A IDEIA DE DEUS NA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL*

THE IDEA OF GOD IN THE PHENOMENOLOGY OF EDMUND HUSSERL

Isabela Carolina Carneiro de Oliveira**

RESUMO
O presente artigo examina a ideia de Deus na fenomenologia de Edmund Husserl a partir de sua relação com a teleologia da constituição, a intersubjetividade, e a formação de uma comunidade ética. Ainda que Husserl não tenha dedicado uma obra sistemática exclusivamente a esse tema, Deus emerge como conceito importante nos Manuscritos tardios, inicialmente relacionado à *enteléquia* e à ideia do Bem, sendo posteriormente caracterizado como "polo ideal" [*idealen Pol*] e como "toda consciência" [*Allbewusstsein*]. A análise demonstra que a constituição do mundo repousa sobre a correlação originária entre a subjetividade transcendental e o mundo constituído, processo que se desdobra desde a indiferenciação da *protohylé* [*Urhyle*] até os níveis superiores de objetivação e racionalidade. Nesse horizonte, a intersubjetividade transcendental revela uma assimetria constitutiva, exigindo a pressuposição de um único "Deus de todo o mundo" (Hua XXXIX, p. 165, tradução nossa) como garantia da unanimidade [*Einstimmigkeit*] e da verificabilidade das múltiplas perspectivas parciais. Deus aparece, assim, não como objeto constituído, mas como fundamento infinito e regulador da racionalidade humana e da possibilidade de uma comunidade ética guiada pelo amor genuíno.
PALAVRAS-CHAVE: Husserl; Deus; teleologia; unanimidade; intersubjetividade.

ABSTRACT
The present article examines the idea of God in Edmund Husserl's phenomenology on the basis of its relation to the teleology of constitution, intersubjectivity, and the formation of an ethical community. Although Husserl did not devote a systematic work exclusively to this theme, God emerges as an important concept in the late Manuscripts, initially related to entelechy and the Idea of the Good, and later characterized as an "ideal pole" [*idealen Pol*] and as "all-consciousness" [*Allbewusstsein*]. The analysis demonstrates that the constitution of the world rests upon the originary correlation between transcendental subjectivity and the constituted world, a process that unfolds from the undifferentiation of the *protohylé* [*Urhyle*] up to the higher levels of objectivation and rationality. Within this horizon, transcendental intersubjectivity reveals a constitutive asymmetry, requiring the presupposition of a single "God of the whole world" (Hua XXXIX, p. 165, our translation) as the guarantee of unanimity [*Einstimmigkeit*] and of the verifiability of multiple partial perspectives. God thus appears not as a constituted object, but as the infinite and regulative foundation of human rationality and of the possibility of an ethical community guided by genuine love.
KEYWORDS: Husserl; God; teleology; unanimity; intersubjectivity.

* Artigo recebido em 19/05/2026 e aprovada para publicação em 10/07/2026.
** Doutoranda e Mestre em Filosofia pela UFMG. Graduada em Filosofia e Pedagogia pela mesma Universidade. E-mail: isabela.carolinacarneiro@gmail.com.

INTRODUÇÃO

> "[...] um ser Deus só pode estar na forma de uma evolução [*Entwicklung*] que, em seu curso de desenvolvimento [*Entwicklungsverlauf*], leva os ideais absolutos a um desdobramento [*Entfaltung*] cada vez mais perfeito [*vollkommenerer*]" (Hua XXVIII, p. 226, tradução nossa)[1].

As concepções sobre Deus e a religião não ocupam uma posição central na obra de Edmund Husserl. Isso se deve ao fato de que esses assuntos não foram tão extensivamente investigados pelo autor quanto os outros temas que orbitavam o seu pensamento. Talvez, por esse motivo, essa temática recebeu relativamente pouca atenção por parte daqueles que pesquisam a obra do autor. No entanto, observa-se no itinerário que percorremos neste artigo, que em situações pontuais, Husserl propôs questões cuja abordagem tangenciava a teologia de cunho metafísico, e a filosofia da religião, porém, no contexto de outras análises. Consequentemente, o problema de Deus só apareceu de modo secundário e isolado em obras dedicadas a outros assuntos.

Ademais, é peculiar certa concepção husserliana de filosofia como ideia, enquanto "correlato da ideia de Deus" [*Korrelat der Gottesidee*], ou ainda como ciência absoluta do ser absoluto, tal como a ciência da ideia pura da divindade [*Gottheit*], e também como a ciência do ser existente absoluto (Hua XXVIII, p. 226). A referida peculiaridade será investigada aqui com o objetivo de esclarecermos a concepção de Husserl que aponta para um Deus enquanto "polo ideal" [*idealen Pol*] que é ao mesmo tempo "onipotência" [*Allmacht*] e "toda consciência" [*Allbewusstsein*].

Klaus Held (2018, p. 42) lembra-nos que encontramos o termo "Deus" em diferentes contextos do pensamento de Husserl, da ontologia à ética; contudo, pode-se dizer que para o acesso ao problema de Deus um cenário investigativo foi efetivamente característico e decisivo, a saber, o que a teleologia [*Teleologie*] significava para Husserl. Isso é particularmente evidente a partir de uma análise atenta dos Manuscritos do grupo E da década de 1930.

Os referidos manuscritos, por serem inéditos, ainda são pouco conhecidos. Entretanto, para entendermos a abordagem de Husserl e a sua ideia de Deus, faz-se necessário utilizarmos na escrita do presente artigo algumas partes do Manuscrito E III 4, 35b-37b, que compõe a série: *Teleologia da razão e ideia de Deus* (*Vernunftteleologie und Gottesidee von 1936*), além de partes específicas de outros *Manuscritos* e *Husserlianas*. Acrescenta-se ainda que as análises exegéticas

[1] Adotamos o padrão internacional nas citações diretas e indiretas da obra de Husserl, a saber, a abreviação Hua, número da Husserliana em algarismos romanos e página. Os Manuscritos foram referenciados com a abreviação Ms. e a obra *Experiência e Juízo* (*Erfahrung und Urteil*) com a sigla EU.

de comentadores como, por exemplo, Klaus Held (2010, 2018) e Roberto Walton (2012) foram fundamentais para o pleno desenvolvimento da atual investigação, pois, além de se tratar de um tema pouco explorado, os apontamentos de Husserl são extremamente complexos.

Na primeira seção, descrevemos em linhas gerais, a função constitutiva da teleologia na fenomenologia husserliana. Na segunda seção, aprofundamos a análise sobre a teleologia, apresentando a sua função na história da humanidade, mas também no desenvolvimento da razão, e a relação dela com a ideia de Deus. Na terceira seção, relacionamos as duas seções anteriores e explicamos a ideia de Deus de acordo com Husserl. Finalmente, apresentamos, na quarta seção, segundo Husserl, a ideia cristã de Deus, entrelaçada àquilo que o autor nomeou como "comunidade do amor".

1 ASPECTOS TELEOLÓGICOS DA CONSTITUIÇÃO

A fim de reconstruir aquilo que Husserl nomeou como teleologia, em suas linhas gerais, iniciaremos a nossa exposição a partir de alguns conceitos orientadores de seu pensamento. Posteriormente, será apresentada a conexão existente entre a teleologia e o conceito de Deus em um determinado contexto das análises fenomenológicas sobre a constituição.

Na fenomenologia, a teleologia de modo estrito designa um caráter geral da intencionalidade (Hua XVII, p. 168). Isso deve ser entendido da seguinte maneira: toda intenção vazia é essencialmente voltada para um preenchimento [*Erfüllung*] correspondente, de modo que os objetos possam ser visados com evidência. A evidência além de ser "a operação intencional de doação das coisas mesmas", ela é "a forma geral por excelência da intencionalidade, da consciência de algo" (Hua XVII, p. 166, tradução nossa); nela a objetividade está diante da consciência como algo captado, ou seja, visado ele mesmo. Dito isso, a evidência é um universal relacionado com toda a vida da consciência. A intencionalidade, através dela, tem uma "estrutura teleológica universal", uma preocupação com a "razão", e uma tendência generalizada para ela (Ghigi, 2010, p. 280-282). Como nos atenta Held (2018, p. 43, tradução nossa):

> Por causa da constituição [*Verfassung*] intencional da consciência, todas as suas vivências [*Erlebnisse*] encontram uma realização final [*vollendenden Abschluss*], ou seja, atingem seu *telos* quando os preenchimentos [*Erfüllungen*] são alcançados por unanimidade [*Einstimmigkeit*], ou seja, as evidências se ascendem ao que correspondem à natureza da respectiva vivência. Nesse sentido, a constituição intencional da consciência é uma constituição teleológica.

Com o intuito de explicarmos a fundamentação dos atos intencionais da consciência, elucidando a matriz teleológica constitutiva, na qual erige toda a vida da consciência, destacamos que, essencialmente, todo ato perceptivo inclui os modos de aparição [*Erscheinung*] dos objetos e acontecimentos. Além disso, na percepção, há uma interação sutil entre o nosso conhecimento prévio [*Vorwissens*] sobre como a coisa continuará a se apresentar e o seu conteúdo sensível, que pode ser um cumprimento de nossas expectativas, mas também pode ser uma decepção (expectativas não preenchidas ou cumpridas). A consciência nesse contexto, conforme sabemos, direciona-se teleologicamente, ou seja, é orientada em vias da confirmação evidente quando temos o mesmo objeto ou acontecimento.

Essa síntese contínua, que visa a uma relação de preenchimento intuitivo, é uma "síntese de concordância" [*Deckungssynthese*] que relaciona as múltiplas aparências com a unidade daquilo que aparece em todas as aparições. Contudo, como sugere Bernet (2005, p. 165), é fundamental apontar que o princípio que organiza o horizonte de aparências possíveis é o da "antecipação teleológica", à medida que tentamos caracterizar a continuidade das aparências como um processo de preenchimento. Por conseguinte, temos um processo contínuo e incessante de novas expectativas de futuro [*Erwartungen*] que podem se confirmar ou nos surpreender ou decepcionar.

Husserl analisa detalhadamente esse processo de decepção usando a ideia de "conflito" [*Widerstreit*]. Essa decepção de expectativa implica apenas que houve uma mudança de significação. Dito isso, conforme nos alerta Lohmar (2017, p. 152), não devemos enfatizar esse conflito, pois ocorre simultaneamente a ele uma síntese de identificação, ou seja, mesmo que as nossas expectativas sejam frustradas, notaremos que trata-se da mesma coisa visada, mas com um novo dado sensível inesperado. Nesses casos, temos uma espécie de evidência própria, que pode ser chamada de certeza da antecipação, porque se baseia em muitas experiências anteriores similares (EU, p. 95). Nesse ponto, deve-se ter em mente que o conflito também faz parte da experiência básica da consciência intencional quando de certa maneira experienciamos algo que se contradiz com a prefiguração [*Vorzeichnung*] da experiência anterior, ou seja, quando não ocorre adequação e conformidade entre uma nova evidência e a evidência anterior. Por esse motivo, Husserl diz que "[...] a vida humana corre em contradição, em constante conflito de evidências" (Hua XLII, p. 251; Husserl, Ms. E III 4, 35b, tradução nossa).

Devemos ter em mente o seguinte: (i) a função teleológica nas vivências é a de um princípio regulador da doação adequada no contexto dos atos perceptivos e (ii) a doação

adequada de uma "coisa" perceptiva, necessariamente aponta para um processo experiencial infinito, que almeja um ideal de adequação cada vez mais perfeito, e que mediante a evidência almeja a doação da coisa completa.

Contudo, não devemos reduzir a evidência, como na lógica clássica, a um "*insight* apodíctico, absolutamente indubitável e, por assim dizer, absolutamente completo" (Hua XVII, p. 168, tradução nossa). Conforme nos atenta Mlinar (2010, p. 105), cada tipo de evidência possui graus e estágios de realização, pois tornou-se cada vez mais claro para Husserl, principalmente após a "virada transcendental"[2], o fato de que há incompletude e unilateralidade na doação das coisas mesmas.

No entanto, uma diferenciação é necessária aqui, pois a maioria das novas evidências que contradizem evidências anteriores podem ser harmoniosamente integradas ao contexto geral da experiência vivida mesmo que seu caráter seja inicialmente surpreendente. Um exemplo disso está na obra *Experiência e juízo* (*Erfahrung und Urteil*) (1939): podemos esperar que a parte de trás de uma bola vermelha em repouso também seja vermelha e, em seguida, ficarmos surpresos que ela tenha a parte de trás verde quando ela se move. Mas essa surpresa, conforme vimos, não é uma ruptura total com a experiência anterior, porque no horizonte das expectativas já estava coimplicada, de certa maneira, a possibilidade de que a bola, por ter uma cor, nos mostre uma coloração em lugares desconhecidos que não seja necessariamente a mesma cor atualmente vista. Para todos os exemplos desse tipo, a tese que Husserl tenta aplicar é a de que não há surpresas pelas quais nós somos confrontados com algo absolutamente novo.

2 A TELEOLOGIA NUM SENTIDO AMPLIADO

Num sentido mais amplo, conforme nos mostra Nicoletta Ghigi (2010, p. 280-281), Husserl fala de uma teleologia abrangente na "história da filosofia" [*Geschichte der Philosophie*] (Hua XXXIX, p. 362, tradução nossa). Aqui a performance intencional não diz respeito apenas às ações e aos sujeitos individuais, mas representa uma tendência abrangente da vida intersubjetiva em geral, que pode ser claramente evidenciada.

[2] A "virada transcendental", inaugurada em *Ideias I*, de 1913, designa o movimento pelo qual a análise fenomenológica, inicialmente orientada à descrição das vivências intencionais, passa a tematizar a subjetividade transcendental como instância originária da constituição de sentido e validade objetiva. Sobretudo, destacam-se o método da *epoché* e da redução fenomenológica, mediante os quais a tese natural do mundo é suspensa a fim de tornar acessível o campo da consciência pura.

A história é vista, assim, a partir de uma perspectiva unificada, como uma continuidade guiada pela ideia teleológica tal e qual um todo e que, por essa razão, se realiza progressivamente nela. Para tanto, a história é entendida enquanto um correlato da atividade criadora de cultura em cada comunidade nas diferentes épocas. Nesse cenário, a cultura tem, portanto, uma validade per si que se materializa na história. Contudo, não devemos desconsiderar o curso factual da história e das ideias na história da humanidade.

Isso se justifica do ponto de vista fenomenológico, tendo em consideração que a história emerge consistentemente de conquistas intencionais da subjetividade transcendental, em particular das ações e decisões que se fundamentam na vontade humana. Nesse sentido, a busca pela razão [*Vernunft*] e por uma vida racional [*vernunftgemäßen Leben*] se manifesta em cada ação humana, pois cada indivíduo tenta orientar suas próprias ações da melhor maneira possível. É interessante notarmos que disso emerge, por conseguinte, um ideal de perfeição na ação, que nunca pode ser alcançado de fato, mas é constantemente buscado, de modo que essa busca coincida com a plena compreensão dos motivos e meios da ação.

Nesse contexto, Staiti (2010, p. 124-125) destaca que Deus não é simples e dogmaticamente definido, uma vez que a ideia de Deus não está em nenhum outro lugar senão na própria humanidade, tornando-se mais ou menos aparente na dinâmica concreta das ações humanas. De acordo com Husserl, isso também se aplica ao nível comunitário, de modo que Deus é concebido como um esteio ideal para a ação humana, capaz de determinar o desenvolvimento de povos e culturas.

Por causa desse caráter ideal, Husserl chama a ideia orientadora da ação aqui implicada de uma ideia de Deus, no sentido de uma ideia de perfeição absoluta e de uma consciência teleológica em que todas as ações são absolutamente razoáveis e racionais. Visto isso, a ideia teleológica e ao mesmo tempo teológica adquire as características de um ideal regulador e ético (Hua XXVIII, p. 225 *et seq*.). Assim, o processo de constituição do mundo remete-nos a um princípio divino composto por dois polos, uma vez que ele responde pela constituição tanto da racionalidade constituinte quanto da racionalidade do mundo constituído (Walton, 2012, p. 87).

Conforme nos atenta Römer (2017, p. 328), toda essa ampla constelação de conceitos é mantida pela ideia de uma busca teleológica da razão que não pode ser justificada em sua factualidade, mas que Husserl já descreve por volta de 1916/1918 na qualidade de uma intencionalidade pulsional [*Triebintentionalität*] peculiar – esta é a protointencionalidade [*Urintentionalität*] com o caráter de uma aspiração à intencionalidade –, que mesmo sem um

objeto específico, ela pode de fato ser "bem fundamentada" em uma intenção [*Intention*], mas não em uma intenção que signifique algo conhecido de antemão. A esse respeito, trata-se de uma intencionalidade que é completamente indefinida, e que é apenas apropriada por meio das sínteses de preenchimento intuitivo (Hua XLII, p. 84). Além de tudo o que foi mencionado não devemos desconsiderar que:

> A teleologia é entendida neste contexto como uma '*enteléquia*' imanente (Hua XV, p. 610, nota da autora) na constituição transcendental [*transzendentalen Konstitution*]. A teleologia aqui é a dinâmica [*die Dynamik*], graças à qual uma realidade factual [*faktische Realität*] é constantemente constituída a partir das conquistas intencionais da subjetividade transcendental. Em todos os níveis de efetividade [*Wirklichkeit*], determina-se implicitamente uma espécie de finalidade geral, que sempre 'termina' de novo em estruturas e estados de coisas factuais e objetivantes enquanto objetivo final da constituição (Hua XV, p. 385, nota da autora). Uma intencionalidade oculta e pré-egológica [*vor-egologisch*] funciona aqui, inerente a um *telos* universal que não é idiossincraticamente estabelecido pelo ego ativo e consciente. Essa *enteléquia* tem suas raízes na esfera da passividade (Hua XV, p. 594, nota da autora), que apresenta [*darstellt*] o nível inferior [*Unterstufe*] das realizações constitutivas [*Konstitutionsleistungen*] superiores (Ghigi, 2010, p. 281, tradução nossa).

3 A IDEIA DE DEUS

No contexto que acabamos de delinear, a partir da importância da teleologia em sentido estrito e ampliado, a ideia de Deus se impõe para Husserl na perspectiva que partilhamos de Held (2018, p. 44), visto que surge a questão de que a vida intencional da consciência é mantida em movimento constante devido à crença [*Glaube*] na verificabilidade de todas as suas execuções sintéticas e, portanto, na obtenção universal de unanimidade [*Einstimmigkeit*] ou concordância universal em vias de evidência. Ademais, segundo o autor, somente essa crença pode impedir que toda a vida da consciência [*Bewusstseinsleben*] nos pareça sem sentido, pois, conforme vimos, a consciência encontra-se em constante síntese de preenchimento.

A partir disso, a vida intencional da consciência estaria alinhada com o *telos* da unanimidade universal. Aqui, um aspecto da experiência de unanimidade tem sido ignorado e deve ser levado em consideração: a unanimidade consiste na correspondência entre a prefiguração [*Vorzeichnung*] e o preenchimento [*Erfüllung*] (Held, 2018, p. 50). Husserl também se refere a essa orientação da consciência enquanto uma *enteléquia* [*Entelechie*, *ἐντελέχεια*] no Ms. E III 4, 35b.

Resta-nos questionar: como a ideia de Deus se relaciona com o *telos* ou *enteléquia*? As formulações de Husserl, por exemplo, no Ms. E III 4, 35b-37b, muitas vezes parecem dizer que Deus é idêntico ao *telos*. Mas, conforme nos atenta Held (2018, p. 45 *et seq*.), isso não pode ser, porque então Deus pertenceria à consciência como um fim [*Ziel*] ou tal como uma força motriz [*Triebkraft*], ou ainda, poderia ser confundido com a "absolutividade da consciência", que se torna acessível pela redução fenomenológica transcendental[3].

Apesar de Husserl oscilar entre "*telos*" e "*enteléquia*" quando fala sobre a ideia de Deus nos *Manuscritos E*, em conexão com a teleologia da consciência intencional, o que na verdade acontece é que ele tentou arduamente evitar tal equívoco. Pois Deus não pode ser visado como mais um objeto intencional da consciência. Por essa razão, quando o autor usa o termo "*enteléquia*" é na tentativa de evitar objetificar Deus. No entanto, desde uma perspectiva crítica, apontamos juntamente com Held (2018, p. 46) que essa terminologia é igualmente problemática, porque mesmo que a contemplação de Deus seja equiparada à força motriz da consciência intencional, isso não faz justiça à "transcendência absoluta da consciência" [*absoluten Bewusstseinstranszendenz*]. Isso significa o seguinte:

> A transcendência absoluta da consciência de Deus [*die absolute Bewusstseinstranszendenz Gottes*] será preservada se – seguindo a referência de Husserl a Platão – o designarmos como o Bem garantidor? Certamente não se entendermos o Bem como um objeto da consciência intencional. A consciência pode garantir a viabilidade universal de suas intenções, ou seja, a atingibilidade de ser unânime apenas de forma não objetiva. Isso é precisamente o que o termo 'crença' [*Glaube*] expressa [...]. Por 'crença' entende-se aqui uma confiança [*Vertrauen*] não objetiva [*ungegenständliche*] de que podemos confiar na verificabilidade [*Bewährbarkeit*] universal e na acessibilidade [*Erreichbarkeit*] da unanimidade [*Einstimmigkeit*] com total certeza (Held, 2018, p. 46, tradução nossa).

Mediante a dificuldade no entendimento da relação que se estabelece entre o *telos* da verificabilidade universal e Deus, Held (2010, 2018) aponta a aproximação de Husserl com a concepção de Deus elaborada pelo filósofo Platão, ou seja, o Bem ou *t'agathón*. Husserl afirma que Deus "poderia ser designado platonicamente como a ideia do Bem" (Hua XIV, p. 302, tradução nossa). Em conformidade com o exposto, podemos perceber que o Bem é o que garante uma série de coisas; ou ainda, Deus é presumido "enquanto ideia da perfeição do Bem, é ele o *telos* também do desenvolvimento ético" (Korelc, 2023, p. 22).

Por conseguinte, surge uma pergunta central que nos remete novamente a questões teleológicas: por que é realmente necessário garantir a verificabilidade e a obtenção da

[3] Sobre a "absolutividade da consciência" ver Oliveira (2024).

unanimidade, especificamente, por meio da confiança [*Vertrauen*] ou crença [*Glaube*] numa divindade se, conforme explicitamos anteriormente, já é da natureza da consciência intencional a possibilidade de preenchimentos intuitivos?

A princípio, quando se trata da experiência que temos junto a outras pessoas, podemos ser surpreendidos a todo instante, diferentemente de quando percebemos o aparecimento de coisas, cuja própria percepção se alinha às expectativas, prefigurando aquilo que está por vir. Quando se trata da experiência de unanimidade, ou seja, o alcance da evidência junto aos outros, parece insuperável a necessidade de acrescentarmos nesse momento do artigo um conceito-chave, a intersubjetividade. Isso significa o seguinte: nós não temos a oportunidade de experienciar o mundo unificando a nossa perspectiva individual-atual com a perspectiva de outras pessoas. Nesse sentido, é impossível que a vivência de mundo de outro indivíduo seja incorporada à nossa vivência individual de mundo. Por causa dessa assimetria da experiência intersubjetiva, geralmente esperamos que no decorrer das nossas vivências, seremos, por assim dizer, surpreendidos por coisas e acontecimentos radicalmente novos por parte das outras pessoas.

Essa incerteza é uma constante da vida intersubjetiva e ameaça a acessibilidade universal daquilo que consideramos ser uma unanimidade para a vida da consciência mediante as evidências. Dito isso, na consciência de possibilidade e concordância universal, não temos certeza alguma de que as possibilidades sejam possibilidades reais e não uma mera ilusão ou engano. Por essa razão, a consciência intencional precisa de uma "garantia". Aqui, parece plausível a tentativa de respondermos o nosso último questionamento, em concordância com aquilo que nos esclarece Held (2010, p. 729; 2018, p. 49 *et seq*.), a saber, a "garantia" é que Deus comparável ao *agathón* platônico representa em si mesmo a verificabilidade e unanimidade universais nesse contexto tortuoso das análises de Husserl. Além disso, somente Deus poderia garantir que o conflito intersubjetivo possa ser superado.

> 'Deus ... vê a coisa de um lado (com a minha consciência) e ao mesmo tempo [*zugleich*] do outro lado (com a consciência do outro)' (Husserl, *Ms. Consciência Absoluta. Metafísica*, 29a *apud* Held, 2018, p. 49). Isso se resume à ideia de que Deus pode ser pensado como um garantidor da concordância universal porque, ao contrário de nós humanos, ele tem a possibilidade de experienciar o mundo simultaneamente a partir de duas perspectivas intersubjetivamente conflitantes; o termo 'Deus' seria o nome de uma consciência livre [*freies Bewusstsein*] da assimetria intersubjetiva [*intersubjektiven Asymmetrie*], na qual todas as consciências individuais estariam simultaneamente presentes com sua experiência de mundo [*Welterfahrung*]. Nesse sentido, Husserl fala de Deus como 'toda consciência' [*Allbewusstsein*] ou 'todo-eu' [*All-Ich*] no manuscrito acima mencionado (Held, 2018, p. 49, tradução nossa).

Não se deve esquecer que Husserl questiona imediatamente depois a suposição desse tipo de consciência capaz de representar todas as consciências [*Allbewusstsein*] no manuscrito que acabamos de citar com a seguinte observação: "Mas isso é concebível?" [*Ist das aber denkbar*?] (Husserl, *Ms. Consciência Absoluta. Metafísica*, 29a, *apud* Held, 2018, p. 49, tradução nossa). A questão de saber se é possível tal fato ser justificado fenomenologicamente não pode ser respondida aqui. Nesse ponto, a ideia de Deus é um problema limítrofe na fenomenologia husserliana.

No entanto, idealmente, para Husserl, onde a confiança monoteísta depende de um único Deus – ou *agathón* platônico – ele garante a atingibilidade da concordância intersubjetiva para o horizonte universal da humanidade: o mundo. Resta-nos entender: de que maneira Deus deve ser pensado como o garantidor do cumprimento, realização e preenchimento final, ou seja, como a ideia de Deus está atrelada ao alargamento gradual e progressivo do horizonte intersubjetivo?

Pensamos no processo de expandir os nossos horizontes radicalmente na tentativa de atingirmos algum tipo de conclusão. Nesse caso, a fim de elucidar a capacidade que Deus teria mediante as múltiplas perspectivas intersubjetivas reunidas, conforme elucidamos, devemos agora recorrer ao conceito de onipotência [*Allmacht*]. Além disso, Deus é concebido como fonte e princípio da racionalidade. Husserl (Hua XXXVI, p. 66-67, tradução nossa) afirma o seguinte:

> [...] Somente a inteligência divina tem uma intuição efetiva da coisa como ela é em si mesma. [*nur etwa die göttliche Intelligenz hat eine wirkliche Anschauung des Dinges, wie es an sich ist*]. Deus enquanto *arquétipo do intelecto* já vê as coisas como são, porque também as cria observando [*Gott als intellectus archetypus sieht die Dinge schon darum, wie sie selbst sind, weil er sie schauend auch schafft*].

Husserl também recorre ao conceito de onipotência repetidas vezes nos *Manuscritos E*. Observa-se ainda que embora Husserl tenha tentado evitar o uso do termo "toda consciência" [*Allbewusstsein*] depois de 1908, ele alargou essa ideia usando termos que, de certa maneira, são similares, tais como: "toda subjetividade" [*All-Subjektivität*] e "toda personalidade" [*Allpersonalität*]. Esses termos, conforme identificamos em alguns contextos de sua obra, são reminiscências da primeira "toda consciência". É interessante notarmos juntamente com Held (2018, p. 56 *et seq*.) que a consciência divina da totalidade de "todas as consciências" permaneceria impossível se a fenomenologia não aderisse, consistentemente, ao fato de que na experiência não temos a possibilidade de escapar da perspectiva parcial e incompleta das coisas e da assimetria intersubjetiva associada à inevitabilidade do conflito.

Nesse cenário, se atribuímos a Deus a garantia de uma consciência totalizadora, apesar da dependência irrevogável das múltiplas perspectivas parciais e individuais, só podemos fazê-lo falando não de um Deus real e experiencial, mas, acima de tudo, de um Deus idealmente pensado. Assim, a operação do pensamento pela qual chegamos à ideia de Deus é baseada no alcance da garantia de comprovação da conexão dos horizontes intersubjetivos. O grau extremo dessa expansão conceitual é a vastidão de um mundo único que engloba todos os horizontes finitos dos quais estamos cientes no que se refere a infinidade [*Unendlichkeit*] de horizontes sempre novos. Essa é uma infinidade potencial que não pode chegar a um ponto limite. Por isso, contatamos juntamente com Held (2018, p. 56-57), que Husserl concebe Deus tal como a instância que é capaz de garantir [*Gewährleistungsinstanz*] a obtenção da unanimidade e concordância universal no horizonte do mundo infinito.

Husserl apontou a possibilidade de que os indivíduos poderiam crer em um único "deus de todo o mundo" [*Allweltgott*] (Hua XXXIX, p. 165, tradução nossa). Entretanto, conforme o autor já havia anunciado no § 58 de *Ideias I*, é necessário termos em mente um tipo muito peculiar de transcendência ao falarmos sobre Deus, visto que Deus não pode ser um polo *noemático* da consciência, como também não pode ser constituído por ela. Isso pode ser explicado como se segue:

> 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 polo oposto da transcendência do mundo. Estamos falando da transcendência de Deus (Hua III/I, p. 133).

Husserl, ao formular a ideia de Deus, se refere ao ponto mais extremo [*äußerste*] e inatingível [*unerreichbar*], porque, conforme elucidamos anteriormente, Deus está na esfera do infinito, como o "polo ideal" [*idealen Pol*]. O termo ideal aqui "significa o mero pensamento em contraste com o real" (Held, 2018, p. 57, tradução nossa). Deve-se ter em mente que Husserl descreve a operação do pensamento com a qual alcançamos um polo ideal como idealização na obra *Krisis*. No entanto, como aponta Held (2018, p. 57, tradução nossa):

> Husserl fala repetidamente de Deus como um 'polo ideal' 'infinitamente distante' [*unendlich fernem*], como a 'mais alta e última unidade de ideias' [*höchster und letzter Ideeneinheit*], que, quando considerado à luz, tem o caráter de toda consciência. Mas ele não admite claramente que tal Deus seja apenas uma estrutura do pensamento gerada pela idealização e que tal estrutura não possa oferecer nenhuma garantia real da disponibilidade da unanimidade.

4 A IDEIA CRISTÃ DE DEUS E A COMUNIDADE DO AMOR

Nesse momento do artigo faz-se necessário apresentarmos os acréscimos significativos contidos na análise estonteante do fenomenólogo Roberto Walton (2012, p. 81-103) sobre a ideia de Deus na obra de Husserl. Tal análise é fundamental para compreendermos que o princípio divino está presente desde a gênese primordial da consciência constituinte. Isso significa, de acordo com aquele autor, que a vida da consciência apresenta-se como uma dupla estrutura, cujos níveis de constituição se desdobram desde o fluxo originário de um *pré-eu* [*Vor-Ich*], no qual os dois polos ainda não se encontram diferenciados (o momento egológico e a *hylé* estranha ao eu), até o eu desperto que se volta ativamente ao mundo por meio de seus atos (Walton, 2012, p. 87).

A desconstrução das apreensões *noéticas* reconduz a uma *protohylé* [*Urhyle*], compreendida como núcleo originário estranho ao eu, funcionando como material primordial e como forma inicial da protopresentação [*Urpräsentation*]. Esse campo *hylético* constitui o solo a partir do qual o eu, inicialmente implícito ou adormecido, é teleologicamente despertado para a consciência de si e do mundo. Assim, como nos mostra Walton (2012, p. 86 *et seq*.), a constituição do mundo em seus diferentes estratos funda-se nessa correlação entre dois polos originários: o momento egológico e a *hylé* estranha ao eu. Husserl caracteriza ambos como "protofontes" [*Urquellen*] ou "protofundamentos" [*Urgründe*], inseparáveis em sua origem constitutiva (Hua Mat. VIII, p. 199; Walton, 2012, p. 86). A partir disso, Walton (2012, p. 89) nos atenta para o fato de que o polo egológico, que confere forma ao material *hylético* mediante seus atos, relaciona-se ao princípio divino; contudo, em virtude da correlação entre subjetividade e mundo, esse princípio também não permanece exterior à *protohylé*. O princípio divino se aplica, assim, à vida transcendental na dimensão subjetiva e do mundo.

Observamos juntamente com Walton (2012), que desde a gênese primordial da consciência, a emergência das diferenciações a partir da indiferenciação originária ocorre segundo uma ordem racional e teleológica. O fluxo da consciência não se desenvolve de maneira arbitrária, mas manifesta uma concordância entre as fases do curso da vida. Ademais, desde as intenções instintivas originárias até suas formas superiores de preenchimento [*Erfüllung*], delineia-se um processo que culmina na constituição da racionalidade e de uma comunidade ética.

Nesse contexto, a divindade encontra-se operando para que a opacidade da *protohylé* seja progressivamente iluminada pela vontade racional do eu mediante os atos e a tomada de posição que conduzam à constituição de um mundo correlativamente racional. Deus aparece, assim, como fonte da teleologia que possui, desde o início, seu *principium a quo* na *protohylé* indiferenciada e seu *terminus ad quem* na constituição do mundo e da vida ética, conferindo fundamentalmente racionalidade ao processo constitutivo. Isso pode ser "ilustrado" com a seguinte afirmação de Husserl (Ms. E III 4, 23ab *apud* Walton, 2012, p. 89, tradução nossa):

> Aqui deve converter-se em problema a ideia de Deus e a ideia da teleologia dos mundos como princípio de uma possível totalidade do ser, juntamente com o esclarecimento de até onde se estende essa teleologia e até que ponto ela provém do amor ao ser e da livre vontade como a própria 'graça de Deus', motivada a partir da própria liberdade, no 'imperar' das contingências, irracionalidades, da morte e do destino de toda forma.

A princípio, falar fenomenologicamente sobre o amor pressupõe o entendimento de que "o âmbito *hylético* não se restringe à esfera gnosiológica, mas se estende à vida afetiva e volitiva" (Walton, 2012, p. 91, tradução nossa). Dito isso, o amor ético torna-se o ingrediente necessário à orientação de uma "comunidade ética" ou a "comunidade do amor" se revelando na responsabilidade que temos com os outros. Husserl (Hua XIV, p. 174, tradução nossa; Walton, 2012, p. 99) cita explicitamente o amor de Cristo ao afirmar que: "pensamos aqui, naturalmente, no infinito amor de Cristo por toda a humanidade e no amor universal da humanidade, amor que Cristo deve despertar em si e sem o qual não poderia ser um verdadeiro Cristo". Ou quando diz que: o amor cristão é, antes de tudo, imperativamente amor. Encontrando-se vinculado à aspiração, necessariamente motivada pelo amor, de tornar-se comunidade de amor com o maior alcance possível" (Hua XIV, p. 175, tradução nossa; Walton, 2012, p. 99).

Assim, em Husserl, o amor adquire um sentido teleológico e intersubjetivo, constituindo-se como princípio de edificação ética da vida em comunidade. O amor cristão é compreendido como "imperativamente amor", mas também como aspiração, necessária à constituição de uma comunidade universal do amor. Trata-se de um movimento orientado à universalização da vida ética na relação intersubjetiva com o outro. Além disso, Husserl vincula a vivência do amor à ideia de uma voz divina que "fala em nós" através das decisões e tomadas de posição que orientam o ego em direção ao infinito (Husserl, Ms. F I 24, 28a *apud* Walton, 2012, p. 99).

A comunidade genuína do amor configura, assim, um horizonte teleológico no qual os sujeitos se encontram vinculados por uma orientação ética comum. O entrelaçamento com o outro a partir do amor comunitário testemunharia uma certa aproximação de Deus enquanto polo regulador da vida ética e da racionalidade. Desse modo, o amor torna-se o princípio de constituição da comunidade ética universal, idealmente fundada na realização infinita da vida racional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há uma teologia elaborada na obra de Husserl. No entanto, a questão de Deus surge em muitas passagens cruciais dos *Manuscritos* e *Husserlianas* que tratam sobre a constituição teleológica. Analisamos neste artigo a relação estabelecida por Husserl entre o conceito de Deus e a teleologia da consciência intencional, entendida como orientação que almeja, idealmente, a unanimidade, ou seja, a concordância universal e uma certa predisposição da consciência em direção a essa realização.

Segundo Held (2010, 2018), algumas formulações husserlianas parecem, ocasionalmente, identificar Deus ao *telos* ou à *enteléquia*. Contudo, demonstramos que tal identificação é problemática, pois implicaria reduzir Deus a um momento pertencente à consciência transcendental. Isso significa o seguinte: se, por um lado, Deus fosse compreendido como o *telos*, se tornaria um objeto como outro qualquer constituído pela consciência intencional. Por outro, se ele fosse identificado como *enteléquia*, se converteria em uma força imanente ao fluxo da consciência intencional. Em ambos os casos, Deus permaneceria inscrito no interior da correlação *noético-noemática*: seja como finalidade, seja como força motriz constitutiva. Assim, Deus acabaria sendo assimilado à absolutividade da consciência, acessível por meio da redução fenomenológico-transcendental, interpretação essa que se mostra incompatível com o que Husserl sustenta no § 58 de *Ideias I*. A fim de evitar tais limitações, recorremos juntamente com Held (2010, 2018) às referências husserlianas a Platão, considerando que, para Platão, Deus designa o Bem enquanto princípio garantidor. Interpretamos as passagens em que Husserl aproxima Deus da ideia de Bem como indicação de um fundamento que garante a harmonia e a possibilidade de unanimidade intersubjetiva enquanto concordância universal (Walton, 2012, p. 94-97).

Nossas últimas considerações lançam luz sobre o Deus das religiões cristãs tradicionais, pois nelas a ideia de Deus carrega os tais traços do "polo ideal" formulado por

Husserl, uma vez que Deus conta com atributos na qualidade de sua onipotência [*Allmacht*], bondade [*Allgüte*], onisciência [*Allwissenheit*] etc., qualidades em que o Bem ou *t'agathón* também é atribuído a Deus.

Em Husserl, o amor constitui o fundamento teleológico da vida ética comunitária, que encontra sua orientação na ideia de Deus. O amor cristão impulsionaria a constituição de uma vida comunitária fundada na responsabilidade intersubjetiva e na abertura ao outro. A voz divina "falaria em nós" por meio das decisões éticas, orientando a consciência pura em direção ao infinito e à realização racional das vivências. Deus aparece, assim, como polo regulador da ética e garantia da concordância universal ou unanimidade intersubjetiva. A comunidade do amor torna-se, idealmente, a expressão intersubjetiva do movimento pelo qual a humanidade se aproxima, mesmo que infinitamente, do Bem e da racionalidade.

Conforme vimos, Husserl concebe Deus como uma totalidade em sua infinitude que jamais pode ser intencionalmente dada em sua completude. Ainda assim, Deus é capaz de orientar a constituição do mundo. Essa concepção, conforme pontuamos brevemente, se articula com o conceito de intersubjetividade. Assim, Deus se torna também o símbolo da unidade ideal e da teleologia da história da humanidade.

Finalmente, observa-se que Husserl não propôs uma teologia fenomenológica, mas suas análises abrem espaço para o entendimento da ideia de Deus como uma experiência capaz de enriquecer os vividos intencionais. Assim, a ideia de Deus estaria sempre presente como motivação para a vida da consciência. Contudo, é válido salientar que Deus é um fenômeno limite capaz de orientar a constituição do mundo e a prática do Bem na vida comunitária.

REFERÊNCIAS

BERNET, Rudolf. Perception as a teleological process of cognition. *In*: BERNET, Rudolf. **Edmund Husserl critical assessments of leading philosophers**. The nexus of phenomena: intentionality, perception and temporality. V. 3, parte 5. New York; Canada: Routledge, 2005. p. 159-171.

GHIGI, Nicoletta. Teleologie. *In*: GHIGI, Nicoletta. **Husserl-Lexikon**. Darmstadt: WBG, 2010. p. 280-282.

HELD, Klaus. **Der biblische Glaube**. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft. Frankfurt: Klostermann GmbH, 2018.

HELD, Klaus. Gott in Edmund Husserls Phänomenologie. *In*: HELD, Klaus. **Philosophy, Phenomenology, Sciences**. Phaenomenologica 200. Dordrecht: Springer, 2010. p. 723-738.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Hua I. Tradução de Diogo F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)**. Hua XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008.

HUSSERL, Edmund. **Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik**. EU. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

HUSSERL, Edmund. **Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft**. Hua XVII. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

HUSSERL, Edmund. **Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937.** Hua XLII. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2013.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Hua III/I. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2020.

HUSSERL, Edmund. **Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte**. Hua Materialien VIII. Dordrecht: Springer, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)**. Hua XXXVI. Dordrecht; Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

HUSSERL, Edmund. **Vorlesungen uber Ethik und Wertlehre 1908-1914**. Hua XXVIII. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1988.

HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928**. Hua XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a.

HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1929-1935. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil**. Hua XV. The Hague; Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973b.

KORELC, Martina. Deus como princípio necessário na fenomenologia de Husserl. **Philósophos – Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 28, n. 1, p. 1-43, 2023. DOI: 10.5216/phi.v28i1.76361. Disponível em: https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/76361. Acesso em: 18 abr. 2025.

LOHMAR, Dieter. Genetische Phänomenologie. *In*: LOHMAR, Dieter. **Husserl-Handbuch**. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017. p. 149-157.

MLINAR, Ivana Anton. Evidenz. *In*: MLINAR, Ivana Anton. **Husserl-Lexikon**. Darmstadt: WBG, 2010. p. 104-106.

OLIVEIRA, Isabela Carolina Carneiro de. Sobre o idealismo transcendental de Edmund Husserl: consciência absoluta e teleologia absoluta. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, v. 17, n. 1, p.

13-26, 2024. DOI: 10.25244/1984-5561.2024.5839. Disponível em: https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/5839. Acesso em: 14 jul. 2025.

RÖMER, Inga. Ontologie und Metaphysik. *In*: RÖMER, Inga. **Husserl-Handbuch**. Stuttgart: Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017. p. 327-331.

STAITI, Andrea. Gott. *In*: STAITI, Andrea. **Husserl-Lexikon**. Darmstadt: WBG, 2010. p. 125-127.

WALTON, Roberto J. Teleología y teología en Edmund Husserl. **Estudios de Filosofía**, Medellín, n. 45, 2012, p. 81-103.