia e se pergunta pelas condições de possibilidade da constituição.

¹⁰ O ser constante, permanente, do mundo é, para Husserl tardio, uma pressuposição inevitável e uma crença a partir da qual apenas todas as percepções intra-mundanas podem ter sentido.

para o que está “escondido”, “anônimo” na sua própria vida do Eu, e perguntar pelo princípio ordenador diferente dela mesma. Husserl, sem escrúpulos, o nomeia Deus.

III. A questão da teleologia

Antes de passar para as considerações de Husserl sobre Deus, é preciso elucidar ainda o segundo elemento da facticidade, mencionado por Husserl na passagem das *Ideias I* citada acima, nomeadamente a questão da teleologia. Pois o que exige a pergunta por um fundamento transcendente à subjetividade transcendental é o fato de ser constituído o mundo com sentido, o fato de haver racionalidade, lemos; talvez se possa dizer que é a questão da origem do sentido que abre Husserl ulteriormente às questões metafísicas, e certamente a pergunta sobre Deus está ligada para Husserl à questão do sentido. Segundo Boehm,

a pergunta que Heidegger formulou e chamou de “pergunta fundamental da metafísica: ‘Por que, de todo, há ente e não antes nada?’, assume para Husserl – como já para Leibniz e Schelling – imediatamente o sentido de uma pergunta ulterior: ‘Para que, de todo, é tudo o que é?’. Nesta pergunta pensa Husserl, quando, indo para além da posição absoluta da filosofia transcendental, pensa em Deus (BOEHM, 1959, p. 242).

A teleologia é definida por Husserl como ordenação da realidade à ideia. “A teleologia é um fato. Ela é, no entanto, um valor ideal que é realizado. Este não consiste no ser de uma adequação absolutamente acabada, mas em a realidade ser ordenada ao desenvolvimento no sentido de uma ideia, de um ideal cheio de valor mais alto” (Hua XLII, p. 165).

Na *Erste Philosophie* Husserl afirma a respeito do fato do

ser do mundo: “Já o ser do mundo enquanto fato encerra uma teleologia. O mundo é ‘em si’, na verdade – tema de uma ciência de natureza etc.; isto não é necessário, um mundo não precisaria ser, e poderia ser um mundo-impreciso, sem uma verdade-em-si” (Hua VIII, p. 258). O sentido do mundo, a sua verdade e a ciência na qual ele se exprime, são o valor ideal, o *telos* que Husserl descobre no fato do ser do mundo. No entanto, a teleologia não diz respeito em primeiro lugar e originariamente ao ser do mundo, mas ao ser da subjetividade transcendental, a partir da qual o sentido do mundo se explica, como sabemos. É, pois, voltando-se na consideração fenomenológica transcendental radical sobre o ser da subjetividade transcendental, que no seu próprio caráter absoluto não deixa de ser um fato, um fato último e absoluto, como diz Husserl, que o fenomenólogo descobre uma aspiração necessária ao sentido, isto é, uma teleologia escondida.

No fato [*Faktum*] está, portanto, de que há antecipadamente uma teleologia. Uma ontologia inteira é Teleologia, mas ela pressupõe o fato. Eu sou apoditicamente e apoditicamente na crença do mundo [*im Weltglauben*]. Para mim a mundanidade, a teleologia, é desvelável transcendentalmente no fato. [...] Eu sou o fato originário [*Urfaktum*] neste processo (Hua XV, p. 385).

Husserl descobre a teleologia, isto é, a aspiração a uma meta que confere sentido, em todos os níveis da vida da subjetividade; ele a chama de forma ontológica do ser da subjetividade transcendental (Hua XV, p. 378). Não pretendo aqui expor as múltiplas análises husserlianas da teleologia, mas apenas indicar as diversas dimensões que o tema encerra.

- Num primeiro nível de reflexão, Husserl analisa a consciência cognitiva e a constituição do mundo nas vivências intencionais; a intencionalidade, a orientação para o objeto e para a evidência plena, que na sua meta final tem a forma da verdade e da clarificação plena, do conhecimento científico, apodítico, da ciência definitivamente justificada, é um processo teleológico que desemboca na constituição do mundo.

- O processo teleológico é detectado por Husserl também nas operações passivas da consciência, na dimensão anterior à atividade intencional, portanto, enquanto base irracional para a atividade racional. Nas *Analysen zur passiven Synthesis*, por exemplo, Husserl fala da aspiração para o ser em si como característica geral da consciência¹¹. A protensão, um elemento essencial das sínteses passivas temporais, é interpretada como aspiração e orientação para o que vem¹², pela qual é antecipada a certeza do ser da coisa, que através de diversos níveis de preenchimento se verifica, satisfaz. A teleologia, a orientação para a constituição do mundo sensato, é encontrada nas afecções passivas e nas sínteses passivas da temporalização originária, nos instintos, nas cinestésias e tenências mais primitivas da vida consciente¹³.

¹¹ Husserl fala da “possibilidade de essência geral, que cada consciência, através de algum tipo de motivação – na esfera passiva evocamos o despertar associativo – adote uma orientação e juntamente com isto uma orientação-para o ser em si” (Hua XI, p. 85).

¹² “A protensão, por diferença em relação à retenção, é por sua origem essencialmente uma intenção de visar [*Meinungsintention*]. Dito mais precisamente, a protensão deve ser interpretada como uma *intentio* pré-dirigida, isto é, dirigida para o futuro, intenção e aspiração pré-dirigida – seja o caso em que o Eu pré-intencione e a aspiração seja uma aspiração do Eu, seja que se trate de uma tendência sem o Eu [*ichlose*]” (Hua XI, p. 86).

¹³ Num manuscrito de 1933 Husserl afirma: “As afecções e as ações são já orientadas para a constituição ontológica. Nisso a teleologia. Já o curso da operação associativamente mostradora [*zeugenden*] tem significado teleológico, já ela é ‘orientada para’ [*‘angelegt auf’*]” (Hua XLII, p. 117). Mais

- Na fenomenologia da vontade, dos atos práticos, Husserl aprofunda a explicitação da teleologia ordenando a vida subjetiva, e depois intersubjetiva, primeiramente desvelando uma aspiração à unificação e concordância consigo mesmo e com os outros, como um horizonte latente da vontade, que pode ser clarificada e assumida livremente como a meta explícita da vontade enquanto *telos* da vontade, enquanto o ideal ético de ser eu mesmo autêntico, verdadeiro¹⁴, o que implica também a constituição de uma comunidade e do mundo segundo o mais alto ideal da perfeição; este *telos* é uma ideia infinita, realizável apenas num progresso infinito que implica renovação e aproximação sempre maior¹⁵.

Entre estes níveis de constituição, o do mundo (natureza) e do espírito, há uma precisa relação de subordinação, segundo Husserl: a natureza é ordenada ao espírito, é em função do espírito, isto é, a constituição da natureza é ordenada

adiante no mesmo texto: “Níveis de instintos, de tendências originárias, necessidades (que primeiramente não sabem ainda nada sobre o que elas querem conseguir), sistematicamente niveladas uma sobre outra, evocando para além de si os níveis superiores. Isto é uma teleologia, da qual unicamente pode provir a posse apodítica do mundo e pertence às existências apodíticas na sua forma enquanto esta própria teleologia” (Hua XLII, p. 118). E ainda no mesmo manuscrito, publicado num outro volume: “Está portanto no fato, que o material originário [*Urmaterial*] precisamente assim se desenvolve numa forma da unidade, que é a forma da essência da mundanidade. Com isso aparece já ‘instintivamente’ para mim traçada a constituição do mundo inteiro, pelo que as funções que o tornam possível já antecipadamente têm o seu ABC da essência, a sua gramática essencial. No fato está, portanto, de que há antecipadamente uma teleologia” (Hua XV, p. 385).

¹⁴ “Apenas a orientação da vontade da minha vida à verdade e autenticidade universal me garante uma vida que posso viver como unanimemente satisfatória, e torna possível para mim ser ou tornar-me um Eu que é uno consigo mesmo, permanece fiel a si mesmo, pode ser idêntico consigo mesmo enquanto pessoa, unidade de uma personalidade nunca rompida (Hua XXXV, p. 430-431, nota 1).

¹⁵ “Não pertence necessariamente a isto que o homem, ultimamente consciente de um nível mais alto, que aspira ao encontro da humanidade ‘autêntica’ [...] para isto concebe a ideia de um mundo teleologicamente verdadeiro, com homens autênticos (no sentido ideal) como homens verdadeiros, e reconhece esta ideia como *telos* infinito necessário do seu mundo de experiência que nele se constitui [...], que portanto necessariamente deve ser e em relação ao qual todo o mundo temporário – o mundo circundante universal de homens cada vez presentes (ou sujeitos transcendentais) – seria aproximação (Hua XLII, p. 213-214).

aos valores que ordenam em última instância também a vida da subjetividade:

O desenvolvimento do mundo é ordenado ao desenvolvimento dos espíritos, que com a vontade ético-social livre se colocam tais metas e em cuja realização encontram sua satisfação ética, assim como é ordenado ao desenvolvimento dos espíritos que almejam a ciência. [...] A natureza é servidora solícita da vontade nobre – solícita, na medida em que é racional (Hua XLII, p. 163-164).

Num outro texto ainda, Husserl escreve a mesma tese com muita clareza:

É assim como se o próprio mundo existisse para mim por causa dos seus valores. E eu mesmo fosse para ser eu valoroso. E depois de reconhecer outros no mundo, digo: para que todos nós não apenas sejamos, mas sejamos como uma pluralidade da essência [*Wesen*] mais perfeita possível e cada um não apenas seja, mas seja na maior perfeição possível, temos de ser na pluralidade e temos de ser membros de um mundo de tal modo formado, de um mundo racional, ao qual nós mesmos emprestamos racionalidade sempre maior. O mundo será o melhor, quando o fazemos tal. E isto quer dizer: a comunidade espiritual será a melhor, quando ela, enquanto comunidade que objetiva a si mesma e constitui o mundo, faz este mundo axiologicamente e praticamente melhor (Hua XLII, p. 335).

Para avançarmos na compreensão da teleologia e de seu fundamento transcendente, é útil ter em mente que a constituição do sentido é pensada por Husserl às vezes como uma ordenação da matéria originária pela forma que confere unidade.

Se nos voltamos ao acontecer primeiro da constituição no fluxo originário da temporalização (LO, 2008, p. 152-153), isto é, ao presente vivo, [*lebendige Gegenwart*] enquanto nele se formam os primeiros indícios da ordenação do

mundo, na medida em que o mundano aparece sensivelmente na consciência sempre já de alguma maneira unificado pelas operações da consciência, referindo todo o conteúdo da consciência ao mesmo Eu, e se nele separamos – abstratamente –, já na temporalização, a forma da unificação – o tempo é, como Husserl diz nas *Analysen zur passiven Synthesis*, uma forma vazia que pressupõe um conteúdo para poder haver aparição de algo – resta a matéria [*Hyle*] como aquilo que em si é sem unidade e vem a ser ordenado nas operações constitutivas da consciência¹⁶. Husserl neste sentido fala, por exemplo na obra *Ideias I*, dos dados sensíveis, hiléticos, como o material sem forma, e de forma intencional (Cfr. Hua III, p. 209); nos textos tardios fala da *hyle* originária em mudança constante, analisada porém já na sua pertença originária ao presente vivo do Eu, e aparecendo portanto nas cinestésias, sentimentos e instintos originários, como material originário encontrado no fato da subjetividade. O que pela reflexão fenomenológica mais radical encontramos é sempre já uma certa unidade, uma certa organização, ordem, que pressupõe a ideia, a forma; a constituição do mundo ordenado, unitário, se desenvolve em níveis sempre mais altos de unificação pela forma no processo teleológico.

A teleologia encontrável no fato é a presença das formas da essência – as formas da unidade, que conduzirão à unidade última do mundo – já nas primeiras organizações do material originário. O *telos*, de algum modo, está antecipado no fato, organizando a matéria desde o início,

¹⁶ A matéria tem nos textos de Husserl vários significados, aos quais é comum a referência a algo estranho ao Eu, a um não-Eu (Cfr. YOUNG, 2019). Neste sentido, ela é o irracional.

antecipadamente. Husserl parece ter em mente, pelo menos hipoteticamente, a constituição como uma ordenação da matéria pela ideia ou forma, mesmo ao pensar a teleologia¹⁷.

A constituição do sentido – do mundo – pode ser explicada, em certa medida, pela presença de ideia, ou forma de *telos*, na subjetividade, enquanto aquilo que motiva a constituição. E esta presença de *telos* não se explica pelo mero fato da subjetividade, nem pelo mero fato da totalidade de mônadas. Na sua origem Husserl pensa Deus.

IV. Deus como fundamento da teleologia

A fundamentação da teleologia aqui claramente não pode ter significado de apontar para uma realidade de tipo “coisal”; Husserl se distancia de toda procura de “coisas em si”. A procura do fundamento ou da fundamentação conduz à explicitação da motivação na consciência e à explicitação das possibilidades essenciais de sua realização, seguindo a lógica da motivação metafísica; ou seja, a procura da fundamentação deve seguir os nexos da motivação da constituição do mundo ou do sentido na consciência para chegar ao seu fundamento, ao motivo originário da constituição, afirma ele num texto de 1908 (Hua XLII, p. 164ss).

Como sabemos, a constituição do mundo objetivo implica necessariamente a ligação intencional entre todas as

¹⁷ “A maior dificuldade é a compreensão da teleologia originária, que pertence à consciência absoluta. Causalidade é uma forma constituinte da realidade no interior do ser constituído, ela pertence, portanto, ao mesmo tempo, à teleologia, sob o aspecto da constituição da consciência. Porém, a ideia, a forma ideal, regula a matéria da consciência? Com outras palavras, regula ela o material [*das Stoffliche*] que determina o conteúdo do ser e das formas de ser? Encontramos aí, portanto, de novo o enigma da matéria platônica e aristotélica, a *ύλη* “irracional”. (Nota: Que, porém, em Aristóteles não significa o mesmo que para nós)” (Hua XXVIII, p. 226).

subjetividades transcendentais ou mônadas, que neste sentido são unidas numa totalidade ou num todo de nível superior. Em textos diferentes Husserl se refere com nomes diferentes – Omni-Eu, Omni-Subjetividade, Omni-Consciência – a esta totalidade de mônadas e nalguns textos a relaciona diretamente com a questão de Deus¹⁸. À totalidade das mônadas, enquanto a omni-consciência, deveria poder corresponder, no outro polo, um Eu, ou seja, um Omni-Eu, que abarcaria em si, na sua vida, todos os Eu e todos os fluxos de consciência singulares e tudo o que é constituído (Cfr. Hua XIV, p. 302). Este Eu superior poderia ser pensado como aquele que motivaria a constituição do mundo como um todo, por meio da sua relação intencional especial com as consciências singulares. Em Hua XIV, ao se falar sobre a constituição da natureza objetiva como resultado da multiplicidade ou totalidade de mônadas, encontramos a seguinte interessante afirmação:

¹⁸ Em Hua XIII, o texto de 1908 fala de omni-consciência [*Allbewusstsein*], que seria divina ou de Deus e teria capacidade de abarcar pela empatia todos os fluxos de consciência e o seu ser compreenderia em si todos os outros seres absolutos (Hua XIII, p. 9). Em Hua XV (p. 295), nos textos de anos 1920-22, Husserl fala do todo das mônadas, [*Monadenall*], como o que é realmente autônomo, visto que uma mônada não é pensável como isolada, autônoma, mas apenas na sua ligação com o todo. Aqui Husserl pergunta-se também explicitamente sobre uma “mônada das mônadas”, ou sobre um Eu desta unidade das mônadas que abarcaria todos os Eu e abarcaria tudo o que é temporalmente constituído, operando em tudo o criando ou mundo no sentido da ‘Ideia do Bem’ (p. 301-302). Em Hua XXIX, num texto de 1935, Husserl fala sobre Omni-subjetividade [*Allsubjektivität*] como um “*ens-a-se*”, como a totalidade [*Allheit*] absolutamente existente, que constitui a si mesma e é por sua vez a totalidade de todos os “*ens-a-se*”, que são constituintes e constituídos no sentido de constituírem a si próprios. A sua forma é o tempo universal, que dá posição temporal a cada sujeito singular (Cfr. Hua XXIX, p. 80-81). A explicação do tempo objetivo unitário, intermonádico, é um argumento importante para relacionar a totalidade das mônadas a uma consciência superior que abarcaria em si os fluxos temporais de mônadas singulares, segundo sucessão e contemporaneidade, e os unificaria num fluxo. (Cfr. Hua XIV, p. 302).

Distingue-se o Absoluto, que pressupõe toda a natureza possível, isto é a multiplicidade de mônadas, e a própria natureza objetiva que é o mero correlato de posição, mero ‘produto’ constitutivo na totalidade, na base de puros produtos de naturezas subjetivas para si em cada mônada singular e depois até em muitos níveis necessários. Deste Absoluto deve depois conduzir o caminho para o Absoluto último num outro sentido, a partir deste sistema de ‘substâncias’ ‘em sentido verdadeiro’ (enquanto entes que não pressupõem nenhum ser constituinte), um caminho para a substância absoluta em sentido último (Hua XIV, p. 266).

Como no manuscrito já mencionado Husserl identifica explicitamente o Omni-Eu [*Allich*] com Deus, como “vida infinita, infinito amor, infinita vontade, sua vida infinita uma única atividade” (Hua XLII, p. 168), podemos supor que também com a substância absoluta no sentido último Husserl pensa Deus. Ele não é pensável como a própria totalidade de mônadas, mas diferente delas, portanto um Absoluto num sentido último, para o qual deve haver um caminho a partir do absoluto da totalidade de mônadas. Husserl diz:

Deus não é a própria totalidade das mônadas [*Monadenall*], mas a Entelequia nela existente, a Ideia do desenvolvimento infinito, do da ‘humanidade’ a partir da razão absoluta, como ordenando necessariamente o ser monádico, e ordenando-o a partir da própria livre decisão (Hua XV, p. 610).

Deus, enquanto fundamento da teleologia, é pensado por Husserl como, por um lado, uma omni-consciência em cuja vida intencional infinita a constituição do mundo pode ser pensada, pela sua relação intencional com as subjetividades transcendentais, e por outro lado como a própria ideia da teleologia ou de *telos* que motiva a constituição na vida

das subjetividades transcendentais. Estes dois aspectos estão relacionados e quase sempre mencionados juntos, o que é compreensível a partir da relação intencional entre consciência e seu objeto na vida da subjetividade transcendental. Husserl de fato define em vários textos Deus como a Ideia da perfeição do ser, da vida, a partir da qual a ideia do mundo perfeito pode ser concebida, ou como a entelequia de todo o desenvolvimento: “Deus como Ideia, como Ideia do ser mais perfeito; como Ideia da vida mais perfeita, na qual se constitui o ‘mundo’ mais perfeito, que a partir de si desenvolve criativamente o mundo espiritual mais perfeito em relação a uma natureza mais perfeita” (Hua XXVIII, p. 225-226)¹⁹. Esta Ideia enquanto *telos* não pode ser presente na consciência como outras ideias ou formas, mas é o polo final ao qual tudo aspira, e Husserl a chama também de “Ideia-polo absoluto ideal”, que é um absoluto subjetivo “no sentido supra-mundano, supra-humano, supra-transcendental” que coincide com a razão ou Logos absoluto e assim também com a verdade absoluta, como se exprime Husserl: “Logos absoluto, a Verdade absoluta em sentido pleno e total, como o unum, verum, bonum, aos quais é dirigido todo o ente

¹⁹ Para compreender a relação entre Deus e a teleologia, Husserl refere-se de algum modo a Platão, à ideia de Deus como ideia mais alta, Ideia do Bem, segundo a qual o mundo é ordenado e a qual todo ser aspira. Husserl se refere explicitamente a Platão em vários textos; assim, por exemplo, menciona ele Deus platônico e a sua interpretação da teleologia relacionada à ideia de Deus, nas suas conferências sobre Fichte: “Também em Platão Deus é uma Ideia, a Ideia do Bem, que ele caracteriza como o sol do reino das ideias, como a fonte de luz, da qual provêm todos os valores autênticos. E esta ideia é também para ele um causa [*Ursache*] para o mundo sensível, que em última instância também para ele é um mundo meramente fenomenal” (Hua XXV, p. 278). Lo vê na concepção de Deus em Husserl também uma referência ao divino demiurgo platônico, que não cria o mundo, mas ordena a matéria pré-dada segundo o modelo ou o paradigma das ideias e deste modo possibilita e garante ao mundo a ordem, o sentido (LO, 2008, p. 158-159). Contudo, encontramos nos textos de Husserl também referências a Aristóteles e sua concepção de teleologia, a Leibniz e Schelling, a Brentano.

finito na unidade do aspirar que abarca cada ente finito” (XLII, p. 251). A esta ideia está orientado todo eu transcendental e também todo nós transcendental, diz Husserl, como sua norma ideal absoluta, que por sua vez é apenas o reflexo ou raio do ideal absoluto, isto é, da Ideia da Omni-personalidade ou da perfeita Omni-comunidade, o polo infinitamente distante orientando todo o devir e desenvolver-se fáctico. Enquanto Logos ou razão, Deus é, pois, pensado como origem da ordenação e legalidade do mundo²⁰. E enquanto ideia da perfeição, do Bem, é ele o *telos* também do desenvolvimento ético, portanto seja o ideal do ser verdadeiro e da comunidade verdadeira e perfeita no sentido ético, que motiva a vontade subjetiva.

Ao Deus enquanto vida ou enteléquia está por sua vez relacionada uma vontade transcendental universal que move em direção ao *telos*, que move a vontade pessoal para a decisão consciente do *telos*, na qual este assume a forma explícita da meta pessoal, unindo na totalidade todos os objetivos. Sobre esta vontade transcendental universal que une as vontades subjetivas Husserl diz explicitamente que é a vontade divina que vive em todos os sujeitos individuais²¹. Num dos manuscritos já mencionados, ele fala da omni-consciência

²⁰ Relacionada a isto aparece em Husserl também uma concepção de Deus como o ser-em-si que possui a totalidade de ciência, ou seja, como o sujeito do saber total, da ciência absoluta, que é por sua vez também pensada em alguns textos como o *telos* que dirige a história da humanidade. E de modo semelhante, a filosofia pode também ser definida como ciência absoluta do ser absoluto, isto é, de Deus: “A filosofia como ideia, como correlato da ideia de Deus, como ciência absoluta do ser absoluto, como ciência da ideia pura da divindade e como ciência do ser absolutamente existente” (Hua XXVIII, p. 226).

²¹ “A vontade absoluta universal, que vive em todos os sujeitos transcendentais e que torna possível o ser individual-concreto da omnissubjetividade [*Allsubjektivität*] transcendental, é a vontade divina” (Hua XV, p. 381).

como vontade, que está sobre as mônadas individuais e as orienta para os valores absolutos, para o Bem e Belo absoluto, para o amor infinito: “Deus é em toda parte, vida divina vive em toda vida. Tudo o que é belo e bom, toda a vontade finita orientada para o bem é um raio da vontade divina” (XLII, p. 168).

Até aqui já se tornou mais claro, como a partir da procura do esclarecimento radical dos nexos de motivação da auto-constituição e da constituição do mundo na subjetividade transcendental, Husserl responde à questão do fundamento último do fato da constituição, identificando o fundamento com Deus. Encontramos a caracterização de Deus como Ideia absoluta da teleologia, isto é, do Bem e da Verdade absolutos, o Logos absoluto; por outro lado, Deus é nomeado também o amor infinito e a sua vontade como aquela que vive em todos os sujeitos e os move para os valores absolutos, isto é, para o próprio Deus e a realização da ideia da humanidade e do mundo infinitamente perfeitos.

V. Transcendência e dependência de Deus em relação à subjetividade transcendental

Como vimos no início deste artigo, Husserl afirmou em Ideias I que, para chegarmos ao sentido de Deus, deve haver na vida da consciência modos intuitivos de anunciar transcendência que sejam diferentes dos que significam a transcendência mundana. Vimos até agora Husserl garantir que Deus, enquanto Ideia de absoluta perfeição à qual aspira todo eu transcendental e toda a comunidade transcendental, não se identifica com o eu monádico nem com a totalidade das mônadas enquanto é uma meta infinitamente ‘distante’.

Esta ideia “é um ideal que tem manifestamente uma supra-realidade [*Überrealität*], superverdade, supraefetividade [*Überwirklichkeit*], um Supra-em si [*Über-Ansich*], que dá sentido verdadeiro a todo ser relativo, finito, mundano e até transcendental subjetivo” (XLII, p. 251).

Ou ainda, um pouco mais adiante:

Uma ideia [*Idee*] que traz em si unicidade [*Einzigkeit*] ontológica, uma essência [*Wesen*], que não é Eidos, mas enquanto essência na verdade absoluta, enquanto essência em nenhuma relatividade de situação, em nenhum horizonte [*Horizonthaftigkeit*], mas como ente [*Wesen*] que trazendo em si tudo o que é verdadeiramente [*alles wahrhaft Seiende*] na verdade absoluta, é anúncio e realidade na necessidade absoluta – realidade no sentido de uma supra-realidade, que traz sentido, fundamenta e possibilita toda a realidade de tudo o que é relativo, de tudo o que é finito (XLII, p. 251).

Isto significa sem dúvida um tipo peculiar de transcendência que Husserl prometia nas *Ideias I*.

Por outro lado, enquanto entelequeia, enquanto vontade e vida que vive em toda a consciência transcendental, Deus é, contudo, de algum modo imanente à subjetividade monádica, a ponto de esta poder ser pensada como um seu momento. Por exemplo, lemos:

A Omni-consciência deve, no entanto, criar todo finito querendo [*wollend*]. As mônadas são suas criaturas, e com isso seu querer deve estar sobre as mônadas, que estão nela objetivamente [*gegenständlich*, como objetos]. Para seu querer, para seu ‘Eu’ todo conteúdo de mônadas é mero meio, e o Fim são os valores absolutos e o desenvolvimento em direção a eles. [...] Toda a realidade da experiência e toda espiritualidade finita são objetivação de Deus, desdobramento da ação divina. O significado último do ser é o Bem, e isso é ação divina, para a qual se dirige toda atividade divina. Mas a atividade divina é o

querer-ser-real de Deus. Deus como a vontade do bem é a realidade última, recebe a realização final quando é precisamente o bem. E assim o bem realizado é a vontade de Deus realizada, a realização plena de Deus. Qualquer outra coisa é boa enquanto atividade para este fim. Em tudo o que é nobre e bom que eu realizo em mim, portanto, sou Deus realizado, a vontade de Deus cumprida, mera natureza, que se tornou Deus, Deus realizado, Deus como Entelequia, Deus como ἐνέργεια (Hua XLII, p. 168).

Esta relação entre Deus como um absoluto último e a subjetividade transcendental pode ser melhor esclarecida? Muitos comentadores levantaram o problema da imanência ou transcendência de Deus em relação à subjetividade transcendental.

No texto de Hua XV já parcialmente citado, Husserl parece indicar uma dependência da vontade divina em relação à subjetividade ou intersubjetividade transcendental: a vontade divina pressupõe a intersubjetividade para ser concreta.

A vontade absoluta universal, que vive em todos os sujeitos transcendentais e que torna possível o ser individual-concreto da omni-subjetividade [*Allsubjektivität*] transcendental, é a vontade divina, que pressupõe, porém, a intersubjetividade inteira, não como se esta a precedesse, como possível sem ela (também não como a alma pressupõe o corpo [*Leibkörper*], mas como o estrato estrutural, sem o qual esta vontade não pode ser concreta (Hua XV, p. 381).

Como se deve compreender esta dependência, e a concretude da vontade absoluta universal ou da omni-subjetividade? Esta concretude parece estar relacionada à necessidade da constituição do mundo para o devir e a perfeição da subjetividade transcendental em direção ao ideal. Para a constituição do mundo é necessária a corporeidade, sem a qual a aparição do mundo é impensável e que pode ser objetivada

apenas intersubjetivamente; a intersubjetividade, por sua vez, também exige a corporeidade, pois sem esta a constituição do sentido do outro pela empatia não é possível. Para que a teleologia se realize, é necessária a subjetividade e a intersubjetividade constituinte do mundo. Sem a intersubjetividade, e sem a subjetividade corpórea para a qual o mundo aparece e na qual o outro corpóreo se constitui, não há mundo. No texto já citado, de 1908, esta relação entre a aparição do mundo e a ideia teleológica da perfeição está claramente afirmada.

Há infinitamente muitos mundos possíveis como variações daquele que cada vez vale para nós. Mas este é necessariamente – no infinito para nós e para cada subjetividade pensável – “aparição”, e os mundos possíveis (são) variações pensadas desta aparição. Em última instância, porém, se mostra que apenas um único mundo, o fático, é pensável como o mundo da verdade – como também um único Logos da verdade, um único Deus, que é uma ideia, que traz em si unicidade ontológica, uma essência [*Wesen*] que não é Eidos (...) (Hua XLII, p. 251).

Segundo Lo (2008, p. 168ss), para Husserl a relação de Deus para com o mundo não é imediata, porque Deus não é criador do mundo no sentido absoluto, ou no sentido bíblico, mas apenas motiva a constituição que se dá na subjetividade ou intersubjetividade transcendental. Pois para a constituição do mundo é necessária, além da forma ou da ideia, também a matéria, *hyle*, cuja origem parece não poder ser pensada em Deus, se Deus deve ser pensado como ideia teleológica. Assim interpreta este problema Lo:

A ideia da teleologia é a forma universal na qual o mundo é ordenado. Esta forma ordenadora, porém, tem o caráter de *eidos*, que na tradição que sai de Aristóteles, à qual já nos referimos antes, enquanto a *morphé* que dá forma, precisa da *hylé*, enquanto material que pode receber forma [*formbaren*]. Em Husserl, há a *hylé* como “dados hyléticos”, como o material originário, do qual um mundo necessita para a sua constituição. À luz da distinção, não questionada por Husserl, entre matéria e forma, devemos opor a Deus – à própria ideia da teleologia, que entra ontologicamente em aparição como forma da essência da realidade teleologicamente regrada conforme a leis – os dados hyléticos, que são requeridos para a realização da ideia de Deus (LO, 2008, p. 169-170).

No texto da Hua XV, citado acima, Husserl fala da vontade universal como criadora do mundo, e num certo sentido, diz ele, trata-se da criação do nada: no sentido em que o mundo, em cada seu estado de constituição, ainda não é verdadeiramente, se o ser verdadeiramente deva ser considerado na universalidade de ser. Cada estado realizado de constituição do mundo é apenas uma aproximação do seu ser verdadeiro, portanto significa um ser relativo, um ser e não ser ao mesmo tempo; a constituição, como também o despertar da vontade para o seu ser verdadeiro, é neste sentido criação do ser do mundo do nada desta relatividade ou não-ser:

Se o ser enquanto transcendental, portanto a subjetividade absoluta, é pensável somente numa universalidade de ser [*Seinsuniversalität*] e numa vontade universal de ser, [...] deve-se então considerar que esta vontade seja criadora, criadora do mundo [*Weltschöpferisch*] (no “sentido” de um mundo melhor de todos os mundos possíveis), mas somente num certo sentido seja criação do nada; nomeadamente o mundo – isto significa aqui o transcendental-subjetivo e no seu respectivo estado de constituição do mundo, enquanto auto-objetivação – é, mas é em “contradição” consigo mesmo. Ele é e ainda não é, na

medida em que sendo é continuamente no ser relativamente verdadeiro in no não-ser relativo [*Nichtsein*]. E isto pode por si de novo ser compreendido de modos diferentes, uma vez que no estado de não-vigília [*Unerwachtheit*], de verdade e falsidade ainda não tornada consciente, [o mundo] pode ser qualificado como de todo não-sendo, como nem sequer sendo relativamente. O mundo está na eterna criação do nada, porque tem o seu ser verdadeiro apenas no progresso de graus de ser, que são os graus da relatividade (Hua XV, p. 380-381).

O que se compreende destas afirmações é que para Husserl a operação da vontade universal de ser não explica em absoluto a aparição do mundo na consciência, mas apenas o seu progresso de ser através dos graus do ser relativo. O que precisamente não está explicado é a origem do material que vem a ser “sempre melhor” ordenado no processo do desenvolvimento em direção à Ideia infinita do ser perfeitamente realizado. Segundo a interpretação de Lo, a constituição do mundo está ligada assim à subjetividade transcendental, ou seja, à sua constituição enquanto homem concreto no mundo, à sua corporeidade que é o único acesso ao mundo material. O mundo material aparece na consciência por meio de percepção sensível, ligada a cinestésias originárias, por meio das quais o Eu opera no corpo vivo [*Leib*] originariamente, atematicamente²². Sem o corpo vivo o mundo não pode aparecer na consciência, ou o que aparece na consciência seria apenas mera aparência transcendental (Cf. Hua

²² “Deste modo a sensibilidade, o operar do corpo vivo nos atos do eu [*das ich-tätige Fungieren des Leibes*], ou seja, dos órgãos do corpo, pertence essencialmente à experiência corporal. Ela não decorre conscientemente como mero decorrer de aparições de corpo [*Körpererscheinungen*], como se estas fossem em si, por elas mesmas e por suas fusões, aparições dos corpos. Mas, elas são isto conscientemente apenas em união com a corporeidade que opera cinesteticamente, ou seja, com o eu que opera aqui numa atividade e habitualidade especial” (Cf. Hua VI, p. 109).

VIII, p. 73). Neste sentido Husserl diz que a vida da vontade depende do corpo, das suas possibilidades de cinestésias, da percepção (Cf. Ms. B I 4, 2). Por isso, portanto, Deus não teria nenhuma relação imediata com o mundo material, por não ter corpo, e para a realização da sua ideia no mundo de certa maneira “depende” da subjetividade transcendental; somente através da intersubjetividade transcendental o mundo pode ser concretamente constituído e a vontade de Deus realizada.

Deus, portanto, é o fundamento da ordenação do mundo, ele é a fonte teleológica do seu sentido e da sua racionalidade. Ele motiva originariamente a constituição do mundo, a sua vontade opera em todas as vontades subjetivas transcendentais que aspiram à realização da teleologia, do ser verdadeiro. Mas apenas através da intersubjetividade transcendental a teleologia pode realizar-se no mundo, e é por ela que a fenomenologia deve começar o conhecimento do sentido absoluto de toda a realidade (Cf. LO, 2008, p. 172-173). Por isso Deus não pode ter nenhuma realidade independentemente da consciência, na interpretação de Lo. A ideia de Deus é o *Telos* infinito ideal, que aparece no fluxo infinito do ser como valor infinito.

Encontramos a explicitação da relação entre Deus criador, teleologia, matéria e forma ideal, num texto husserliano de 1920. Husserl diz explicitamente que não se pode compreender a relação entre Deus enquanto o fundamento de teleologia, o mundo e as subjetividades transcendentais com o modelo da explicação da atividade voluntária de uma subjetividade que se refere aos seus objetos. A resposta à pergunta sobre o que é Deus vem do “aprofundamento do fato

e da essência do que é aqui irracional e racional” (Hua XLII, p. 336) O eu com sua vida subjetiva não pode ser feito, não pode começar e terminar, só pode ser no desenvolvimento e nonexo constante das motivações interiores. E este processo não começa nem termina, não é uma “historiazinha”, mas deve ser pensado de modo semelhante como Aristóteles, Leibniz e Brentano pensaram a relação de harmonia entre o mundo empírico e o processo interior de desenvolvimento, implicando níveis de “confusão”, de não clareza. O processo infinito sempre pressupõe já a matéria e a constituição originária a partir das motivações intencionais. “Tudo reconduziria a uma *πρῶτη λῦη* que é matéria [*Stoff*] totalmente indiferenciada e a processos originariamente constitutivos com as motivações intencionais pertencentes. Através de todo o desenvolvimento vão, porém, as ‘ideias’ condutoras” (Hua XLII, p. 336). A matéria que a análise fenomenológica encontra enquanto dados hiléticos, sensíveis, é já um produto de desenvolvimento, de síntese. Não é possível remontar aquém deste processo. A matéria está sempre presente, diz Husserl explicitamente. É possível pensar a morte (da subjetividade), isto é, a passagem a uma forma inferior de passividade, à perda de memória. Mas:

O principal é: Perguntar sobre o fundamento de um desenvolvimento, a única pergunta razoável [*vernünftige*], e descrever o desenvolvimento segundo o seu sentido mais profundo e descrever a sua meta ideal condutora e sua estrutura. Deus é a Entelequia e fora dele ‘nada’ é; ele é o que forma tudo [*das All-Gestaltende*], e o material irracional não é uma coisa formada, mas precisamente material. E o mundo tem seu ser a partir de Deus e é nada mais. E Deus é apenas como princípio de perfeição condutor e ‘animador’ [*beseelendes*] (Hua XLII, p. 336-337).

Se a diferença da transcendência de Deus em relação à transcendência do mundo pode ser aceita como suficientemente argumentada por Husserl, isto não vale para a condição de Deus como absoluto. Uma vez que a constituição do mundo é relativa, necessitando de matéria e da subjetividade, a teleologia também resulta relativa a esta; Deus como fundamento da motivação teleológica não é fundamento suficiente, absoluto, nem mesmo da facticidade da subjetividade. E a transcendência de Deus, assim como a transcendência do mundo, não se distingue radicalmente da imanência à subjetividade ou, na melhor das hipóteses, à intersubjetividade transcendental.

VI. O amor pessoal como a individuação

Pode-se verificar se é possível encontrar nas reflexões de Husserl uma via de pensar a não coincidência entre Deus e a subjetividade mais radicalmente, como a questão da individualização ética. E ao mesmo tempo, se pela consideração da objetividade dos valores, seria possível pensar a sua transcendência em relação à vida da subjetividade.

Lembremos que para Husserl a transcendência mais radical é a transcendência do outro eu, a cujo fluxo de vivências não tenho acesso originário, mesmo que seja pensável um processo infinito de progressão na empatia. E não obstante disso é possível unir-se intencionalmente com o outro, no compartilhamento das vivências e do mundo, no compartilhamento das metas mais altas, constituindo a comunidade perfeita sobretudo no amor.

O amor é para Husserl o voltar-se do Eu para aquilo que o atrai absolutamente pessoalmente (Hua XLII, p. 397), é a

decisão pessoal da afetividade [*Gemüt*] ativa (Hua XLII, p. 416). Pressupõe um ser afetado pelo valor, ou também ser chamado ou vocacionado pessoalmente por um valor que descubro relacionado à minha pessoa. A vontade põe metas, mas ela o faz motivada por valores que não são arbitrários nem meramente subjetivos, têm objetividade enquanto são intersubjetivos e se inserem numa ordem de perfeição objetiva; a ordem pode e deve ser racionalmente compreendida e justificada, mas a atração não vem da razão, e sim da afetividade; os valores se dão à consciência afetivamente, implicam, portanto, um ser afetado por algo que não sou eu.

Ora, os valores superiores, espirituais, são valores pessoais e referidos sempre a pessoas; a origem destes é amor no sentido preciso da palavra, brotam das fontes de amor, diz Husserl (Hua XV, p. 406), ou seja, eles motivam o amor. O que se ama no sentido mais profundo tem sempre a ver com pessoas:

[...] os valores absolutos, isto são valores de pessoas e para pessoas. Finalmente tem tudo de fato valor apenas em relação às pessoas e valor absoluto em relação ao seu dever absoluto. Toda a verdade de valor é referida a pessoas, que se realizam no amor por elas, se elevam à 'perfeição' A vida no dever absoluto é uma vida no amor puro que se dilata e cumpre (Hua XLII, p. 201).

Há nas descrições de Husserl um direcionamento duplo, tipicamente fenomenológico, entre ser afetado por um valor e por este afeto colher o valor. Como há um vai e vem entre ser a pessoa única e irrepetível e dedicar-me ao que me atrai absolutamente pessoalmente. Mas ao falar do chamado que provém de um valor que reconheço como confiado a mim, como aquele a que devo absolutamente me dedicar

para ser eu mesmo autêntico, parece-me que Husserl supera a imanência da vida da subjetividade num sentido novo.

O dever que brota de um valor amado mais pessoalmente, Husserl chama de dever absoluto. É aquele ao qual a subjetividade, na reflexão a partir de si mesma, não pode renunciar sem renunciar com isto a si mesma; é aquele valor que neste sentido absolutamente deve ser meta da vontade, pessoal. Cada pessoa tem dever de ser ela mesma autêntica, e a partir desta exigência encontra um dever absoluto que se refere a ela, como uma exigência da vontade que o Eu descobre em si mesmo como a sua obrigação pessoal.

Também ideais são seres, [...] um belo que eu na infinitude da sua ideia *devo querer*, ou: eles são através do fato de eu os experimentar como os que correspondem a mim, que me são exigidos como um dever absoluto. Aqui surge um ser ideal a partir da vontade, não a partir de uma arbitrariedade, mas de um Eu pessoal como uma exigência absoluta da vontade, sem a qual ele não pode ser, à qual ele não pode renunciar sem renunciar a si mesmo (Hua XLII, p. 215).

Cada pessoa se entusiasma no seu ser mais profundo, no centro da sua pessoa, por certas áreas de valores, para colocar-se a seu serviço, e percebe estes valores como um dever absoluto dirigido ao seu ser pessoal mais íntimo. Trata-se de ser tocado na própria intimidade. Os valores absolutos, o dever absoluto e o amor, a vocação pessoal, individualizam radicalmente. A pessoa permanece livre de seguir o chamado que ouve, de se recusar a segui-lo, desviar-se (Hua XLII, p. 359-359). A vocação pessoal não aniquila a liberdade, antes a pressupõe. Mas a pessoa permanece responsável, absolutamente, pelo que escolhe, sem que ninguém a obrigue a isto, a não ser a sua própria consciência. Seguir este chamado da

obrigação pessoal absoluta é o mesmo que seguir a voz da consciência. Este dever não se reconhece simplesmente fazendo comparações de valores em geral, racionalmente; trata-se de escutar no mais íntimo o chamado.

O amor pessoal diz respeito ao centro profundo da pessoa, que pertence à sua essência. Husserl diz que a essência da pessoa não pode ser considerada como essência de uma coisa, porque cada pessoa tem um centro de escolhas pessoais, o seu modo individual como se entrega aos valores, como os percebe como vinculantes para si. Seguir as exigências e o dever pessoal, funda, para Husserl, a dignidade da pessoa e o seu objetivo valor:

Seguir a sua vocação e viver de acordo com ela, dá à pessoa o seu valor de dignidade. As pessoas têm valor objetivo antes de tudo por seguir o seu dever individual. Os valores individuais, que o são para um Eu ético, são determinantes para a valoração objetiva das pessoas, ou seja, se elas transformam o bem pessoal específico, para o qual são chamadas, em sua tarefa de vida (Hua XLII, p. 353).

Seguir a própria vocação, isto é, dedicar-se ao bem e aos valores que me interpelam no meu íntimo é como acolher o valor que me é pessoalmente oferecido, confiado, é encontrar neste valor a fonte do meu próprio ser e meu valor, a força para ser o que devo ser (Hua XLII, p. 389). Pode se pensar que também o valor objetivo do outro, o seguir do outro sua vocação pessoal, seja o que funda o amor mais autêntico por esta pessoa. Daqui se segue que o amor mais perfeito é o que é vivido entre as pessoas que realizam em si a perfeição mais alta, realizando cada uma sua vocação pessoal, seu amor.

Neste tema da vocação pessoal e do amor, que aparece nas reflexões tardias de Husserl sobre a ética, encontramos na fenomenologia de Husserl o tema da individualização mais radical da subjetividade. Isto pode ser aplicado à relação entre Deus e a consciência individual? Que a individuação das mônadas singulares e dos seus atos numa consciência divina única que os abarca seja uma grande dificuldade, Husserl o admite no texto de 1908 (Hua XLII, p. 166). A esta dificuldade responde que a consciência que une as mônadas singulares não se funde com elas, é um excesso em relação a elas que estabelece a unidade mesmo entre as consciências separadas (Hua XLII, p. 167-168).

A separação entre as mônadas, contudo, pode ser melhor compreendida pela individuação via o amor pessoal, ou a vocação pessoal? A resposta me parece ser: esta individuação é clara em relação à separação entre as subjetividades, porém não tem o mesmo alcance se pensada em relação a Deus.

No que diz respeito às relações entre as subjetividades, a separação entre elas é garantida pela consciência do dever absoluto que é vivência radicalmente singular: mesmo que o valor em mim e no outro seja igual, o que é validado pelo mandamento de amor ao próximo, cada um vivencia originariamente apenas os valores que se lhe dão na sua vivência singular.

Sem dúvida em si mesma é a realização do meu dever absoluto pessoal igualmente uma vivência originária apenas para mim e por isso é privilegiada. Mas aqui reina o mandamento do amor. Logo que empaticamente me é dado o outro como sujeito do seu dever pessoal (mesmo que este mesmo não vivenciado originariamente, contudo

experienciado como verdadeiramente evidente), ‘tenho de’ simpatizar com ele, amá-lo. E promovê-lo enquanto este sujeito é meu dever absoluto. Os valores do amor ao próximo são de longe a maior parte do dever absoluto (Hua XLII, p. 337).

Mesmo que o amor que em última instância motiva a cada um seja o amor de Deus que é o mesmo, a vocação enquanto a consciência do dever pessoal e o amor pessoal são inconfundíveis. A vocação pessoal é por Husserl interpretada como chamado de Deus, chamado do Absoluto, contudo sempre no sentido da realização, co-realização da perfeição absoluta de Deus: “O dever pode ter sentido somente quando é o chamado de Deus, para querer co-realizar a sua perfeição absoluta no mundo segundo o meu poder, na progressiva produção de valores” (Hua 42, p. 391, nota 2). Este chamado não parece significar na relação com Deus uma transcendência que está implicada entre pessoas singulares. Talvez, por Deus ser nunca chamado de pessoa: ele é um princípio!

VII. Para concluir

É possível separar, quanto à abordagem husserliana de Deus, duas vias, dois modos de clarificação do seu sentido: por um lado, seguindo a lógica metafísica e as exigências das evidências racionais, até a partir da teleologia evidenciar a necessidade da sua fundamentação num princípio teológico. Deus é um fundamento necessário e o fim do desenvolvimento da humanidade:

O desenvolvimento da humanidade até Deus. A motivação necessária, na qual na vida da consciência da humanidade se constitui Deus como 'Criador do mundo'. Deus constituído como o princípio universal de um Ego que perpassa todos os sujeitos absolutos, para o qual todos os sujeitos aspiram, primeiramente passivamente, a seguir ativamente, como Polo da realização, de modo que eles, assim aspirando, realizam de modo sempre mais perfeito a Ideia de um universo perfeito absoluto das personalidades (Hua XLII, p. 424).

Por outro lado, porém, há a via da experiência religiosa, na qual Deus se constitui não como um princípio necessário, mas dando-se a partir de um conteúdo próprio, de um tipo de experiência própria, experiência religiosa. A isto Husserl parece indicar, ao dizer: "E como é constituída [*beschaffen*] a experiência religiosa? E como ela aparece na autodoação pura? O que é seu conteúdo? Isto seria a religião enquanto conteúdo de uma experiência religiosa universal pura e de uma fé religiosa que se comprova pela experiência" (Hua XLII, p. 424).

Em todo caso, para Husserl trata-se de encontrar evidências, e também a religião implica evidências tais que se referem à totalidade do ser.

Cada evidência tem sua razão [*Recht*], contudo apenas sua razão relativa. Mas que a tem e até onde, é a operação e expressão da evidência lógica transcendental, que se justifica iterativamente transcendental logicamente. Em última instância, a evidência do mundo da totalidade, a evidência da totalidade do ser transcendental, portanto absoluto, do universo absoluto. [...] É, porém, claro que cada evidência religiosa no sentido próprio (as reflexões sobre ética de uma religião 'nobre', contra a 'evidência' de ídolos [*Götzen*] referidos à finitude) tem no seu sentido referência *explícita* (pelo menos através do despertar) à totalidade do ser. (Hua XLII, p. 447-448).

Esta diferença mereceria novas análises, que não posso continuar aqui. Este trabalho procurou esclarecer o sentido de Deus a partir da necessidade racional da fundamentação da teleologia. Nas análises de Husserl, a afirmação de Deus – e com isso da sua transcendência – necessita da fé, ou seja, Deus, como toda a transcendência, é posto pela fé (também a existência do mundo transcendente exige crença). A partir da necessidade da fundamentação do sentido, a fé em Deus é uma exigência da razão²³. Também este tópico merece ulteriores reflexões.

As reflexões de Husserl sobre o tema de Deus, mesmo sendo incompletas e mesmo sendo aqui incompletamente apresentadas, mostram que o esclarecimento do seu sentido exige tomar em consideração a vida da subjetividade na sua complexidade, envolvendo racionalidade, afetividade, vontade e fé. Falta, a meu ver, a referência a Deus como pessoa, exigida pela peculiaridade da vivência de amor; talvez a explicitação de tal referência tornaria mais clara também a transcendência de Deus.

É possível desenvolver fenomenologicamente o tema do amor pessoal, na relação com Deus, amor de Deus e amor a Deus, para além dos textos de Husserl que fala do amor de Deus como força que vive nas subjetividades singulares, com os elementos da fenomenológica husserliana. Estes textos, na minha interpretação, deixam um sabor de estranheza se lidos à luz da concepção bíblica, judaico-cristã, da transcendência de Deus, não obstante esta seja inseparável da sua imanência na criação, nos corações. Assim como deixa estranheza a

²³ Sobre este tema, pode se confrontar Korelc (2013 e 2015).

afirmação de que a consciência não pode ser radicalmente criada, por não poder começar e terminar, ou que a matéria, sempre pressuposta, não seja criada. Estas teses são, a meu ver, consequência da exigência metodológica husserliana de jamais sair do domínio da subjetividade transcendental.

Abstract: The paper proposes to present how God is treated in Husserl's phenomenology, related to the facticity of teleology in the life of subjectivity. Teleology is found as the ordering of the world and of all subjective and intersubjective life to ideas and values. The phenomenological clarification requires the foundation of this teleology, as found in facticity. It is necessary to think of a theological principle as its foundation. What is the meaning of the transcendence of this principle and how is it announced in the immanence of consciousness? As the Idea of absolute perfection, God may be called super-reality; But while the divine life lives in all subjectivities, its transcendence is not clear. Husserl asserts a kind of dependence of God on intersubjectivity. The theme of the ethical individuation of subjectivity, addressed at the end of the article, does not seem to solve the difficulty related to the meaning of transcendence.

Keywords: Husserl, God, teleology, transcendence.

Referências bibliográficas

AVÉ-LALLEMANT, Eberhard. Edmund Husserl zu Metaphysic und Religion. In: GERLACH, Hans-Martin; SEPP, Hans Rainer. *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994. p. 85-108.

BOEHM, Rudolph. Zum Begriff des 'Absoluten' bei Husserl. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, v. XIII, p. 214-242,

1959.

DUPRÉ, Louis. Husserl's Thought on God and Faith. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 29, p. 201-215, 1968-69.

HOHL, Hubert. *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1962.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/4)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. (Husserliana VII). Rudolf Boehm (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII). Rudolf Boehm (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. (Husserliana XI). Margot Fleischer (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. (Husserliana XIII) Iso Kern (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Iso Kern (Hrsg.) The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* (Husserliana XV). Iso Kern (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. (Husserliana XVII). Paul Janssen (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Ullrich Melle (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten* (Husserliana XXV). Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.

HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* (Husserliana XXVIII). Ullrich Melle (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel. Vol. 4*. (Husserliana III/4). Elisabeth Schuhmann, Karl Schuhmann (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Husserliana XXXV). Berndt Goossens (Hrsg.). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Husserliana III) Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Tradução portuguesa M. Suzuki. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.* Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937).* (Husserliana XLII) R. Sowa und Th. Vongehr (Hrsg.). Dordrecht: Springer, 2013.

JÄGERSCHMIDT, Adelgundis. *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936.* *Stimmen der Zeit*, Freiburg, v. 199, n. 1, Freiburg, p. 48-58, 1981(a).

JÄGERSCHMIDT, Adelgundis. *Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938).* *Stimmen der Zeit*, Freiburg, v. 199, n. 2, p. 129-138, 1981(b).

JOUNG, Seongkyeong. *Begriff der Hyle in Husserls Zeitlehre.* Wuppertal: Bergische Universität, 2019. Disponível em: <https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/110147/120349276.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acessado em: 31/05/2023.

KERN, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

KORELC, Martina. *Crença e razão na fenomenologia de*

Husserl. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, p. 33-52, 2015.

KORELC, Martina. Teleologia e vontade segundo Husserl. *Educação e Filosofia (UFU)*, v. 27, p. 343-382, 2013.

LANDGREBE, Ludwig. Husserls phenomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion. In: HÄRLE, W.; WÖLFEL, E. *Religion im Denken unserer Zeit*. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1986.

LO, Lee Chun. *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008

STRASSER, Stephan. Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/München, n. 67, p. 130-142, 1958\59.

STRASSER, Stephan. Der Gott des Monadenalls. Gedanken zum Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls. *Perspektiven der Philosophie*, v. 4, p. 361-377, 1978.