

# TELEOLOGIA\*

## TELEOLOGY

Edmund Husserl

Tradução de  
Agustín Serrano de Haro Martínez  
[agustin.serrano@cchs.csic.es](mailto:agustin.serrano@cchs.csic.es)

### Nota do tradutor

A escrita de Edmund Husserl cuja tradução em português é oferecida nestas páginas corresponde ao manuscrito de trabalho de novembro de 1931 intitulado “Teleologia”. Iso Kern, seu editor no volume XV da série *Husserliana* – texto nº 22, pp. 378–386 –, acrescentou ao título a seguinte referência: “A implicação do eidos intersubjetividade transcendental no eidos eu transcendental. Factum e eidos”.

A data da composição da escrita é significativa. Com efeito, 1931 marca um momento culminante no esforço de Husserl, já septuagenário, para alcançar o “trabalho sistemático fundamental” que recolheria “a soma do trabalho de uma vida”. A reformulação das *Meditações Cartesianas*, que Husserl empreendeu durante o verão de 1931 com vista à sua publicação na Alemanha – a tradução francesa de Levinas e Pfeiffer tinha aparecido apenas alguns meses antes – devia conduzir a este objetivo há muito procurado. Mas, como em ocasiões anteriores, o trabalho de revisão atingiu tal extensão e profundidade que transbordou o quadro prefixado e impôs à mente do filósofo a convicção de que a obra definitiva tinha de ser construída a partir do zero. Entre os escritos que nasceram imediatamente desta decisão, o que aqui está traduzido ocupa um lugar de destaque. Pois, nele se examina o próprio princípio, a pedra

---

\* [N.T. JTS] O presente artigo é uma tradução autorizada pela *Daimon Revista Internacional de Filosofia*, em função da primeira publicação do artigo original, a saber: Husserl, E. (1997). Teleología (trad. de Agustín Serrano de Haro). *Daimon Revista Internacional de Filosofia*, (14), 5–16. Disponível em <https://revistas.um.es/daimon/article/view/9121>. As citações ao longo do artigo foram traduzidas pela JTS, mas as referências constam aqui no mesmo formato e estilo do original.

angular do edifício da fenomenologia transcendental, a saber: a correlação necessária entre a ideia da razão da verdade, do verdadeiro ser – e a “forma” essencial e teleológica da subjetividade – “a forma de todas as formas” da existência individual, diz aqui Husserl. De acordo com a exigência do método descritivo, a análise da teleologia desenvolve-se, com efeito, na imanência “fática” da minha vida intencional, mostrando como ela abriga em si um universo íntegro, o da intersubjetividade, e como esta, apesar de ser a “realidade absoluta”, está livre, mas necessariamente orientada para o fim infinito da perfeição racional. Nesta ordem de ideias, também se destaca com notável clareza o lado tomado pela fenomenologia transcendental na questão da teologia.

Convém finalmente notar que, durante a primavera de 1931, Husserl decidiu reestudar intensivamente os escritos publicados de Scheler e, acima de tudo, de Heidegger. O exame dissipou nele as dúvidas sobre uma pretendida superação interna do seu pensamento e lhe reafirmou a urgência de tornar válida a fenomenologia tal como a tinha concebido, em oposição às “visões antropologizantes” da mesma: estas, na busca de uma “cosmovisão”, estariam obscurecendo a vocação científica e a missão racional, e, portanto, salvífica, da investigação fenomenológica. No escrito que nos ocupa, não faltam alusões críticas às noções centrais de *Ser e Tempo*, ou, para ser mais preciso, incorporações de categorias existenciárias no quadro da teleologia transcendental – portanto, em certo sentido, algo assim como surpreendentes reincorporações conceptuais.

A condição de manuscrito de trabalho bem como a densidade e a dificuldade da análise tornaram aconselhável a inclusão de notas explicativas. As duas notas do próprio Husserl podem ser reconhecidas pelo asterisco que acompanha a chamada. Estamos gratos à *Kluwer Academic Publishers* e ao *Arquivo Husserl* em Leuven pela amável permissão concedida para esta tradução e publicação.

Agustín Serrano de Haro

## TELEOLOGIA. [A IMPLICAÇÃO DO EIDOS INTERSUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL NO EIDOS EU TRANSCENDENTAL. FACTUM E EIDOS]

[com base nas notas de 5 de Novembro de 1931]

A autoconstituição da subjetividade transcendental como um dirigir-se no infinito à “perfeição”, à verdadeira autopreservação. O ser em contradições sempre novas, a superação das contradições. A subjetividade transcendental existindo na forma, que lhe é necessária, da mundanidade; ou seja, na forma de uma humanidade que quer configurar a si mesma e consigo a seu mundo em um mundo verdadeiro, “livre de contradições”. Necessidade para este propósito de automeditação em graus cada vez maiores, ou seja, necessidade de um processo de desenvolvimento da automeditação até atingir a automeditação transcendental e o desenvolvimento sistemático próprio dela<sup>1</sup>.

O curso e o processo de desenvolvimento da automeditação são uma função do curso unitário universal de teleologia e do seu curso de desenvolvimento. A teleologia, como forma ontológica, articula o ser universal da subjetividade transcendental. O processo teleológico, o processo de ser de intersubjetividade transcendental, traz em si uma universal “vontade de vida”, que para os sujeitos individuais permanece inicialmente na obscuridade; ou melhor, uma vontade de ser verdadeiro, e talvez possamos dizer que a vontade que é patente a cada um tem um “horizonte de vontade” latente. À medida que se desenvolve, tal vontade torna-se patente, primeiro em alguns sujeitos individuais: o horizonte aberto de forma vazia, amorfa, torna-se um horizonte que tomou forma; o homem desperta para sua condição transcendental,

---

<sup>1</sup> O parágrafo inicial tem um carácter programático que, para além da sua construção elíptica, se reflete na proeminência das afirmações nele contidas:

a – a subjetividade não tem apenas uma teleologia ou estrutura de fins que lhe é própria e que tende a ser cumprida em alguma medida ou ocasião, mas, ao contrário, a subjetividade transcendental consiste em estar orientada para a perfeição como seu fim. Nesta aspiração ela se “autoconstitui” – torna-se o que é – e desta aspiração depende a continuação do seu ser;

b – o endereçar-se à perfeição é, contudo, um processo infinito, que é descrito em termos de razão teórica e prática como “superando contradições”;

c – em virtude da mundanidade, que estabelece um vínculo necessário entre a subjetividade transcendental e a humanidade, esta teleologia se identifica com a vontade da humanidade de criar para si mesma e de si mesma um mundo verdadeiro;

d – tal propósito requer antes de tudo a meditação da subjetividade sobre si mesma e sobre sua vontade, ou seja, um exercício contínuo, sistemático e progressivo de automeditação.

o horizonte da autêntica humanidade desperta nele. Esta ideia, a da autêntica humanidade, é formada pré-ontologicamente no homem; é a ideia que em desenvolvimento posterior recebe forma científica graças à meditação do sentido ontológico, e que como ideia ontológica pode então tornar-se uma ideia que dirige a vontade, que assim tem seu objetivo expresso; isto é, a vontade tem agora esta ideia na forma expressa de meta, na forma de um fim da totalidade de todos os fins individuais e supraindividuais (intersubjetivos, de toda a Humanidade)<sup>2</sup>.

A ideia de perfeição infinita, a ideia de uma existência subjetiva individual perfeita, no seio de uma comunidade intersubjetiva global infinitamente perfeita. Ideia impensável como uma forma já terminada, como a forma eficaz de uma existência transcendental pensável – representável intuitivamente. A ideia de uma existência em infinito progresso “plus quam perfect”, que supera as necessárias “contradições” do ser e assim se eleva à concordância consigo mesma no ser verdadeiro; ideia de uma existência que se renova para a verdade (“Renovação”, homem novo: 1 – na vontade desperta de autenticidade; 2 – na vontade de querer viver segundo a ideia de progresso, de querer ser como um homem novo, na renovação eterna que se repete sempre de novo). Sentido da História, sentido da historicidade do eu individual no seio da intersubjetividade que ainda não despertou, ou que só despertou em alguns indivíduos, e sentido da historicidade da intersubjetividade transcendental em geral. O sentido da verdade, que vive “nela” – na intersubjetividade –, a vontade transcendental universal nela oculta – vontade “metafísica” de ser – e que nela se torna vontade desperta, em vários graus de consciência desperta, e que se amplia a outros sujeitos individuais e se difunde extensiva e intensivamente – na forma da “verdadeira” tradição, como tradição da verdade que reside somente na vontade. A vontade no eu verdadeiro e a vontade de uma verdadeira comunidade, a de uma verdadeira Humanidade, são a vontade em sentido “autêntico”, sendo

---

<sup>2</sup> A teleologia como vontade de vida, vontade de verdade, vontade de ser verdade, vontade de ser – todas elas fórmulas equivalentes – existe antes do homem reparar nela de modo explícito e a converta em um fim querido e uma exigência ativa. De fato, o reconhecimento e a aceitação conscientes da teleologia são descritos como um “despertar” de alguns homens para a ideia da humanidade autêntica. Portanto, nunca se trata de uma novidade original e totalmente insuspeita, mas sim de dar forma consciente a uma estrutura já pré-formada de fins, de uma articulação temática e reflexiva do horizonte de aspirações que sempre operou de forma obscura, amorfa e vazia na vida intencional de cada pessoa e de cada comunidade. Observe, finalmente, que a condição transcendental é identificada com a condição do homem perante o imperativo absoluto da autenticidade racional, e que essa meta é – sustenta Husserl – capaz de abrigar e satisfazer todos os fins de todos os sujeitos individuais.

resolvidas a favor da meta absoluta plenamente reconhecida na forma lógica que lhe é própria. A meta na sua eternidade reconhecida como tal, no seu infinito. A vontade a ser resolvida como a vontade do infinito, como a vontade da eternidade. Aqui, toda vontade finita cessou de uma vez por todas, ou se resolveu em sua função pura de infinitude<sup>3</sup>.

A meditação assume assim aquilo que na finitude já é sempre infinitude. Finitude que através de sua obscura horizonticidade (*Horizonhaftigkeit*) é em si uma forma de infinito, e infinito que existe apenas sob a forma de temporalidade, como uma sucessão temporal de finitudes, mas encerrada *nunc stans*<sup>4</sup>.

O despertar da subjetividade transcendental global, o despertar para a teleologia que lhe é imanente como forma universal da sua existência individual, como forma de todas as formas em que ela existe. Contudo, o despertar é em si mesmo uma forma particular dentro da universalidade. E o que pertence a semelhante despertar como tal? Acaso poderiam todos os sujeitos individuais fazê-lo em uníssono, ou de que forma necessária ele se realiza? Pelo contrário, ocorre primeiro em alguns sujeitos individuais, ainda que estes já sejam indivíduos dentro de um ambiente de sujeitos formados de uma forma ou de outra. E o que dizer com necessidade sobre este ambiente do sujeito ou sujeitos individuais que despertam?<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> A referida pré-formação deve ser entendida em relação às determinações fundamentais que aparecem neste parágrafo. Em primeiro lugar, a teleologia em direção à perfeição racional é intrinsecamente infinita: um ser eficaz que realiza em ação a perfeição desejada é impensável, e uma realização efetiva do processo que tende para ela não é menos impensável. Mas, por outro lado, o processo ou progresso infinito só se mantém em virtude de uma constante renovação da vontade; repousa numa “eterna renovação” a fim de querer sempre o mesmo fim, sempre infinito embora não de forma indefinida, e para transmiti-lo a uma tradição unitária e crescente. “A verdade reside apenas na vontade é talvez a expressão mais bem sucedida deste peculiar estado de coisas, que Husserl reafirma aqui diante da perspectiva heideggeriana. A existência autêntica e a resolução da vontade, longe de se constituir a partir da própria morte, não admitiria outro referente, segundo o velho filósofo, que a eternidade da razão na sua perpétua renovação.

<sup>4</sup> Finitude e infinito, tempo e eternidade deixam de ser contrários ou opostos em algum sentido, e tornam-se perspectivas complementares em um único processo que corre no tempo, que passa pelo agora. As consequências desta afirmação para qualquer possível teologia racional são óbvias.

<sup>5</sup> A transição da pré-formação da teleologia em cada homem para o seu despertar apenas em alguns homens é, com efeito, um problema sério. A questão apresenta pelo menos duas faces: uma, de natureza estrutural-genética, relativa à vida subjetiva intencional e às condições da sua transformação radical; e a outra, de natureza histórica, referente ao aparecimento numa dada cultura e num dado momento do fim supra-cultural e intemporal da autêntica humanidade. Husserl aponta aqui que na articulação concreta da intersubjetividade antes do despertar individual, devem ser encontrados elementos para a elucidação do problema.

Repare-se também nas fórmulas verdadeiramente radicais de descrever a teleologia: “forma universal da existência individual” – isto é, forma que encerra tudo o que é universal na existência subjetiva individual, e que talvez abrace em integridade a existência do indivíduo; e também forma que introduz o indivíduo no único desenho ou

Além disso, a extensão da tradição de autenticidade que já despertou em alguns temas, em certas “comunidades” – “igrejas” – que forma possível ela assume como missão, como motivação para a *imitatio*, como pedagogia e como política “ética”? E como é que todas as formas se unem de uma só forma e se integram na teleologia universal?

E ademais há a seguinte questão: considere a teleologia como “a forma de todas as formas”, mas como se deve entender isso? Acaso, se trata de uma forma generalíssima que a experiência mostrou em cada ser, e que, como a mais geral, pode mesmo ser mostrada em primeira instância? Naturalmente que não. Ela é o que há de último para nós, bem seja o que há de primeiro em si. Todas as formas devem ter sido mostradas em sua universalidade plena, e a totalidade como totalidade já deve ter sido acessada em todo o sistema de formas particulares que lhe pertencem (entre elas, o mundo e a forma do mundo), para que a teleologia possa ser mostrada como a forma que articula concreta e individualmente todos os seres na totalidade, que os torna finalmente possíveis e, portanto, reais<sup>6</sup>.

Se o ser como subjetividade transcendental, isto é, absoluta, só é pensável em uma universalidade do ser e numa vontade universal de ser em referência ao telos ideal, ao progresso ideal da infinitude teleológica – vontade universal que penetra, como vontade individual de existir, as várias vontades individuais; se assim é, torna-se necessário conceber tal vontade como criativa, criadora de mundo (no “sentido” do melhor dos mundos possíveis). Que só num certo sentido é criação do nada, nomeadamente: o mundo existe, mas existe “em contradição” consigo mesmo (mundo aqui significa o mundo transcendental-subjetivo, e na fase correspondente da constituição do mundo como auto-objetificação); o mundo é, e ainda não é na medida em que, existindo, existe sempre com um ser relativamente verdadeiro e um relativo não-ser. E isto, por sua vez, pode ser entendido de forma diferente, na medida em que

---

propósito universal pensável –; “forma de todas as formas em que o sujeito individual existe” – isto é, forma que inclui em si mesma e dá sentido último a todas as determinações restantes da vida subjetiva, no sentido de que a multiplicidade e ordenação destas responde à própria ordenação teleológica.

<sup>6</sup> A teleologia tem o status de uma exigência ontológica, não o de uma generalização da experiência. Mas sua necessidade só pode ser levada à explicitação teórica e ao esclarecimento após a pré-compreensão de todas as formas necessárias, noéticas e noemáticas, que compõem o universo do ser (transcendental), o mundo do sentido. No entanto, esta última, na ordem da análise, não equivale a uma mera recapitulação sistemática de formas parciais, mas é a condição de possibilidade e realidade de todos e de cada um dos seres – do mundo do sentido na sua individualidade, tal como é dada a cada sujeito individual.

o mundo que está num estado de não ter despertado, de verdade e falsidade que ainda não se tornaram conscientes, pode ser caracterizado em geral como não sendo, como não sendo ainda, nem mesmo num sentido relativo. O mundo está em eterna criação do nada, pois possui seu verdadeiro ser apenas no progresso dos graus de ser, que são graus de relatividade. Ser tem aqui o sentido da existência transcendental, existência de uma “subjetividade” (personalidade individual na concretude da sua vida) que, existindo, vive da vontade de estar em autenticidade, em concordância livre da contradição. Tal é o ser no sentido da vontade, assim como a contradição é a incompatibilidade volitiva, o insuportável. Mas a existência efetiva da intersubjetividade transcendental na individualidade concreta só é possível na forma desse querer ser e poder ser pela vontade, poder afirmar-se a si mesmo<sup>7</sup>.

Agora a vontade e a existência de acordo com a vontade, existência em concordância volitiva, já pressupõe o ser, já pressupõem a subjetividade transcendental de um modo ou de outro e em uma ou outra humanidade, mundanidade, e isto em todo um sistema de formas que nos precede em si mesmo sendo para nós como um pressuposto. Isto não significa que tal sistema possa existir sem a vontade universal que “move o mundo”, que engendra o mundo na verdade, mas apenas que a subjetividade faz parte da concretização do ser absoluto (e, portanto, também do ser espaço-temporal) como uma estrutura de essência. A vontade universal absoluta, que vive em todos os sujeitos transcendentais e torna possível o ser individual-concreto da subjetividade transcendental global, é a vontade divina, a qual, não obstante, pressupõe o todo da intersubjetividade; não no sentido de que esse último a precede e é possível sem ela – nem, por assim dizer, do modo como a alma pressupõe o corpo vivo –

---

<sup>7</sup> Este espantoso parágrafo pode muito bem ser lido como a posição da teleologia transcendental face à questão do sentido do ser. A subjetividade é “estar no sentido da vontade”, existência que se afirma a si mesma na medida exata em que se determina até a perfeição infinita e em que coloca nisto a concordância consigo mesma. A este ser da vontade, vontade racional, nenhuma condição extrínseca pode ser atribuída sem contradição, enquanto a lei inversa se aplica: concebido em sua plena concretização, que passa pela intersubjetividade, tal ser é verdadeiramente universal – abraça toda condição e toda realidade. O não-ser, o nada em sentido absoluto, é a pura contradição da vontade consigo mesma, a mais profunda discordância volitiva que se pode pensar, isto é, aquela que ainda não tomou consciência, mesmo confusa, do imperativo absoluto da autenticidade. Fora desta fase zero da teleologia – seguramente impensável –, o não-ser é por princípio relativo, correlativo ao progresso gradual da superação consciente das contradições. Daí que a criação do mundo está sempre acontecendo; a criação do mundo na verdade – o nascimento permanente da vontade de verdade – ocorre no presente como a livre superação de contradições e incoerências (e iniquidades), e se prolonga para cada futuro que assume a constante renovação da vontade.

mas como estratos estruturais sem os quais essa vontade não pode ser concreta<sup>8</sup>.

Ao reconhecer esta situação como fenomenólogo, eu sei que estou inserido no desenvolvimento universal, e isto é factum. Mas, em que medida se obteve ao mesmo tempo uma evidência de essência sobre o factum ou se pode chegar a obtê-la? Eu posso revelar a mim mesmo e ao meu mundo, em sua horizonticidade fática do que existe para mim, e assim tornar intuitiva a realidade fática do mundo, que existe de modo fático em um campo de jogo de possibilidades para mim, em uma dessas possibilidades. Mas, também posso entregar inteiramente esta possibilidade fática à livre variação; “inteiramente”, ou seja, incluindo o núcleo do que é vivenciado num sentido relativo e próprio, e que assim se fixou faticamente como um ser individual. E deste modo posso obter a forma da essência da subjetividade transcendental global. Obtenho então a forma da essência do meu próprio *ego* fático, e a forma de cada *ego* que está intencionalmente implicado no meu, de outros *egos* fáticos encerrados no meu ao modo do horizonte, e com ele, naturalmente, a forma da totalidade também encerrada na minha horizonticidade. Se eu agora prestar atenção aos *alteri*, cada um deles foi encerrado de antemão no meu factum como um campo de jogo de possibilidades. E quando os outros sujeitos encerrados no meu factum são completamente desconhecidos para mim, mesmo sendo prefigurados como possibilidades reais, então trata-se de um campo de jogo, cujas possibilidades não foram privilegiadas como fática pela experiência. Observo, então, que a forma de essência de cada um e de todos os eus que existem faticamente para mim, sejam eles conhecidos ou completamente desconhecidos, é a mesma que a forma de essência do meu *ego* fático<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> A vontade “divina”, que move toda a intersubjetividade para a perfeição, é ao mesmo tempo inseparável dela; e, portanto, essa intenção ou vontade “criativa” depende de todas as formas de essência pressupostas na constituição da intersubjetividade. Pense, por exemplo, na forma espaço-temporal do mundo, e na arquitetura muito complexa das experiências e atos intencionais que o tornam conhecido, que identificam seu significado, que o enriquecem, que o determinam, que o corroboram, etc., em uma palavra, que intencionalmente constituem o mundo intuitivo. Na perspectiva do escrito, tratar-se-ia não apenas de legalidades fenomenológicas, ou seja, de um a priori ideal inerente à forma de essência “eu”, mas, da mesma forma, de estratos teleológicos nos quais a aspiração à verdade e ao verdadeiro ser toma forma – máxime quando eles se tornam objeto de reflexão temática.

<sup>9</sup> Este parágrafo inicia o exame da teleologia como factum, uma vez que até agora a descrição tem estado preocupada com a sua ideia ou noção essencial. Na verdade, o que é examinado até o final do texto é a convergência necessária da teleologia como factum individual com a teleologia como forma essencial. Esta convergência é colocada pelo próprio princípio da análise fenomenológica: a minha existência consciente no tempo. Pois quem em reflexão diz para si mesmo “eu” não está diante de um mero exemplo contingente da



Primeiro de tudo, parece mesmo que a forma de essência “um *ego*”, um sujeito transcendental individual qualquer, é idêntica à forma geral que abraça todas as possibilidades de um outro-eu possível, seja ele qual for, que me é dado faticamente. Em tal caso, seria uma forma de essência apenas ligada ao meu ser fático, em virtude de abraçar um horizonte de outros eus realmente possíveis e inteiramente desconhecidos. Mas há, sem dúvida, uma diferença. A cada outro-eu que é realmente possível para mim, pertence que me envolva como um *ego* fático, com minha experiência efetiva e meu mundo de experiência. O outro-eu que é meramente possível em essência, pertence, por outro lado, que sua possibilidade implica as modificações da possibilidade de essência do meu *ego*. O que também significa: o outro-eu completamente desconhecido está objetivado como homem em meu mundo fático, seja como homem sobre a Terra, ou como uma espécie de humanoide de algum astro, e assim por diante. Um eu transcendental eideticamente possível é, contudo, objetivado como um homem em um mundo eideticamente possível<sup>10</sup>.

Na atitude eidética observo que todos os eus transcendentais possíveis implicam um ao outro na forma de “eu e os outros”. Cada possibilidade individual de um eu transcendental que eu determinar e selecionar desenha uma possibilidade precisa entre as possibilidades livres dos restantes eus, de modo que em cada caso essa possibilidade de outro-eu está implícita no eu que eu escolhi. Um eu possível implica ao ponto um universo, uma totalidade de eus coexistentes com ele.

Cada exemplo de eu, real ou possível, conduz ao mesmo eidos. Mas este eidos possui a notável particularidade de cada uma das suas singularidades eidéticas produzir um eu

---

essência ideal do *ego*, mais um caso entre infinitos possíveis, que seria, portanto, abstraível para fins teóricos, dispensável no que tem de individualidade. Muito pelo contrário, com esse eu – comigo – se trata da existência à qual a própria essência ideal faz necessária referência; isto é: a essência do *ego* é, no primeiro e inalienável termo, a essência do *meu* eu. E então, em segundo lugar, os *alteri* também não são os casos restantes da extensão lógica do conceito, mas pertencem como possibilidades essenciais à forma do meu eu, à forma na qual eu agarro e reconheço o mundo – eles “estão contidos de antemão no meu *factum*”.

<sup>10</sup> O que se acrescenta aqui é que o outro-eu que está implicado na minha experiência do mundo, por sua vez me implica na sua experiência do mundo; ou melhor ainda, que o meu *ego* implica o outro tal como ele implica a mim. Nesta problemática, “implicação” não faz alusão ao nexo de inferência entre proposições – como se eu deduzisse a existência do outro da minha própria – mas às conexões internas de sentido entre as menções ou sentidos parciais dos atos intuitivos; estas conexões, ou sínteses intencionais, determinam o sentido global da experiência perceptiva, o rendimento de sentido que a consciência não reflexiva “vive” de forma direta e unitária – neste caso, a coexistência com múltiplos sujeitos iguais a mim.

transcendental individual (como possibilidade) que implica intencionalmente um universo de eus transcendentais como possibilidade compossível; como um universo de possibilidades que são ao mesmo tempo, precisamente, singularidades eidéticas do eidos eu transcendental, mas sendo ao mesmo tempo um universo de “outros” necessariamente coexistentes, no sentido em que a posição em existência daquele eu tem de ser, ao mesmo tempo, esse universo de eus existentes. A possibilidade de uma singularidade eidética do “eu” é, ao mesmo tempo, por implicação, a possibilidade de um universo coexistente de outros que pertencem ao “eu”<sup>11</sup>. Sobre isso, é evidente que neste universo cada eu singular é *ego* para todos os outros membros do universo como seus *alteri*, de modo que cada universo implica o universo de cada membro; um universo, uma totalidade de sujeitos possíveis, cada um dos quais implica todos os outros e implica a totalidade como totalidade. Se atravessamos as possibilidades eidéticas do eidos eu transcendental, atravessamos também os universos de possibilidades implícitas em cada uma das variantes do eidos, e é claro que o eidos deste universo, isto é, o eidos intersubjetividade transcendental, está simultaneamente implicado no eidos eu transcendental<sup>12</sup>.

Mas, ainda há algo ainda mais significativo: eu construo o eidos; eu, isto é, o *ego* fático que faz a fenomenologia. À bagagem da minha facticidade, à minha individualidade, pertencem construí-lo e a construção – ou seja, a unidade constituída, o eidos<sup>13\*</sup>. Esta

---

<sup>11</sup> Note a diferença: uma propriedade individual sensível, percebida ou imaginada, não encerra no seu sentido próprio as outras qualidades individuais da sua mesma espécie ínfima, da sua “singularidade eidética”, na terminologia lógica de Husserl. Muito menos exige uma coexistência entre todas elas. Uma cor branca imaginada “não implica” um universo de tons brancos coexistindo com ela. Um eu possível, seja ele qual for, sim “implica”, por outro lado, uma pluralidade de diferentes eus e um universo global de convivência; a determinação do eu em questão, sua singularização, pressupõe, por seu próprio sentido, pelo sentido necessário de sua autoconsciência e da consciência que ele adquire do mundo, aos outros “iguais”, aos seus semelhantes.

<sup>12</sup> O meu eu implica por essência os outros-eus e o universo da sua coexistência – intersubjetividade em seu conjunto. Mas, os implica – vale a pena insistir – como outros-eus, de tal forma que cada um deles repete a partir de si mesmo, da sua vida intencional, implicação igual para todos os outros, incluindo eu mesmo. Em outras palavras, o universo em questão é “construído” a partir de cada sujeito, e, portanto, se multiplica com cada um deles – cada um supõe a intersubjetividade a partir de sua própria perspectiva intencional, à qual pertence a menção das perspectivas intencionais alheias. Esta relação tipicamente monadológica pode ser traduzida em termos “mundanos”: a “Humanidade” só existe na consciência de cada homem de coexistir com os seus semelhantes, aqueles que ele percebe e aqueles que os horizontes perceptuais prefiguram; a Humanidade não está em nenhum homem como um predicado real, nem em nenhum espaço objetificado comum, mas em mim mesmo na medida em que suponho que todos os outros também o supõem em si mesmos, em mim e nos outros.

<sup>13</sup> \*Inserir em algum lugar: todo eu transcendental concebível é um que é pensável para mim; eu posso pensá-lo com base na minha realidade e na minha capacidade de construí-lo. Todo eu transcendental pensável só é pensável de modo que eu seja, por minha parte, um eu real para ele e de modo que eu seja possível a partir de *seu*

implicação transcendental na minha facticidade das possibilidades eidéticas de mim mesmo e do eidos estende-se a todos os outros eus que são para mim. Assim como eles existem não apenas como construções constituídas em mim, mas existem para mim no sentido de serem, eles mesmos, sujeitos constituintes, e como eles são constituídos como tais em mim – que eles existem, então, precisamente como eles são constituídos em mim – assim também é verdade que eles têm existência real como possibilidades realizadas entre aqueles eideticamente possíveis para eles, mas também que os outros carregam em si a possibilidade de se construírem como possibilidades eidéticas, e seu eidos como existindo idealmente<sup>14\*</sup>.

---

ser, o qual, não obstante (e tal como aqui é assumido, como ser possível), é possível a partir da minha realidade. Meu ser é o fundamento apodítico de todo ser que tenha para mim sentido e ser. A partir da minha apoditicidade. O ser alheio é posto por mim como sendo para si mesmo o fundamento apodítico existente de tudo o que é para ele, incluindo eu e a minha apoditicidade. Mas, acaso não sou um ser passageiro, que nasceu, etc.? Sim, mas esta condição passageira está enraizada no meu ser apodítico.

<sup>14</sup> Que eles não sejam fenomenólogos pertence ao seu factum, sem dúvida; mas que carreguem consigo uma capacidade, mesmo não cultivada, de se tornarem um no futuro, está neles por essência, como sujeitos-eu. Assim, também o recém-nascido também contém a totalidade das possibilidades humanas enquanto é destino, factum, o que delas se torne uma capacidade educada e finalmente realizada em seu entorno e nos futuros entornos factuais a que se incorporem. Mas que tipo de potencialidade está envolvido aqui?

Uma questão relacionada com a anterior: para mim, que sou fenomenólogo, o outro existe como um eu, como um outro para quem eu sou, e que poderia me entender assim como eu o entendo. Mas nem todos são realmente capazes, por assim dizer, de me entender na minha atividade científica e fenomenológica: se fosse, então estaria no processo de se tornar um fenomenólogo. Há, então, em geral, limites bem notórios para a compreensão mútua entre os homens. O horizonte aberto em que se compreende a intimidade pessoal de outro homem abriga um horizonte do que é compreensível no futuro e um horizonte do que é incompreensível. O mesmo não se aplica ao mundo em geral, ao mundo que é válido para cada um de nós? O horizonte do mundo é limitado de acordo com a experiência de cada um, de acordo com as capacidades originais e adquiridas. Mas, mesmo assim, dizemos que o mundo é dado a cada um de antemão, o mesmo mundo; cada um na sua horizonticidade individual tem um mundo determinado de uma forma diferente de acordo com as diferentes capacidades e diferentes formas de aceder a ele. E ainda assim, é o mesmo mundo. Cada um dos outros está intencionalmente implícito em mim como alguém a quem em algum momento se tem acesso em mim, isto é, na horizonticidade à qual pertence a mediatez dos outros dos outros, e assim por diante até o horizonte vazio.

Mas, transitando para a atitude transcendental e levando a cabo a construção da intersubjetividade transcendental que deve ser exposta, eu reconheço os horizontes do meu próprio ser que se podem abrir a partir da minha existência e de sua horizonticidade, e reconheço, como neles encerrados, todo o ser que seja pensável para mim, e neles também as possibilidades ao modo de horizonte de outros sujeitos conhecidos, e as possibilidades encerradas nos desconhecidos: e com isso, tudo o que foi dito antes, isto é, a implicação dos outros em mim e a implicação mútua entre os outros coexistentes, no modo que seja inteligível de acordo com a finitude e com a subjetividade do acesso que eles têm entre si, uns dos outros.

A isto também pertence que eu reconheça, com suas possibilidades universais de essência, e como a mim mesmo, cada eu distinto que existe para mim no meu horizonte, mesmo que seja uma possibilidade presumida (real) que existe para mim. Mas não será que todas as formas de fingir para mim mesmo que eu poderia ser eu de outro modo – ou o que é equivalente, que eu poderia ser o meu mundo de outro modo – resultado *eo ipso* uma forma em que eu poderia me tornar outro – em pura possibilidade? E isto não é um absurdo? Posso agora fingir para mim mesmo de tal forma que o meu corpo se torne o meu corpo de infância e a minha alma a minha alma de

Temos aqui um caso notável e único no que diz respeito à relação entre o factum e o eidos. O ser do eidos, o ser das possibilidades eidéticas e do universo dessas possibilidades, é livre com respeito ao ser ou não de uma ou outra realização de tais possibilidades: é independente de toda realidade – de toda realidade que lhe corresponda, se entende. Por outro lado, o eidos eu transcendental é impensável sem o eu transcendental como eu fático<sup>15</sup>.

Assim que eu, que me encontro no factum da minha subjetividade transcendental e do mundo válido para mim, o modifico, e, transitando ao eidos, nele investigo de modo sistemático, assim que o faço, já me encontro na ontologia absoluta e, correlativamente, na ontologia mundana.

Agora, porém, faço da investigação retrospectiva um objeto de meditação que finalmente se depara com a estrutura primordial, com sua variação de hyle primordial, etc., com as cinestésias primordiais, afetos primordiais, instintos primordiais<sup>16</sup>. De acordo com isto, reside no próprio factum de que este material primordial flui precisamente numa forma de unidade que é a forma da essência da mundanidade. Com isso, parece que a constituição do mundo inteiro está prefigurada já de modo “instintivo” para mim, de tal sorte que as funções que a tornam possível possuem de antemão o ABC de sua essência, a gramática essencial do

---

infância? Não é isto um verdadeiro absurdo em todos os sentidos da palavra? O que é evidente em questões como estas é que o problema de “fingir a mim mesmo em pensamento como se” não foi devidamente colocado e tratado.  
<sup>15</sup> O eidos, seja uma singularidade eidética – o tom preciso do branco – de um gênero próximo ou de uma categoria – cor –, tem uma consistência própria, completamente independente das contingências sofridas pelos casos singulares que se enquadram nele (“se todas as coisas brancas escurecessem subitamente, o branco seria tão distinto do preto como era antes”, etc.). Este axioma da ontologia formal não governa, no entanto, a relação entre o eu transcendental fático e o eidos ideal “eu transcendental”. Aquele é a condição de possibilidade deste. Não só porque o eu individual do fenomenólogo constrói ou constitui o eidos como objeto ideal, através de múltiplas e complexas funções intelectuais, mas, mais radicalmente, porque o sentido deste eidos se relaciona sempre com o eu individual (meu), como se a inteligibilidade ideal fosse alimentada *a posteriori* do sentido que já foi realizado em si, em sua existência temporal, meu eu concreto; as formas essenciais que o fenomenólogo analisa – sensação, percepção do mundo, julgamento, ciência, fenomenologia, etc. – na realidade explicitam o fenômeno, em si mesmo inteligível, da minha existência consciente e das suas potencialidades.

<sup>16</sup> “Hyle primordial”: sensações, conteúdos e campos sensíveis antes de ter aprendido a perceber as qualidades das coisas através deles. “Cinestésias primordiais”, a motricidade originária da qual eu sou o agente e paciente, a motricidade que eu chegarei a identificar com as capacidades do meu corpo, a de me afastar, aproximar, virar, mover minha visão através do campo visual, afastar, pressionar, etc. “Afeições e instintos primordiais”, consciências de prazer e dor sensíveis, de atração e aversão, de necessidade e satisfação corporal, etc. Todo esse “material primordial” forma, junto com a consciência integral do tempo, o estrato ínfimo da vida da consciência, que Husserl denomina “passividade”.

mundo. No mesmo *factum* reside, então, de antemão que haja lugar uma teleologia<sup>17</sup>. Uma ontologia completa é teleologia, mas ela pressupõe o *factum*; eu existo apoditicamente, e apoditicamente eu o faço na crença do mundo<sup>18</sup>. Para mim, no *factum*, a mundanidade, a teleologia, é cognoscível, transcendental.

De fato, se houvesse uma psicologia rigorosa, se ela já tivesse sido construída, deveria ter sido possível mostrar uma teleologia mundana a partir dela, ainda que isso só se torne compreensível na medida em que seja transcendental.

Claro que esta teleologia tem condições da sua possibilidade, e entre elas está o próprio ser da realidade teleológica, e desta realidade (transcendental) a sua possibilidade de essência. Tem condições de possibilidade precisamente em relação com os *facta* primordial da hyle (no sentido mais amplo). Sem eles, nenhum mundo seria possível, nem qualquer subjetividade transcendental global.

Então, pode-se dizer que esta teleologia, com a sua facticidade primordial, tem o seu fundamento em Deus?

Chegamos aos “fatos” últimos – proto-fatos –, às necessidades últimas, às proto-necessidades.

Mas *eu* as penso, questiono-as e, partindo do mundo que eu já “tenho”, finalmente chego até elas. Eu penso, eu ponho em prática a redução; eu, que existo e existo para mim nesta horizonticidade.

Em toda esta marcha sou eu o *factum* primordial; eu reconheço que minha capacidade fática de variação de essência, etc., em minha investigação retrospectiva, traz à tona tais e tais componentes primordiais meus próprios, como estruturas primordiais de minha facticidade. E reconheço que trago comigo um núcleo do “proto-contingente”, em formas essenciais, em

---

<sup>17</sup> O material primordial flui de acordo com os padrões e regularidades indispensáveis para motivar a constituição perceptiva subsequente do mundo intuitivo (o mundo da vida). Não é fácil determinar se Husserl exclui a possibilidade concreta de um curso na direção oposta, por exemplo, se as sensações se repetem sem fim uma única nuance sensível, ou, pelo contrário, se a cada instante o “campo ou panorama” sensível varia sem ordem, tornando impraticável a síntese da identificação, ou se, ao contrário, ele está inclinado à ideia de que tais concreções anômalas não contêm absurdos e, portanto, a teleologia reside no fato de que elas não foram produzidas. Na minha opinião, trata-se do primeiro.

<sup>18</sup> Mais uma vez “o caso notável e único”: a apoditicidade é identificada com a facticidade e recai nela antes que no eidos correspondente.

formas das operações das quais sou capaz e nas quais se fundam então as necessidades da essência do mundo. Não posso transcender meu ser fático, nem posso transcender a coexistência com outros intencionalmente encerrados em meu ser fático; isto é, não posso transcender a realidade absoluta. O absoluto tem em si mesmo o seu fundamento, e no seu ser sem fundamento sua absoluta necessidade como a única “substância absoluta”. A sua necessidade não é a necessidade da essência que deixa em aberto uma contingência. Todas as necessidades da essência são momentos do seu factum, são modos de seu operar em relação consigo mesmo – os seus modos de se entender a si mesmo ou de ser capaz de se entender a si mesmo.

## Referências

Husserl, E. (1997). Teleología (trad. de Agustín Serrano de Haro). Daimon Revista Internacional de Filosofía, (14), 5-16. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/9121>

Husserl, E. (1973). [Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935](#), ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag.

---

Creative Commons License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Received: 30/04/21

Accepted for publication: 15/05/21

Published: 03/06/21

---