
INTERSUBJETIVIDADE E SOLIPSISMO NAS MEDITAÇÕES CARTESIANAS DE HUSSERL

Allan J. Vieira

Resumo:

O presente artigo visa discutir a temática do solipsismo a partir da leitura das *Meditações cartesianas* de Husserl. A questão que emerge é referente ao estatuto da fenomenologia enquanto idealismo transcendental, tal como exposto nas *Meditações*, e, a partir daí, à irrupção do solipsismo. Com efeito, ao praticar a redução fenomenológica e identificar a fenomenologia com uma egologia, o próprio Husserl adverte para o surgimento de um “solipsismo aparente”. E, após construir o itinerário que, ao longo das quatro primeiras meditações, o conduz à afirmação de que a fenomenologia deve ser um novo tipo de idealismo transcendental, Husserl inicia a quinta meditação, dedicada ao tema da intersubjetividade, colocando explicitamente a questão relativa à objeção do solipsismo que poderia ser dirigida contra a fenomenologia. Mas, se, tal como é apontado nas *Meditações*, a redução não altera em nada o sentido que o mundo tem para o *ego* transcendental, ficando, desse modo, suspensa apenas a tese geral da atitude natural relativa à existência fática do mundo, não deveria a esfera intersubjetiva ser mantida, na qualidade de puro correlato noemático? A redução já não se revela, desde o princípio, como intersubjetiva? Assim, o problema que se pretende investigar é o sentido que o solipsismo possui na fenomenologia, tendo como ponto de partida as *Meditações cartesianas*. O objetivo é buscar estabelecer de que maneira esse solipsismo pode encontrar um sentido legítimo dentro da fenomenologia transcendental e de que modo Husserl procura ultrapassar essa questão.

Palavras-chave: Fenomenologia. Intersubjetividade. Solipsismo. Husserl.

Abstract:

This present article aims to discuss the solipsism theme from the reading of Husserl's Cartesian Meditations. The question that emerges is related to the status of phenomenology as a transcendental idealism, as exposed in the Meditations, and, from there, the inrush of solipsism. Indeed, by doing the phenomenological reduction and identifying the phenomenology as egology, Husserl himself warns of the emergence of an "apparent solipsism". And after building the itinerary that over the first four meditations, leads it to the assertion, that the phenomenology must be a new kind of transcendental idealism, Husserl begins the fifth meditation dedicated to the theme of intersubjectivity, explicitly placing the issue related to the objection of solipsism that could be directed against phenomenology. However, as it is pointed out in the Meditations, the reduction doesn't alter the sense that the world has for the transcendental ego, being thus, suspended only the general thesis of the natural attitude on the factual existence of the world, shouldn't the intersubjective sphere be maintained as pure noematic correlate? The reduction doesn't reveal itself, since the beginning, as intersubjective? Thus, the problem being investigated is the sense that solipsism has phenomenology, taking as its point of departure the Cartesian Meditations. The aim is to seek to establish how this solipsism could find a legitimate sense in the transcendental phenomenology and how Husserl seeks to overcome this issue.

Keywords: Phenomenology. Intersubjectivity. Solipsism. Husserl.

1. Fenomenologia e solipsismo

O tema da intersubjetividade constitui um dos maiores interesses presentes nas *Meditações cartesianas* de Husserl. A discussão sobre o assunto ocupa toda a quinta meditação, que, sozinha, apresenta quase a mesma extensão que as quatro anteriores juntas. No entanto, a importância do tema não se resume ao mero aspecto quantitativo: a própria sorte da fenomenologia transcendental está em jogo. A objeção do solipsismo, cuja superação necessita do esclarecimento sobre a possibilidade de uma intersubjetividade transcendental, representa uma ameaça à pretensão da fenomenologia em ser uma filosofia transcendental e poder assegurar a objetividade de seu conhecimento (HUSSERL, 2010, p. 131).

A posição do problema do solipsismo e a consequente análise fenomenológica sobre a experiência de um *alter ego*, na quinta meditação, determinam o ponto culminante de todo o curso das reflexões desenvolvidas na obra anteriormente. Com efeito, Husserl, na primeira meditação, inicia apontando a necessidade de um começo radical para a filosofia e para a fundamentação das ciências. Tal exigência o conduz, tal como em Descartes, ao *ego cogito*, à evidência apodítica da experiência de si mesmo, face à dubitabilidade da existência fática do mundo (HUSSERL, 2010, p. 67). Esse movimento de virada em direção à experiência imanente é o resultado da *epoché*, da suspensão das questões relativas ao ser ou não ser do mundo¹. O *ego*, como pedra de toque da fenomenologia, não é o *ego* de Descartes, encarado como uma premissa da qual se extrairiam a objetividade e o retorno ao mundo exterior. Trata-se do *ego* transcendental, da vida da consciência que abarca em si o conteúdo que lhe é próprio (a multiplicidade de vivências e de seus correlatos – os objetos aí visados) como campo de experiência transcendental para o fenomenólogo. Tudo aquilo que era tido como existente, anteriormente à reflexão, mantém-se inalterado em seu sentido; apenas se encontra, agora, reduzido a um simples “fenômeno de ser” (HUSSERL, 2010, p. 68-69). O resultado da *epoché* que deve ser enfatizado, de acordo com Smith (2003, p. 23), é que tudo o que diz respeito à nossa experiência natural é mantido; seu conteúdo não é

¹ Em *Ideias I*, § 30, Husserl deixa claro que se trata da exclusão de circuito da “tese geral” da atitude natural, isto é, da atitude na qual se está envolvido na vida cotidiana, dirigida de forma direta e ingênua às coisas do mundo. Essa tese implícita em todo pensar e agir humanos coloca o mundo como uma afetividade, como algo que está “sempre aí” perante o sujeito.

alterado. Apenas foi colocado entre parênteses; não será feita nenhuma afirmação ou negação quanto à sua realidade efetiva (aquela à qual se está acostumado na experiência natural).

Uma vez instituído o ponto de partida necessário, Husserl conduz suas investigações até o momento da identificação da fenomenologia com a explicitação sistemática do *ego* por si mesmo (HUSSERL, 2010, p. 112). Essa elucidação da subjetividade transcendental constitutiva do sentido da realidade, por fim, é erigida em idealismo transcendental ao final da quarta meditação (HUSSERL, 2010, p. 128). No entanto, surge a questão relativa aos outros “eus”, à vida intersubjetiva que constitui um mundo para todos, objetivamente válido. A fenomenologia tem como lidar com tal problema? Enquanto idealismo, não está a fenomenologia transcendental condenada ao enclausuramento do *ego* em si mesmo e ao solipsismo? Como será possível justificar o sentido da objetividade do mundo, já sempre vivido como “ai-para-qualquer-um”, e que permanece como portador de tal sentido, mesmo após a *epoché* fenomenológica? (HUSSERL, 2010, p. 134).

A dificuldade do solipsismo seria, assim, o desafio maior das *Meditações cartesianas*, e cabe à quinta meditação resolver os paradoxos surgidos ao longo das meditações anteriores. Husserl estaria, desta forma, assumindo como um problema interior à própria fenomenologia aquela que é a objeção comum a toda forma de idealismo, ou seja, o impasse representado pelo solipsismo (RICOEUR, 2009, p. 214-16).

2. Empatia e intersubjetividade

Ao iniciar a quinta meditação, a fim de lidar com tais questões, Husserl toma como “fio condutor transcendental” o sentido *alter ego*, tal como este se dá diretamente em seu conteúdo ôntico-noemático (isto é, como puro correlato de um ato da consciência – uma *noese* – que o visa intencionalmente). A elaboração de uma teoria transcendental da *empatia*, da experiência do outro, é o pórtico de entrada para a resolução das dificuldades relativas ao estatuto transcendental da objetividade do mundo. Conforme Husserl assinala: “[...] imediatamente se torna patente que o alcance de uma tal teoria é muito maior do que parece à primeira vista, dado que ela também

conjuntamente *fundam uma teoria transcendental do mundo objetivo [...]*” (HUSSERL, 2010, p. 134, grifo do original).

Dando início às investigações, Husserl põe em movimento o que ele julga ser o primeiro expediente metodológico necessário à consecução desta tarefa: a chamada “redução à esfera de propriedade”, isto é, a abstração de tudo aquilo que remete à subjetividade alheia (o outro como *alter ego* e o que deriva disso, como os objetos de cultura e a objetividade de um mundo compartilhado intersubjetivamente) (HUSSERL, 2010, p. 134-35). Ou seja, do fenômeno transcendental “mundo”, é retirada abstrativamente a camada de sentido fundada que remete à constituição intersubjetiva. No estrato noemático restante, permanece o fenômeno do corpo orgânico próprio (*Leib*), ou *soma*. Trata-se da unidade psicofísica pela qual o *ego* transcendental se reconhece como “um homem”. A partir daí, por meio da semelhança entre o soma próprio e o corpo de outrem que aparece no campo perceptivo do *ego*, ocorre uma “apercepção analógica”, na qual o sentido da unidade psicofísica é transferido ao outro, que, então, é constituído como um *alter ego* (HUSSERL, 2010, p. 150). Uma vez explicitada a experiência de outrem, a camada noemática da esfera de propriedade, constituída apenas por aquilo que é próprio ao *ego*, recebe um segundo estrato de sentido, proveniente da efetivação da empatia, estabelecendo deste modo, o sentido de um mundo intersubjetivamente compartilhado, objetivo, não mais dependente apenas das vivências do *ego* transcendental originário (HUSSERL, 2010, p. 162). Contudo, a constituição dessa camada posterior, tendo início com a empatia, só é possível graças à inacessibilidade e transcendência do outro em relação ao *ego*. Para Zahavi (2003, p. 116), se o outro não passasse de uma variação intencional do *ego*, sendo, portanto, acessível de forma direta para este, não haveria instituição de nenhuma objetividade, pois o sentido “*alter ego*” não ultrapassaria o círculo daquilo que é próprio ao *ego*. Tendo como pano de fundo a transcendência e a objetividade daí resultante, compreende-se que a intersubjetividade, para Husserl, ao menos no relato da quinta meditação, não retira sua importância do fato de ser um mero episódio intramundano, mas por ser a condição para a constituição da verdadeira objetividade (ZAHAVI, 2003, p. 120).

3. Uma releitura do problema do solipsismo

Ao fim da breve exposição da colocação da objeção do solipsismo e da solução oferecida por Husserl, a questão que se pretende estabelecer e discutir diz respeito a algo que pode ser considerado como anterior a todo esse trajeto teórico. Com efeito, ela diz respeito ao próprio estatuto do problema posto por Husserl ao início da quinta meditação. Dado que a redução fenomenológica mantém, apenas no modo “entre parênteses”, tudo aquilo que já tem sentido e validade de ser na atitude natural, não estaria aí incluída a própria dimensão referente aos outros? A redução não é, portanto, intersubjetiva desde o seu ponto de partida? E, tendo isso em conta, ainda seria justificada a colocação da objeção do solipsismo?

De um modo geral, esta é a pergunta lançada por San Martín (1993). A argumentação deste autor visa abordar a questão sobre o solipsismo na filosofia de Husserl de um ponto de vista que parece tornar desnecessária a posição deste tipo de crítica em relação à fenomenologia. Assim, o próprio Husserl seria vítima de preconceitos implícitos que o teriam levado a aceitar o desafio que, tradicionalmente, é direcionado às filosofias idealistas.

Husserl opera com diversos sentidos para o termo “solipsismo”. O primeiro deles seria o “solipsismo cético” (SAN MARTÍN, 1993, p. 241 ss.). Este é o resultado da crítica da experiência, tal como esboçada por Husserl no início das *Meditações*, que leva à afirmação da certeza e primazia da experiência imanente (a apoditicidade do *cogito*) e da presuntividade e dubitabilidade da experiência transcendente (ou seja, do mundo exterior, aí incluídos os outros). Este primeiro sentido do solipsismo é fruto da “via cartesiana” empregada por Husserl (a via da crítica do conhecimento que conduz à esfera transcendental). De acordo com San Martín (1993, p. 244), esse tipo de solipsismo só pode pertencer à atitude natural, que distingue entre um “interior” e um “exterior”, entre o mundo “em si” e sua representação interna pertencente ao sujeito. Logo, o solipsismo que acompanha a crítica da experiência (a via cartesiana), “[...] é, em definitivo, um solipsismo natural, isto é, afirmado totalmente na e desde a atitude natural” (SAN MARTÍN, 1993, p. 244, tradução nossa). Em decorrência da crítica da experiência exterior, empírica, desenha-se o conceito de “solipsismo cético”.

San Martín (1993, p. 244) identifica esse sentido cético do solipsismo com um segundo, que ele chama de “solipsismo natural”. O autor admite que o próprio Husserl não operou a redução de um sentido ao outro, mas, para ele, seria possível fazer essa associação. O solipsismo natural, uma vez que é afirmado a partir da atitude natural, só poderia ter duas expressões: ou o “eu” ficou sozinho no mundo, em função do aniquilamento de todos (por um cataclismo ou uma peste universal, por exemplo), ou apenas o “eu” existe efetivamente, sendo todos os outros tão somente uma ilusão na consciência desse sujeito.

Essa segunda concepção seria, segundo Husserl, um contrassenso: “Um solipsismo que diz: somente existo eu, o ser anímico, tudo o mais é mero fenômeno – é um contassenso (*Unsinn*) [...] eu pressupõe um não-eu, corpo e coisa, eu em sentido natural é pessoa” (HUSSERL, 1959 *apud* SAN MARTÍN, 1993, p. 245, grifo do original, tradução nossa). Ou, ainda, em *Crise das ciências europeias*, Husserl afirma: “[...] é impensável, e não porventura como um mero fato, que eu seja homem num mundo, sem que eu seja *um* homem” (HUSSERL, 2012, p. 204, grifo do original). Logo, conforme enfatiza San Martín (1993, p. 245-46), o sentido de um mundo objetivo e de um “eu” enquanto “um homem”, só adquire validade em meio a um horizonte de outros seres humanos. Daí deriva a conclusão de que “[...] pretender que os outros são meros fenômenos e que somente eu existo como homem, é uma contradição, porque seria a destruição de meu próprio ser homem” (SAN MARTÍN, 1993, p. 245-46, tradução nossa). A outra alternativa, a saber, de que por algum motivo, o sujeito se encontrasse só no mundo (nas *Meditações*, § 44, Husserl cita o caso de uma “peste universal”, da qual apenas o “eu” sobreviveria), não alteraria em nada o fato do sentido “homem”, com um mundo passível de ser experienciado por todos. Para San Martín (1993, p. 246), restaria um homem “ilhado”, mas, ainda assim, um homem; isso acarreta a própria eliminação do solipsismo em sentido natural, pois, para a posição deste problema, já teria de estar pressuposto exatamente o que se pretende questionar, a saber, outros “homens”. Assim, o solipsismo cético, enquanto natural, nega a si mesmo.

O terceiro significado do solipsismo é aquele anunciado por Husserl já na segunda meditação, quando ele fala da inevitabilidade de um estágio “inferior” da fenomenologia, que se mostraria, com o desenvolvimento consequente desta, como um “solipsismo aparente” (HUSSERL, 2010, p. 78). Também em *Erste Philosophie II*,

Husserl indica que, por razões metodológicas, o primeiro estágio da fenomenologia será uma “egologia sistemática”, assim, uma “fenomenologia solipsista” (HUSSERL, 1972, p. 243). Em relação a este terceiro conceito, San Martín indaga: “Por que Husserl disse que a redução conduz à aparência de um solipsismo? O que é esse solipsismo aparente resultado da redução?” (1993, p. 247, grifo do original, tradução nossa). O enigma aumenta se levamos em conta as palavras de Husserl (2010, p. 78):

Talvez que a redução ao *ego* transcendental acarrete consigo apenas a aparência de uma permanente ciência solipsística, enquanto o seu desenvolvimento consequente, segundo o seu sentido próprio, nos conduzirá, em vez disso, a uma Fenomenologia da intersubjetividade transcendental e, por seu intermédio, se desenvolva numa Filosofia Transcendental em geral.

Para San Martín (1993, p. 248-49), o problema está em que, acerca do solipsismo, não se pode afirmar sua transcendentalidade; ele é, efetivamente, uma noção presa aos preconceitos da atitude natural. Assim, é aparente porque, na realidade, não é transcendental, mas natural. O que ocorre é uma irrupção de problemas naturais no seio da própria esfera transcendental; e isso devido à *necessidade do começo* da fenomenologia. Esta se inicia sobre o solo da atitude natural; a redução transcendental tem aí o seu ponto de partida. E esse começo “mundano” acaba por se infiltrar na problemática transcendental, produzindo a aparência de solipsismo. A via da crítica cartesiana da experiência faz com que, uma vez efetuada a *epoché*, esta seja vista da perspectiva natural, isto é, como instaurando um isolamento do sujeito meditante. No entanto, a esfera transcendental deveria ser a superação da atitude natural e da irrupção mundana da *epoché*, deixando para trás, assim, as motivações para que se pudesse considerar a ameaça do solipsismo. Tendo em conta essa demonstração, San Martín (1993, p. 250, tradução nossa) conclui: “O *solipsismo aparente* não é outra coisa senão a intromissão do *solipsismo cético* na esfera transcendental, que por essa mesma intromissão deixa de ser transcendental”. Desse modo, o autor afirma ser um erro a interpretação do solipsismo nesse sentido, uma vez que a própria perspectiva transcendental fica comprometida, já que não superaria completamente seu ponto de partida natural. Logo, o solipsismo aparente que ameaça a fenomenologia no início de suas pesquisas é, assim como aquele presente na concepção cético-natural, um contrassenso, uma aplicação à esfera transcendental de conceitos que ela mesma ultrapassa.

Por fim, num quarto sentido, o solipsismo encontra sua expressão válida no terreno da fenomenologia a partir da redução à esfera de propriedade. Com a realização da abstração de todo sentido que remete à subjetividade alheia, encontra-se o significado legítimo, segundo San Martín (1993, p. 251 ss), para o solipsismo existente na fenomenologia (que, como descrito anteriormente, é um expediente metodológico considerado necessário por Husserl para lidar, de forma correta, com o problema da intersubjetividade). A motivação para tal procedimento não seria mais a “irrupção mundana” da redução fenomenológica, mas o fato de que o surgimento dos outros *egos* parece colocar em jogo, novamente, a independência do mundo “em si” frente à corrente da consciência do *ego* que medita fenomenologicamente. Assim, segundo San Martín (1993, p. 252, tradução nossa):

A redução [a primeira redução transcendental, que parte da atitude natural] há de converter tudo em noema transcendental; mas a noematização transcendental de meu corpo e do corpo dos outros leva a consequências distintas daquela das coisas; uma destas consequências é que o noema transcendental “eu homem” ou o noema transcendental “outro” incluem uma noese transcendental; se no caso de mim mesmo essa noese transcendental é minha própria vida transcendental, no caso do “outro” essa noese é a sua com sua própria representação do mundo.

Dado que a noematização do mundo não levou a cabo aquilo que era esperado, a saber, a reorientação total do fenômeno mundo para a consciência do *ego* filosofante, faz-se necessária a segunda redução que, por sua vez, deve fornecer o substrato (a esfera de propriedade), que será uma camada noemática fundante para a esfera intersubjetiva. A motivação para esse estágio fenomenológico “inferior” (o estágio solipsista), portanto, é interior à própria consecução das investigações fenomenológicas. Assim, para San Martín (1993, p. 255), a conclusão a que se chega é que há um significado legítimo para o solipsismo, considerado como um momento abstrato dentro da totalidade das investigações fenomenológicas (a redução à esfera de propriedade). Aqui, não haveria qualquer resquício da “irrupção mundana” do ponto de vista natural no interior da dimensão transcendental.

4. O paradoxo do sentido legítimo do solipsismo

Apesar de reconhecer na redução à esfera de propriedade, que é um expediente metodológico necessário à correta abordagem da intersubjetividade, o sentido

legitimamente transcendental para o solipsismo, San Martín (1993, p. 255 ss) indica que, mais uma vez, o aparecimento desse tema é uma infiltração subreptícia de preconceitos naturais na esfera transcendentalmente reduzida. Ou seja, o solipsismo cético continua influenciando o ponto de vista transcendental, dentro do qual ele deveria se tornar um contrassenso. De acordo com San Martín (1993, p. 256, grifo do original, tradução nossa):

A redução intersubjetiva é o desenvolvimento da redução transcendental; esta conduz ao *solipsismo aparente* somente sob a condição de que seja realizada na perspectiva da epoché. Teria Husserl necessitado da etapa egológica solipsista, embora abstrata, se a redução havia entrado desde o princípio como intersubjetiva?

Assim, se em última instância a fenomenologia acaba por demonstrar a si mesma como intersubjetiva, por que seria necessário abordar o problema do solipsismo e, ainda, resolvê-lo justamente por meio de um expediente que o introduz? Com efeito, o problema seria uma nova irrupção do natural no seio do transcendental.

A posição de San Martín se baseia em alguns pressupostos. (1) O solipsismo aparente (transcendental, para Husserl) não coincide com o solipsismo legítimo (ocasionado pela segunda redução), fato este que se torna claro a partir da exposição dos diversos sentidos do solipsismo para Husserl; (2) Husserl inicia as investigações tendo como pano de fundo a necessidade do começo apodítico, o que conduz ao *cogito*. No entanto, ao se abrir a esfera transcendental, ele afirma ser possível uma primeira etapa da fenomenologia, apenas descritiva, adiando a questão relativa ao alcance da apoditicidade, o que já constituiria uma segunda etapa, a da crítica do conhecimento fenomenológico². A primeira preocupação (a crítica da experiência, indicada pela via cartesiana) tornava, então, problemático o estatuto do outro. No entanto, ao adentrar a esfera transcendental e assumir a “ingenuidade” da mera descrição da experiência transcendental – tal qual o cientista natural se entrega à ingenuidade da experiência empírica (HUSSERL, 1972, p. 237) – não haveria porque colocar em causa a subjetividade alheia, “[...] pois o outro está faticamente em meu entorno transcendental, como está minha subjetividade passada e minha história” (SAN MARTÍN, 1993, p. 256, tradução nossa). Com efeito, Husserl (2010, p. 165) cita em algumas passagens o caráter temporal da identificação de um objeto, o que envolve uma série de presentificações

² Além de citar a distinção entre as duas etapas na *Meditações cartesianas* (p. 77, 187-88), Husserl também esboça essa diferença em *Erste Philosophie II*, p. 234 ss.

(assim como a empatia), além de admitir que a apoditicidade coincide com uma evidência adequada apenas no “presente vivo próprio” (2010, p. 70). Ora, por que não problematizar o horizonte temporal da experiência transcendental, ao mesmo tempo em que se questiona seu caráter intersubjetivo? O que conduziria Husserl a questionar o estatuto da experiência de uma outra subjetividade seria o fato de que, desde o início, o outro é colocado em desvantagem relativamente ao “eu”, assim como na atitude natural “[...] prevalecia o eu-homem sobre o outro eu-homem” (SAN MARTÍN, 1993, p. 257, tradução nossa). Desse modo, se a redução noematiza o ser temporal e mundano do homem, convertendo-o em sujeito transcendental, por que não noematiza também o seu ser social? O sujeito transcendental não seria, desde o princípio, um ser intersubjetivamente localizado e determinado? (SAN MARTÍN, 1993, p. 257). Assim, segue-se a conclusão:

Se a fenomenologia quer “trazer a experiência todavia muda à expressão de seu próprio sentido”, e a experiência do homem é uma experiência comunitária, a fenomenologia haveria de elucidar esta experiência; se no princípio não o fez, foi porque tomava a experiência como algo individual. Husserl era filho de uma tradição que ele mesmo deveria superar (SAN MARTÍN, 1993, p. 258, tradução nossa).

Logo, o terceiro pressuposto de San Martín, e o mais essencial, é que o ponto de vista de Husserl, ao tratar da questão da intersubjetividade a partir da introdução do problema do solipsismo, ainda estaria contaminado por matizes originados na atitude natural. Embora reconheça a legitimidade da inserção do solipsismo como recurso metodológico, a fim de justificar a experiência de uma outra subjetividade, San Martín assinala que a preocupação husserliana e o modo de lidar com a questão denotam uma orientação que mantém vivos certos preconceitos originados na atitude natural, logo, tributários do sentido cético e naturalístico atribuído ao solipsismo.

Isso parece confrontar a fenomenologia com um paradoxo. Por um lado, a subjetividade é, desde sempre, “encarnada”, mundanamente localizada e social. Tudo isso é mantido quando da redução fenomenológica, funcionando, então, “entre parênteses”. Essa mesma situação não deveria permanecer intacta, excluindo o problema do isolamento do *ego* em si mesmo? Por outro lado, Husserl decide, como o assinala Ricoeur (2009, p. 216), assumir o desafio do solipsismo, recebendo-o de fora e tornando-o um problema interior à própria fenomenologia.

5. Reinterpretação do solipsismo como problema natural dentro da esfera transcendental

Estabelecer o problema que Husserl está abordando ao tratar da questão da objeção do solipsismo, bem como o modo pelo qual o tema é discutido na quinta meditação, requer que se tornem claros alguns pontos envolvidos na própria redução transcendental. Existem implicações que demandam um tratamento mais detalhado. A primeira delas diz respeito à estrutura da redução, tal como posta em movimento a partir da *epoché*.

Ao pôr em andamento a *epoché* fenomenológica, a suspensão da tese geral da atitude natural, o sujeito se descobre como *ego* transcendental. Isso significa que há uma espécie de “desdobramento” ou de “distensão” do “eu”, que agora não mais vive ingenuamente por meio de suas experiências, mas se coloca acima dessa mesma ingenuidade intrínseca à atitude natural para, de dentro da atitude transcendental, refletir e explicitar o conteúdo de suas vivências, agora entendidas como fenômenos puros ou transcendentais. No § 15 das *Meditações*, Husserl explica da seguinte forma o que ocorre com o *ego* na passagem da atitude natural à transcendental:

Podemos descrever o que aqui se verifica também desta maneira: se chamarmos ao eu que naturalmente se entrega à experiência *do mundo*, ou que de outro modo se abandona à vida nele, um eu *interessado no mundo*, então a atitude fenomenológica alterada, que se deve constantemente assim manter, consiste em que na realização de uma cisão do eu, na qual, por sobre o eu ingenuamente interessado, se estabelece o eu fenomenológico enquanto *espectador desinteressado* (HUSSERL, 2010, p. 82, grifo do original).

Há, desse modo, aquilo que anteriormente se chamou de “desdobramento” do eu: com a *epoché* e a conquista da perspectiva transcendental, já não pode ser mantida uma identidade direta entre os dois *ego*. Com efeito, ainda se trata do mesmo sujeito que visa o mundo intencionalmente; porém, agora entendido a partir de dois pontos de vista diferentes. A identidade do *ego* transcendental e do *ego* empírico envolve duas esferas distintas.

A complexidade dessa estrutura que permeia a redução fenomenológica é apontada por Fink (1970, p. 115) como sendo não apenas dual, mas tripartite. A identidade do *ego* empírico não pode ser estabelecida de forma direta com o *ego* que coloca a efetividade do mundo entre parênteses. A cisão do *ego* que medita em três diferentes instâncias, assim, dá-se da seguinte maneira:

A desconexão do mundo [...] não apenas torna possível a formação de um eu-reflexivo não mundano, mas, como já mencionado, também torna possível a descoberta do verdadeiro “sujeito” da crença no mundo: a “subjetividade transcendental”. Assim, os três egos pertencentes à estrutura da performance da redução fenomenológica são: 1. o ego que se ocupa do mundo (eu, o ser humano como unidade de aceitações, juntamente com minha vida intramundana de experiência); 2. o ego transcendental para quem o mundo é pré-dado no fluxo da apercepção universal e que o aceita; 3. o ‘observador’ que realiza a *epoché* (FINK, 1970, p. 115-16, grifo do original, tradução nossa).

Desse modo, Fink assinala uma tripartição do *ego* na redução, uma vez que o *ego* que vive na atitude natural é interpretado sob uma dupla perspectiva: ele é um ser humano, um homem entre os outros, vivendo sua vida por meio de suas experiências mundanamente localizadas, orientado de maneira direta para o mundo já sempre pré-dado; mas, esse mesmo “eu” também é, já na atitude natural, um *ego* transcendental, para quem o mundo e sua infinidade aberta de novas experiências é dado e que, conseqüentemente, já está “operando” de forma constitutiva por meio de seus atos de consciência, nos quais visa esse mesmo mundo de forma intencional. E, com a redução fenomenológica, ele se coloca na posição de “espectador desinteressado” de si mesmo. No entanto, importa destacar que o *ego* não passa a ser transcendental somente depois da *epoché* e da redução fenomenológica; *ele é, desde sempre, ego transcendental* (HUSSERL, 2010, p. 84).

5.1 O significado do solipsismo enquanto “solipsismo transcendental” nas *Meditações Cartesianas*

Em primeiro plano, enfatiza-se que o problema central da quinta meditação vai mais além da simples questão acerca do estatuto de outros *ego*. A emergência do questionamento a respeito de outras subjetividades é resultado da necessidade de se justificar a própria objetividade do mundo, cuja validade permanece na esfera transcendental, apenas que, agora, como mero “fenômeno de objetividade do mundo” (SMITH, 2003; CARR, 1973; ZAHAVI, 1996). Com efeito, para Smith (2003, p. 212-13), o problema colocado por Husserl ultrapassa em larga escala aquele das “outras mentes”. A questão, antes, diz respeito ao próprio *sentido* “*alter ego*”: é preciso explicitar, ter clareza “[...] sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o **sentido** *alter ego* se forma em mim [...]” (HUSSERL, 2010, p. 132, itálico do original, negrito nosso). Como se trata de uma questão de sentido, e,

fenomenologicamente, isso implica justificação e confirmação na experiência, o problema todo pode ser resumido do seguinte modo: “Como pode um objeto da minha experiência mesmo aparecer como um outro sujeito, veridicamente ou não?” (SMITH, 2003, p. 213, tradução nossa). E, por trás disso, tais questionamentos se desenrolam sobre o cenário mais abrangente do sentido da objetividade do mundo, uma vez que este é experienciado, também na esfera transcendental, como “aí-para-qualquer-um” (HUSSERL, 2010, p. 134). O interesse primário da quinta meditação, portanto, é a objetividade do mundo, de tal modo que ele não se reduza aos atos de consciência e aos correlatos noemáticos do *ego* que medita (SMITH, 2003, p. 214).

Agora, importa evidenciar que um dos motivos para San Martín (1993) considerar ainda presentes, na esfera transcendental, resquícios do solipsismo cético-natural, é que Husserl teria problematizado o estatuto do outro a partir do fato de que este não desfrutaria da mesma certeza da experiência imanente do *cogito*. Isso se tornaria um ponto problemático, dado que a própria experiência imanente do *ego* não teve seus limites e o alcance de sua apoditicidade estabelecidos de início; estas seriam tarefas para a segunda etapa da fenomenologia, a crítica da experiência transcendental. Por que, então, levantar a dificuldade concernente aos outros *ego*? No entanto, é preciso estabelecer dois pontos a esse respeito: (1) Husserl não está questionando a apoditicidade com a qual o outro se dá em uma experiência (a empatia). Ainda se está dentro da perspectiva definida como a primeira etapa da fenomenologia, a saber, a que se contenta com a mera descrição dos fenômenos transcendentalmente reduzidos. Se o problema central não é o do solipsismo, mas o da objetividade, segue-se que é o próprio *conteúdo noemático* resultante da *epoché* e da redução transcendental que exige a abordagem dessa questão. A preocupação não é com o estatuto da experiência do outro, se sua apoditicidade pode ser comparada àquela da evidência do *ego cogito*. O problema de Husserl não surge em decorrência de alguma dúvida cética sobre se os outros poderiam ser postos como existentes com o mesmo grau de certeza que o *ego* que reflete e se descobre como subjetividade transcendental. Antes, a questão pontuada por Husserl surge como desdobramento natural do próprio conteúdo da esfera transcendental e da radicalização da redução.

(2) Se, por um lado, aquilo que permanece como “fenômeno mundo” requer a abordagem dos problemas relativos à intersubjetividade transcendental, há também o

aspecto metodológico da fenomenologia. Conforme Husserl menciona já na segunda meditação (2010, p. 78), logo após a efetuação da *epoché*, não se está ainda em condições de abordar da forma correta a questão relativa a outros *ego* transcendentais. Logo, parece que a fenomenologia terá de iniciar como uma egologia solipsista. Esse solipsismo, por sua vez, irá se revelar apenas aparente, pois a consecução das investigações conduzirá à intersubjetividade transcendental. De acordo com Smith (2003, p. 177-78), as quatro primeiras meditações exibiam, em suas análises, uma abstração de sentido. A dimensão objetiva e intersubjetiva que se liga a qualquer experiência foi ignorada ao longo das primeiras meditações³. Mas, por que a fenomenologia deve precisar dessa etapa metodológica solipsista, se a redução é, desde o início (como se revela na quinta meditação), intersubjetiva? Esta, conforme apontado acima, é a questão central de San Martín (1993, p. 256). Tal problema remete de volta ao tema do conteúdo noemático que se apresenta ao *ego* que medita após a realização da *epoché*.

Analisemos com atenção o que, efetivamente, apresenta-se ao *ego* meditante, uma vez efetuada a redução transcendental. O campo para a experiência transcendental é o universo da pura consciência, da infinidade do fenômeno reduzido “mundo”. Estamos agora, portanto, no terreno das puras idealidades, do puro correlato noemático dos atos intencionais do “eu” que visa os objetos, constituindo seus sentidos particulares. O “mundo entre parênteses” que permanece como espaço para a reflexão fenomenológica, de acordo com o que foi afirmado anteriormente, é o mesmo mundo da experiência cotidiana; a diferença é que ele está “suspenso”; nenhuma afirmação ou negação é asserida a respeito de sua efetividade, tal como entendida na perspectiva da atitude natural. Agora, o que, realmente, está presente nesse campo infinito de investigação? Se, conforme visto acima, o *ego* já é *ego* transcendental na atitude natural, apenas não consciente de sua situação como sujeito que visa intencionalmente os objetos do mundo e constitui seu sentido; se, a partir da *epoché*, o que se instaura é a complexa estrutura de identidade entre os três *egos* implicados na redução fenomenológica (conforme assinalado por Fink); então, *o mundo como puro fenômeno*

³ Para Smith, esse estágio da fenomenologia, exposto nas primeiras quatro meditações, é que constitui o “solipsismo metodológico de Husserl”, e não a redução à esfera de pertença, tal como para San Martín. Assim, são identificados o que ficou estabelecido como “solipsismo aparente” e o “solipsismo metodológico”. Aqui, não se optou por nenhuma das alternativas, visto que tal distinção não será decisiva para as conclusões que se buscará estabelecer.

reduzido é o mundo de sentido já constituído pelo ego (embora de forma não consciente do fato) na atitude natural. Agora, a questão chave parece ser a seguinte: com que sentido, uma vez que o mundo permanece o mesmo constituído na vida que transcorre em meio à atitude natural, poderia uma outra subjetividade se apresentar ao *ego* meditante, que agora vislumbra, pela primeira vez, o mundo como uma infinidade de sínteses intencionais e de sentidos ideais constituídos *pela e na* sua consciência? A resposta, parece claro, só pode ser uma: como *outro homem*. Com efeito, uma vez que o *ego* “empírico” está constituindo um mundo de sentido, apenas não consciente desse fato, é óbvio que o outro aí presente só pode surgir com o sentido de “outro homem”. E é com esse sentido que o *alter ego* é transportado à esfera transcendental de investigação após a *epoché*. Como poderia o *ego* que ainda não se apreendeu como *ego* transcendental ter uma experiência empática na qual o outro apareceria como tal (como *ego* transcendental)? A intersubjetividade presente no universo da corrente de consciência do *ego* que medita, logo após a redução, só pode ser uma comunidade de homens, de seres mundanamente localizados. Aí está o significado da afirmação de Husserl, ainda na segunda meditação, da impossibilidade de se falar, naquele estágio, de uma intersubjetividade transcendental, dos outros como outros *egos* transcendentais, e não como meros fenômenos no mundo fenomenologicamente reduzido (HUSSERL, 2010, p. 78). Com efeito, a quinta meditação transcorre após as palavras iniciais de Husserl, no § 42:

Quando eu, **o eu que medita**, me reduzo ao meu *ego* transcendental absoluto através da *epoché* fenomenológica, não me torno num *solus ipse* e não o permaneço porquanto eu, sob o título de fenomenologia, exerça consequentemente uma auto-explicitação? (HUSSERL, 2010, p. 131, itálico do original, negrito nosso).

A objeção solipsista é colocada pelo *ego que medita* (SMITH, 2003, p. 249), o *ego* que se sabe transcendental, como fluxo de consciência que constitui, numa síntese de caráter universal, todo o mundo de sentido possível para si mesmo. Logo, o problema todo é relativo aos outros como *outrosegos transcendentais* possíveis, e não como outros homens, vivendo num mundo já constituído e inerentemente social. O outro, uma vez o mundo reduzido a puro correlato da noese do *ego* meditante, só pode estar aí presente por meio da experiência empática vivida na atitude natural, como outro homem, não como outra subjetividade transcendental. Por isso a ameaça do *solipsismo transcendental*, segundo o que é apontado por Husserl (2010, p. 78, 121; 1972, p. 240),

e não de um solipsismo encarado a partir da atitude natural, o que seria “ridículo” (HUSSERL, 1972, p. 240). O solipsismo cético-natural não seria um contrassenso para a fenomenologia apenas porque esta, a partir da redução transcendental, supera a atitude natural e a oposição mundo/representação do mundo; ele também é um contrassenso porque não pode estar em jogo, aqui, o sentido “outro homem”, muito menos sua existência ou não “fora” do *ego*. *O sentido da objeção solipsista levantada pelo próprio Husserl é o da presença dos outros como outros egos transcendentais; somente este sentido pode justificar a experiência de um mundo objetivo, a partir da perspectiva da atitude transcendental.* Somente a “afecção” intencional entre os *egos* pode interessar aqui, dados os problemas com os quais Husserl está lidando.

A ideia de que Husserl está lidando com a empatia para o *ego* que medita é defendida por Smith (2003, p. 248 ss). Para ele, deve-se estar atento para o tipo de empatia ao qual Husserl está dedicando suas análises na quinta meditação, a fim de que se possa compreender o que, efetivamente, o filósofo pensa estar realizando nestas páginas. Também Zahavi (2003, p. 111, grifo do original, tradução nossa) enfatiza algo semelhante:

A investigação fenomenológica de Husserl sobre a intersubjetividade é uma análise da função *transcendental* ou constitutiva da intersubjetividade, e o objetivo de suas reflexões é precisamente formular uma teoria da intersubjetividade transcendental, e *não* fornecer um exame detalhado da socialidade concreta ou da relação específica eu-tu.

Deve-se destacar o que Husserl afirma quando diz que, se o que está em jogo é a constituição transcendental a partir da qual o mundo ganha seu caráter de objetividade para o *ego* que medita, a consequência é que a subjetividade alheia em questão não é a de outros existindo objetivamente, como sujeitos no mundo (HUSSERL, 2010, p. 134). Em outra passagem, ele fala da constituição de uma natureza e de um mundo objetivo, que se eleva a partir dos outros “eus puros” que não têm nenhum sentido mundano (HUSSERL, 2010, p. 147). Por fim, Husserl também aponta para a constituição apresentativa, na mônada, de uma *outra mônada* (HUSSERL, 2010, p. 154). Logo, surge a questão: para quem o outro poderia se constituir como outra mônada? Certamente, não para o *ego* empírico, que se dirige intencionalmente ao mundo de forma não consciente de sua condição de *ego* constituinte. Só pode ser, portanto, para o *ego* transcendental que se instaura como observador desinteressado de si mesmo, a partir da *epoché*. Desse modo, justifica-se o aspecto metodológico, citado

anteriormente, que conduz à necessidade da etapa inferior da fenomenologia, a egológica-solipsista, decorrente do próprio conteúdo noemático encontrado pelo *ego* após a redução transcendental (pois aí os outros são meros fenômenos “homens”; apenas o fenomenólogo que reflete está posto como *ego* transcendental). Com efeito, uma vez que a dimensão intersubjetiva agora diz respeito somente aos outros homens enquanto fenômenos puros reduzidos, surge o problema da possibilidade de, justificadamente, colocá-los também como outros *egos* transcendentais. Por isso, apenas o *ego* que medita poderia levantar e responder tal questão, pois, como se poderia, já no ponto de partida das investigações fenomenológico-transcendentais, assumir que os outros são também polos constitutivos do fenômeno “mundo”? Somente uma etapa prévia, capaz de indicar as estruturas gerais do *ego* transcendental e de sua correlação com seus objetos intencionais, poderia preparar, de forma adequada, a elucidação da possibilidade de outros *egos*, também encarados como transcendentais. Pois o sentido “*ego*” que se liga à expressão “*alter ego*” é, segundo Husserl, um índice do *ego* que “eu” próprio sou (HUSSERL, 2010, p. 135). Como poderia ser atribuído ao outro o sentido de *ego* transcendental, sem, previamente, tornar claros os momentos essenciais do *ego* constituinte do ser do mundo e de seu sentido de validade? Tal leitura encontra apoio nas palavras de Smith, quando este se refere aos outros, como mônadas, que se constituem de tal forma para o “espectador desinteressado”:

Eles são *egos* transcendentais, percebidos como tais. A transferência de sentido na empatia pode alcançar esse reconhecimento, uma vez que eu, como a instituição primariamente original, sou eu mesmo uma mônada transcendentalmente meditante reconhecida como tal. Parte do que é “aperceptivamente transferido” na empatia é o meu status como *transcendental*. Que nada menos que isso é requerido pela quinta meditação deve ser evidente a partir de seu propósito, que é traçar o sentido da objetividade e realidade do mundo de volta à intersubjetividade transcendental, o fundamento absoluto do ser (SMITH, 2003, p. 249-50, grifo do original, tradução nossa).

A condição de *ego* transcendental como polo constitutivo do sentido e validade do ser do mundo deve estar plenamente clara para aquele que medita, se esta deve poder ser reconhecida também no outro *ego*, por meio da análise fenomenológica das realizações transcendentais-constitutivas presentes na experiência do outro, a empatia.

6. Retorno ao problema da irrupção cético-naturalista na esfera da experiência transcendental

A partir do que foi exposto, é possível considerar a questão do solipsismo assinalada por Husserl nas *Meditações cartesianas* da seguinte forma: (1) o problema central da quinta meditação é o da justificação transcendental da objetividade do mundo, ao qual o sentido de “aí-para-qualquer-um” é inerente. O modo como Husserl aborda tal temática é que causa estranheza, e mesmo alguma confusão, ao leitor (CARR, 1973). A colocação da questão do solipsismo e, conseqüentemente, da experiência transcendental de uma subjetividade alheia, já antecipa a solução que Husserl procura garantir em sua investigação, dado que coloca em jogo o sentido da intersubjetividade transcendental, sendo esta, portanto, o pressuposto necessário ao estabelecimento da objetividade e realidade de um mundo compartilhado por todos, a partir da perspectiva transcendental. O próprio conteúdo noemático do fenômeno “mundo” é que demanda o tratamento da temática relativa à intersubjetividade. (2) Em relação estreita com este primeiro ponto, está o segundo, o da necessidade metodológica da etapa egológico-solipsista para a fenomenologia. Se a condição social do *ego* é reduzida a correlato noemático dos atos intencionais da consciência, assim como o restante do mundo, é óbvio que o que está aí presente, enquanto puro fenômeno, é a condição intersubjetiva de um mundo compartilhado por *homens*. No entanto, o que interessa a Husserl explorar é a empatia *a partir do ponto de vista do ego transcendental que medita e se reconhece como tal*. Seria possível atribuir tal sentido aos outros *egos*, antes mesmo de qualquer clarificação do que é ser um *ego* transcendental, de suas estruturas funcionais essenciais? O que é necessário, metodologicamente, é a exposição do *ego* a si mesmo, numa primeira etapa do estágio puramente descritivo da fenomenologia, a fim de que as questões relativas à possibilidade de uma intersubjetividade transcendental possam ser abordadas da forma correta.

A objeção do solipsismo, bem como o expediente metodológico da redução à esfera de propriedade (a “ficção solipsista”), portanto, não emergem de uma intromissão de conceitos mundanos dentro do campo da experiência transcendental, mas, antes, a partir do próprio horizonte interno ao questionamento fenomenológico, a partir de seu conteúdo ôntico-noemático e das questões que este suscita. Deste modo, a objeção do solipsismo é colocada com o único sentido possível que ela pode ter dentro do quadro

estabelecido pela fenomenologia transcendental: o de um solipsismo transcendental, relativo aos outros enquanto outros *egos* transcendentais.

A tese aqui defendida é a de que os motivos que conduzem à problematização da intersubjetividade transcendental não são o resultado de uma nova intromissão do ceticismo presente na atitude natural. A questão toda gira em torno do status transcendental do *alter ego*, não de sua condição como homem, como sujeito mundanamente e socialmente localizado. No entanto, San Martín parece estar consciente de que este é o problema de Husserl, pois destaca que a redução do soma próprio e do soma do outro a mero correlato noemático conduz a um problema: a descoberta de uma noese transcendental – tanto a própria, quanto a alheia (SAN MARTÍN, 1993, p. 252).

Sob essa perspectiva, realmente, a abordagem husserliana do tema da intersubjetividade transcendental ainda parece trazer à tona uma irrupção de questionamentos permeados de matizes cético-naturalistas. Se o outro está, desde sempre, presente no entorno mundano no qual o sujeito está inserido; e se, com a redução, esse mesmo sujeito se descobre, pela primeira vez, como *ego* transcendental, por que o outro não deveria ser assumido a partir da mesma perspectiva? Ou seja, por que o *alter ego* não é, desde o início, posto como outro *ego* transcendental?

O ponto problemático parece ser a identificação direta, sugerida por San Martín, entre o fenômeno “outro homem” e outro *ego* transcendental. No entanto, o problema de Husserl é ainda anterior: se o filósofo não coloca os outros *egos* transcendentais em cena, logo no início das investigações fenomenológicas, é porque, justamente, considera problemática essa passagem direta de um sentido da intersubjetividade a outro. Se o *ego*, dada a redução, só pode contar com aquilo que se manifesta a si mesmo de forma imanente (seu fluxo de consciência, com a infinidade de correlatos noemáticos que lhe são inerentes), e tal conteúdo é o mesmo do qual ele dispunha na atitude natural (agora, de forma indiferente a questões sobre o seu ser ou não ser), a intersubjetividade e a relação com o outro aí presentes só podem apresentar o sentido de uma relação mundana, entre homens. E o objetivo de Husserl é, justamente, clarificar como seria mesmo possível ao outro se constituir, no *ego* que medita, como outro *ego* transcendental. A questão toda não é simplesmente estabelecer a apoditicidade da experiência do outro, mas, antes, diz respeito à possibilidade de se falar do conceito de

uma outra mônada, de um *alter ego* transcendental; pois, mais uma vez se enfatiza: não é com esse sentido que ele está presente na esfera do fenômeno “mundo transcendentalmente reduzido”. A redução revela, pela primeira vez, o *ego*, o espectador desinteressado de si mesmo, como *ego* transcendental (HUSSERL, 2010, p. 84). Mas os outros surgem, então, como meros fenômenos “outros homens”, pois aquilo do qual o *ego* dispõe é o mundo tal como ele o conhece (e constitui, sem o saber) na atitude natural; conserva-se como correlato noemático o mundo visado enquanto tal (HUSSERL, 2010, p. 84). Seria lícito “saltar” de uma intersubjetividade para outra? O fato do “eu” se compreender como *ego* transcendental justifica atribuir o mesmo status aos outros?

Ao adentrar o campo da experiência transcendental, na qual o fenomenólogo deve se entregar à etapa “ingênua” da mera descrição dos eventos que se apresentam, é necessário se manter na pura intuitividade, na evidência daquilo que mostra a si mesmo numa experiência direta. De acordo com Husserl (2010, p. 83):

Isto significa que ficamos vinculados aos dados puro da reflexão transcendental, que deverão ser tomados precisamente como se dão intuitivamente, na simples evidência, e que deverão ser mantidos livres de quaisquer interpretações que lhes introduzam mais do que aquilo que é neles genuinamente visto.

Assim, seria lícita uma inferência que, como num salto, extraísse do fenômeno “outros homens” o conceito de outros *egos* transcendentais, se, efetivamente, não é com este último sentido que eles surgem logo após a colocação em andamento da *epoché*? Talvez por isso, em *Crise...*, Husserl alerte para o erro metodológico de se “saltar” diretamente para a intersubjetividade transcendental, ignorando a necessidade de se passar pelo *ego* originário que realiza a suspensão da crença ingênua no mundo da atitude natural (HUSSERL, 2012, p. 151). E, logo adiante, outra consideração sobre o tipo de elucidação almejada pela fenomenologia: “Deduzir não é explicar [...] A única explicação efetiva é tornar transcendentalmente compreensível” (HUSSERL, 2012, p. 155). A fenomenologia pretende se manter no plano da evidência, daquilo que se dá de forma direta, intuitiva. Seu método de clarificação não é um método de inferências, sejam dedutivas ou indutivas: a própria lógica, a partir da suspensão cartesiana das ciências objetivas, está fora de circuito (HUSSERL, 2010, p. 62). É um método que se mantém no terreno da pura experiência transcendental, daquilo que se dá, em si mesmo, no correlato noemático da visada intencional da consciência. Segundo Mensch (1988, p.

17), as asserções fenomenologicamente válidas são somente aquelas às quais um fenômeno imediatamente experienciado pode justificar de forma direta.

Deste modo, acredita-se que se justifica o fato de Husserl não avançar por meio de inferências para assegurar o estatuto transcendental do *alter ego*. A simples posição de uma comunidade universal de *egos* seria cair em uma armadilha dogmática (SCHNELL, 2010, p. 17). Ou, ainda, conforme o que Carr (1973, p. 21) afirma, repetindo as palavras de Husserl (2010, p. 131-32), a não possibilidade de fornecer uma descrição fenomenológica da experiência do outro – o que implica, então, a explicitação da doação de sentido originada na empatia – seria ceder ao realismo transcendental, que dogmaticamente assume a existência de uma multiplicidade de *egos*, sem apresentar um relato dos modos pelos quais esse outro é dado. Mas isso seria, então, abandonar completamente a atitude fenomenológica (CARR, 1973, p. 21).

7. Considerações finais

Husserl, na quinta meditação, assume a tarefa de lidar com a questão do solipsismo, dada a necessidade de justificação da objetividade da experiência transcendental; problema este decorrente do próprio sentido do mundo transcendentalmente reduzido, que continua portando a validade de ser “aí-para-qualquer-um”. No entanto, o problema do solipsismo se constitui como uma dificuldade legítima a partir do horizonte de questionamento fenomenológico? A atitude transcendental, alcançada pela *epoché*, não deveria ultrapassar determinados problemas notadamente inerentes à atitude natural? Logo, haveria necessidade de Husserl se deter nessa objeção e, sobretudo, utilizar o recurso metodológico da redução à esfera de propriedade que, justamente, introduz uma espécie de “ficção solipsista”?

Desde a perspectiva a partir da qual Husserl coloca a questão do solipsismo e da intersubjetividade transcendental, sobretudo a partir do tipo de experiência do *alter ego* (empatia) a qual ele está dirigindo seus esforços, espera-se haver apontado argumentos que possam sugerir um olhar segundo o qual a abordagem husserliana de tais temas não seja interpretada como uma irrupção de motivos cético-naturais no interior da esfera de investigação transcendental. Assim, a aparentemente paradoxal colocação, pelo próprio Husserl, do problema do solipsismo, problema este comumente associado às filosofias

idealistas e prontamente assumido pelo fundador da fenomenologia (RICOEUR, 2009, p. 216), pode ser entendida segundo um outro viés: não como a intromissão ou irrupção de conceitos e questões pertencentes à atitude natural, que, efetivamente, devem ser deixados para trás, uma vez que não dizem respeito ao âmbito dos puros fenômenos reduzidos; mas, antes, como uma exigência do próprio rigor metodológico da fenomenologia e do teor ôntico-noemático encontrado pelo espectador desinteressado de si mesmo que, com a *epoché*, descobre-se como *ego* transcendental constituinte do ser e de toda validade de ser do mundo.

8. Referências

- CARR, D. The “Fifth meditation” and Husserl’s cartesianism. **Philosophy and phenomenological research**, Rhode Island, v. 34, n. 1, p. 14-35, set. 1973. Disponível em: < <http://philpapers.org/rec/CARTFM>>. Acesso em: 09 out. 2012.
- FINK, E. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. In: ELVETON, R. O. (ed.), **The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings**. Chicago: Quadrangle Books, 1970, 74-147.
- HUSSERL, E. **Philosophie première II: Théorie de la réduction phénoménologique**. Traduit par A. L. Kelkel. Paris: PUF, 1972.
- _____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- _____. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Tradução de P. M. S. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- _____. **A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental**. Tradução de D. F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- MENSCH, J. R. **Intersubjectivity and transcendental idealism**. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.
- RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de E. F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SAN MARTÍN, J. El solipsismo em la filosofía de Husserl. **Endoxa: Series Filosóficas**, Madrid, n. 1, p. 239-258, 1993.
- SCHNELL, A. Intersubjectivity in Husserl’s work. **META: Res. in Herm., Phen. And Pract. Philosophy**, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 9-32, 2010. Disponível em: <http://www.metajournal.org//articles_pdf/09-23-schnell-meta3-tehno.pdf>. Acesso em: 13 out. 2012.

SMITH, A.. D. **Routledge Philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations**. New York: Routledge, 2003.

ZAHAVI, D. Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy. **Journal of the British Society for Phenomenology**, [s.l.], vol. 27, n. 3, p. 228-245, 1996. Disponível em: < <http://philpapers.org/rec/ZAHHIT>>. Acesso em 07 out. 2012.

_____. **Husserl's phenomenology**. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.