



# REVISTA GUAIRACÁ DE FILOSOFIA

## HUSSERL: DA SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL AO PROBLEMA DO SOLIPSISMO TEÓRICO

ARTUR RICARDO DE AGUIAR WEIDMANN<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo geral deste trabalho consiste em examinar o percurso metodológico adotado por Edmund Husserl para aceder à subjetividade transcendental em sua tentativa de estabelecer a filosofia como uma ciência de fundamentos. A metodologia utilizada articulou tópicos específicos em uma reconstrução sistemática de conceitos fundamentais do texto husserliano com base na obra *Meditações Cartesianas* e o auxílio de bibliografia especializada. Em um primeiro momento fez-se um exame e explicitação do ponto de partida cartesiano adotado por Husserl tendo em vista a sua intenção de buscar um fundamento indubitável para proceder metodologicamente até a noção de *ego* transcendental como princípio fundante de toda objetividade possível, e, portanto, um fundamento sólido para estabelecer uma crítica geral a todo saber vigente tendo como elemento fundante o sujeito cognoscente. Dessa forma, surge o seguinte problema: a ciência fenomenológica, por estar fundada na subjetividade pura, que por sua vez é autofundante e fundamento de si, não incorreria em um solipsismo teórico? A hipótese com a qual iremos trabalhar é a de que a via fenomenológica solipsista revela a falta de sentido a que seria reduzida uma experiência que não fosse a “minha”, a do sujeito cognoscente, sujeito dos limites e possibilidades do conhecimento. Portanto, esse recurso metodológico parece ser exercido no intuito

---

1. Instituto Sapientia de Filosofia. E-mail: arturweidmann@gmail.com

de revelar, prioritariamente, o entrelaçamento da vida intencional ao invés de simplesmente aniquilá-lo.

**PALAVRAS CHAVE:** Fenomenologia. Subjetividade transcendental. Intencionalidade. *Epoqué*. Solipsismo.

From Transcendental Subjectivity to the Problem of Theoretical Solipsism.

**ABSTRACT:** The purpose of this paper consists in an examination of the methodological way adopted by Edmund Husserl to obtain the transcendental subjectivity, in his try to find the philosophy as a foundational science. The methodology articulated some historical topics in a systematic reconstruction of basic concepts of husserlian text, based on the work *Cartesian Meditations and* using the help of specific literature about the matter. At first moment he made an examination and an explanation about the Cartesian start point adopted by Husserl in his intention to obtain a result an undoubted basis to proceed methodologically until the notion of transcendental ego as the main principle to all possible objectivity and, therefore, a solid argument to establish general critics about all effective knowledge based on the knowledge subject. This way, emerges a philosophical problem: wouldn't the phenomenological science, for being established on the pure subjectivity, that for its turn is self-based and sel-fundamented, incur in a theoretical solipsism? The hypothesis on which the paper is developed on is that the phenomenological solipsist way reveals the lack of sense to which would be reduced an experience that wouldn't be "mine", the one of subject of knowledge, subject of limits and possibilities of knowledge. Thus, this methodological way adopted by Husserl seems to be used with the intention to reveal the enlacing of intentional life, and not simply annihilate it.

**KEYWORDS:** Phenomenology. Transcendental subjectivity. Intentionality. *Epoqué*. Solipsism.

## AS MEDITAÇÕES DE DESCARTES COMO PROTÓTIPO DO FILOSOFAR HUSSERLIANO

Husserl, em suas *Meditações Cartesianas*, apresenta a ciência fenomenológica como uma espécie de "neocartesianismo" <sup>2</sup>, visto que toma emprestado de Descartes duas motivações metodológicas especiais, e que posteriormente serão reelaboradas. 2. "Definida por seu fundador, no começo dos anos 1930, nas *Meditações cartesianas*, como um "neocartesianismo", a disciplina fenomenológica toma do instaurador de nossa modernidade filosófica dois grandes motivos metódicos, os quais renovará profundamente: a realização de uma crítica geral de tudo quanto parece se impor a

ao seu modo. Podemos apontar primeiramente a ideia de uma crítica geral a todo saber vigente e a ideia de uma reforma total das ciências, tendo como elemento fundante o sujeito cognoscente. Assim como Descartes em seu tempo, Husserl (2001), no início do século XX, constata uma espécie de falta de unidade científica e obscuridade em relação aos fundamentos que moviam as ciências, situação essa que Husserl coloca como análoga à que Descartes viveu em seu tempo e que o motiva em sua busca por um recomeço radical na fundação das ciências, as quais deverão estabelecer sua cientificidade, não mais em um plano cosmológico ou divino, mas na subjetividade conhecedora em sua esfera de imanência.

Ao modo de Descartes, no que diz respeito ao voltar-se sobre o eu meditante, Husserl inaugura em suas *Meditações Cartesianas* um itinerário metodológico que visa dar conta de toda atividade científica a partir de um fundamento de caráter rigoroso e apodítico. Assim, no rastro de Descartes (1987), procurou estabelecer, a partir da subjetividade conhecedora o fundamento absoluto de todo ideal de cientificidade. De maneira semelhante à dúvida metódica cartesiana, a fenomenologia de Husserl busca a clareza e a evidência nos dados que resistiram ao processo de redução. Dessa forma, ultrapassa a contingência da experiência cotidiana com vistas à fundação de uma ciência rigorosa fundada de maneira absoluta e em princípios apodíticos. Essa esfera de fundamentação deverá ser buscada a partir daquilo que revela e possibilita o acesso às realidades e seus modos de constituição, e que possui o caráter de uma evidência apodítica dada a partir de um domínio originário do ato de conhecer. O caminho que conduz a esse domínio originário se dá graças à caracterização da consciência como intencionalidade, pois é esta que em sua atividade confere sentido e valor aos objetos e que torna possível reduzir o mundo a um aparecer de fenômenos, e assim descrevê-lo a partir de sua atividade constituinte.

Tal domínio corresponde à subjetividade transcendental que, a partir dos atos de consciência, confere sentido aos fenômenos, atividade essa descrita por Husserl (2001) como o fundamento que servirá de ponto de partida para qualquer ciência ou conhecimento pretendido. No entanto, esse domínio original somente poderá ser alcançado se suspendermos o sujeito da vida imerso na contingência, pois dessa forma poderemos acessar o eu puro na sua atividade transcendental de determinação de todo fenômeno. Esse sujeito será aquele que agrega e determina o sentido das realidades como o núcleo essencial de toda experiência possível; será, portanto, um eu transcendental que revelado pela *epoché* torna-se o verdadeiro núcleo essencial almejado no itinerário metodológico de inspiração cartesiana.

Husserl irá demonstrar, de maneira progressiva, as implicações teóricas da adoção de um ponto de partida como o eu em sua esfera de constituição transcendental, de modo que possa conduzir de forma segura os processos que nós de maneira demasiado evidente, a saber, dos preconceitos; a ideia de uma reforma de todos os saberes pela descoberta de seu fundamento único no sujeito seguro de si mesmo” (DEPRAZ, 2007, p. 11).

regem o alcance de um possível conhecimento de caráter rigoroso, essencial e necessário. Sendo assim, compartilha com Descartes (1987) a ideia de uma busca por uma ciência de caráter universal, baseada em um fundamento absoluto. Por essa via cartesiana, o objeto de investigação da fenomenologia husserliana será o *Eu* na pureza de sua atividade conhecedora. Trata-se de investigar o modo como se dá a manifestação e constituição do sentido enraizada nesta esfera de atividade que lhe é própria.

A ideia que guiou Descartes na elaboração de suas *Meditações* (1987) foi a de uma reforma radical da filosofia para poder estabelecê-la como uma ciência realizada a partir de fundamentos absolutos, significando, para ele, uma reforma paralela das demais ciências, visto que estas são ramificações de uma ciência universal, a Filosofia. Portanto, somente poderão chegar ao *status* de ciência se de fato estiverem em uma ligação coerente e sistemática com a ciência filosófica. Dessa maneira justifica a necessidade de uma reedificação do conhecimento no que diz respeito à ideia de filosofia, pois esta é para ele uma unidade universal das ciências que se estabelece sobre um fundamento de caráter absoluto. Assim, para Descartes (1987), a ideia de reforma do edifício do conhecimento se dá em um exercício filosófico realizado a partir do próprio sujeito cognoscente. Esse exercício consiste em voltar-se para si mesmo desconsiderando as ciências vigentes no intuito de reconstruí-las. No entanto, é preciso estabelecer um método de investigação que possa conduzir com segurança aos fundamentos absolutos de uma ciência filosófica.

Partindo do método da dúvida cartesiano, Husserl propõe um sentido mais profundo da ideia de voltar-se para o eu meditante: o exercício filosófico do “voltar-se para o *eu* das *cogitationes puras*” (HUSSERL, 2001, § 1, p. 21). No método da dúvida, encontrado em Descartes, o que se busca alcançar em primeira mão é um conhecimento absoluto, excluindo a admissão de qualquer saber que esteja em possibilidade de ser colocado sob questionamento. Trata-se, portanto, de uma abordagem negativa, que visa a partir da exclusão de dados da experiência e do pensamento que eram até então admitidos como seguros e verdadeiros, alcançar um “conjunto de dados absolutamente evidentes” (HUSSERL, 2001, § 1, p. 21). A primeira instância que deverá sucumbir ao método da dúvida será a experiência do mundo e, portanto, o mundo da experiência deverá ser colocado fora de circuito. O que deverá restar então como evidência de caráter absoluto? Apenas o eu meditante, o qual não poderá ser suprimido pela existência ou não do mundo. Dessa forma, o eu, assim reduzido, poderá dar início a sua busca por evidências apodíticas em uma espécie de filosofar solipsista. Então, partindo de si mesmo e de sua interioridade, poderá almejar uma objetividade possível, ou seja, partir dos próprios princípios imanentes ao *ego*.

Husserl (2001) denuncia as ciências de sua época como um conjunto desordenado em que não há mais a ideia de uma unidade na ciência no que diz respeito aos seus próprios problemas, objetivos e fundamentos. No caso da filosofia, a fé que havia no início da modernidade de estabelecer uma filosofia e ciência autônomas já não é mais uma fé autêntica. Ao invés disso, afirma que há somente um embate de exposições e falsas críticas, assim como também uma colaboração mútua simplesmente aparente, o que pode ser observado nos congressos, onde “os filósofos encontram-se, mas não as filosofias” (HUSSERL, 2001, § 2, p. 23). O que para Husserl significa a ausência de um lugar espiritual comum no qual as “filosofias” possam encontrar-se e promoverem a sua atividade. Por tal razão, procura estabelecer a partir das *Meditações* (1987) o modelo de reflexão filosófica que poderá conduzir a uma espécie de libertação da filosofia de seus preconceitos e falta de fundamentos sólidos, para assim fundá-la como uma ciência autônoma, realizada a partir de evidências e justificativas derivadas do próprio sujeito cognoscente. Em outras palavras, o que Husserl propõe é que se refaça o caminho cartesiano no sentido de um retorno ao *ego cogito* e restabelecer os predicados que decorrem desse para se buscar um ponto de partida que sirva para desenvolver o projeto inicial da fenomenologia transcendental: o de buscar e fundar-se como uma ciência de fundamentos.

Na busca por um ponto de partida, Husserl exclui a validade de qualquer ideia de ciência normativa prévia, justificando que esta medida será a orientação que poderá nos guiar de forma precisa e concreta em tal tarefa. No entanto, isso significa que é preciso tomar emprestado somente a ideia geral de cientificidade das ciências vigentes, o que fornecerá para as suas meditações uma “hipótese provisória, a título de ensaio, para guiar-nos nas meditações, e [...] avaliar em que medida ela é possível e realizável” (HUSSERL, 2001, § 3, p. 26). Em outras palavras, tomar emprestada a ideia que guia as ciências: seu intuito de tender à universalidade, a mesma ideia cartesiana de uma ciência universal justificada e fundamentada rigorosamente no conceito de evidência.

De acordo com Husserl, o conceito de evidência possibilita “a experiência de um ser e de sua maneira de ser;” (HUSSERL, 2001, § 5, p. 29), ou seja, na evidência, o objeto visado é dado em pessoa, se presentifica diante daquele que o visa. Trata-se de um sentido que pode ser vivido na amplitude diversa de toda a experiência, seja ela de qualquer natureza. Sob esse aspecto, encontra-se a ideia de ciência, com a qual irá buscar o sentido de uma verdade pura a partir de uma possibilidade objetiva de busca em uma evidência mais ou menos perfeita: a orientação em direção à perfectibilidade de seu preenchimento significativa. Por isso, na busca de uma ciência de fundamentos é preciso estabelecer uma ordem de evidências primeiras sob as quais as demais irão poder apoiar-se para que haja uma coerente justificação absoluta. Essas evidências primeiras estão fundadas “na natureza das próprias

coisas” (HUSSERL, 2001, § 5, p. 30). Aqui o conceito de evidência é apresentado por Husserl como um primeiro princípio metodológico que deve ser adotado, se quisermos alcançar uma ciência de rigor.

Assumindo como filósofo meu ponto de partida, volto-me para o objetivo presumido de uma ciência verdadeira. Em consequência, não poderia evidentemente nem emitir e nem admitir como válido *nenhum julgamento, se não obtenho a partir da evidência*, ou seja, em experiências em que as “coisas” e os “fatos” em questão me são apresentados “em si” (HUSSERL, 2001, §5, p. 31).

Mesmo servindo-se do princípio de evidência como guia para alcançar uma ciência de fundamentos, é preciso, conforme a própria ideia da investigação husserliana, investigar quais serão as verdades primeiras que irão servir de base para a edificação de tão almejada ciência universal. É preciso, então, buscar uma evidência de caráter apodítico.

De acordo com Husserl, toda experiência está permeada por imperfeições, ou seja, está repleta de intenções não preenchidas ou incompletas. O preenchimento intencional dessas experiências inadequadas somente é possível em uma série de experiências concordantes que se dão na forma de sínteses significantes, as quais progressivamente preenchem e possibilitam a confirmação da experiência, ideia de perfeição denominada por Husserl de “*evidência adequada*” (HUSSERL, 2001, § 6, p. 33). Além da ideia de uma perfectibilidade das intenções, Husserl atenta para outro tipo de perfeição: a apoditicidade. Trata-se de um tipo especial de perfeição da evidência, a partir da qual se atribui todos os princípios por possuir uma indubitabilidade absoluta. Essa evidência apodítica é caracterizada como uma certeza que “exclui toda dúvida imaginável como desprovida de sentido” (HUSSERL, 2001, § 6, p. 33). Portanto, uma evidência na qual a determinação do ser experimentado é captado “ele mesmo” com a certeza absoluta de sua existência, que, uma vez confirmada, exclui a possibilidade de qualquer dúvida.

Em um segundo momento, em sua busca por uma *evidência apodítica*, Husserl coloca a existência do mundo como uma evidência de caráter dubitável, ou seja, a anterioridade da experiência do mundo não garante a sua apoditicidade. Sendo assim, a existência do mundo e a sua evidência dada a partir da experiência sensível natural deverão ser abandonadas. Se o que se busca é uma ciência fundada em princípios absolutamente indubitáveis, a evidência do mundo deverá ser colocada em dúvida e, ao mesmo tempo, sofrer um trabalho crítico que nos forneça o seu alcance. Portanto, a experiência natural do mundo deverá ser colocada fora de circuito.

Assim como procedeu Descartes (1987), Husserl (2001) propõe que nos voltemos para o *ego cogito*, domínio no qual deverá estar fundada a ideia de uma

possível filosofia radical. Isto, pois, para Husserl, o *ego cogito* é a única região de ser que possui a característica de uma evidência de caráter apodítico. Trata-se, portanto, de uma mudança de atitude: a passagem de uma orientação natural para uma atitude filosófica com vistas à subjetividade transcendental.

## ORIENTAÇÃO NATURAL E TESE NATURAL DO MUNDO

Dando continuidade a sua reflexão radical na busca por uma ciência fundada em evidências apodíticas, Husserl (2001) propõe que coloquemos o mundo e as ciências existentes fora de circuito, de maneira que o mundo, apesar de continuar existindo, possua apenas uma mera pretensão de existência enquanto fenômeno, o que seria válido inclusive para os outros eus, na medida em que estes participam do mesmo mundo circundante que “eu”. Em outras palavras, significa colocar o mundo e a natureza dos corpos não mais como existentes efetivos dispostos no mundo para “mim”, mas colocar o mundo e sua existência somente como “*fenômeno de existência*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 36) para posteriormente submetê-lo à uma crítica reflexiva. Na segunda sessão de suas *Idéias*<sup>3</sup>, Husserl apresenta o problema da tese da orientação natural e seu posterior abandono com vistas a uma atitude fenomenológica, o que está contido nas *Meditações* de maneira simplificada e, por isso, merece uma explicitação mais detalhada.

Nessa segunda sessão das *Idéias*, Husserl (2006), efetua um movimento reflexivo que parte do sujeito que medita em sua orientação natural. Nesta orientação, o sujeito percebe o mundo como uma totalidade unitária de tudo o que se encontra no espaço e no tempo. O mundo é dado em uma intuição imediata ao modo de uma disponibilidade. Este estar disponível significa que não somente a corporeidade material, os seres anímicos e o mundo da prática e suas valorações estão “à disposição”, estão em uma relação de independência com sujeito, não importando se ele esteja voltado ou não para essas esferas de domínio. O mundo está disposto como uma efetividade no campo intuitivo do sujeito que o experimenta ao modo de um horizonte de significação mais ou menos determinado. Dessa forma, a subjetividade está referida a um mundo que, mesmo que seu conteúdo seja variável, é um único e mesmo mundo que a circunda, ou seja, é membro participante desse mundo de coisas disponíveis.

Todos os atos de consciência possíveis sejam eles atos teóricos, afetivos ou volitivos, em sua espontaneidade, estão referidos ao mundo no qual o sujeito se encontra e que ao mesmo tempo o circunda. Estes atos de consciência, em sua relação

3 HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. brasileira Márcio Suzuki Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

com o mundo como imediatamente disponível, são denominados por Husserl pela expressão cartesiana *cogito*. No entanto, enquanto imerso na vida natural, o *cogito* se coloca como irrefletido, ou seja, ele ainda não é objeto de investigação fenomenológica, pois se trata de uma orientação que antecede toda teoria. Estar em “orientação natural”, para Husserl<sup>4</sup>, é aceitar o mundo como estando aí sempre à disposição, aceitando-o do modo como este se apresenta na experiência imediata daquele que o experimenta.

De uma maneira simplificada, a atitude ou orientação natural se caracteriza como um estado pré-filosófico no qual a realidade exterior é dada como pronta: uma esfera de sentido pouco refletida que constitui a base que poderá dar início a toda reflexão filosófica por ser uma postura em que nos encontramos originalmente<sup>5</sup>. De acordo com Husserl, a consciência na atitude natural encontra-se em um estado de ingenuidade<sup>6</sup> filosófica no qual vê e se posiciona diante dos objetos e do mundo como sendo reais e exteriores. Nesse ver cativo do mundo, o sujeito posiciona-se diante da objetividade do mundo como algo pronto em uma espécie de atitude passiva ou irrefletida.

Na atitude natural, a subjetividade encontra-se em um mundo que é colocado como algo pré-determinado, pronto. Nesse mundo dado, a subjetividade o absorve e é absorvida por ele, caracterizando-se como situada em um contexto de sentidos pouco refletidos. Entenda-se, aqui, “atitude” em um sentido de “estar encaixado”, e “natural” como algo espontâneo, irrefletido. Nessa atitude, o mundo é tomado como um existente em si, e somente o mundo natural possui o valor de uma existência efetiva. A vida, nesses termos, se daria somente no mundo e para o mundo - a consciência encontrando-se presa nessa crença em relação à realidade.

Na orientação natural, não se reconhece nenhuma outra dimensão de realidade que não seja a da própria natureza exterior - vista como uma totalidade unitária daquilo que se encontra no espaço e no tempo -, o que seria válido, inclusive, para a dimensão humana do espírito. Dessa maneira, o mundo dado seria o móvel de toda a dimensão unitária de sentido da objetividade e das relações dos sujeitos para com este. De maneira a aceder ao nível verdadeiramente filosófico, Husserl propõe, a partir de um ato da vontade, o posicionamento do sujeito em uma “atitude

---

4. “Eu encontro a “efetividade”, como a palavra já diz, *estando aí*, e *a aceito tal como se dá para mim, também como estando aí*. Toda dúvida e rejeição envolvendo dados do mundo natural não modifica em nada *a tese geral da orientação natural*.” (HUSSERL, 2006, p. 77).

5. “A atitude natural é o foco que temos quando estamos imersos e, nossa postura original, orientada para o mundo, quando intencionamos coisas, situações, fatos e quaisquer outros tipos de objetos. A atitude natural é, podemos dizer, a perspectiva padrão, aquela da qual partimos, aquela que estamos originalmente.” (SOKOLOWSKI, 2004, p. 51)

6. “A atitude natural é muito menos caracterizada pelo realismo do que pela *ingenuidade* desse realismo, pelo facto do espírito se encontrar sempre aí perante o objecto já feito, sem se interrogar sobre o sentido da sua objectividade, isto é, sem a apreender na evidência que ela se constitui.” (LÉVINAS, 1998 p. 47)

fenomenológica” - uma atitude metodológica que resguardaria a constituição do sentido do mundo e das relações do sujeito para com este.

Portanto, é necessário proceder suspendendo a crença no mundo enquanto realidade de significados prontos através da *epoqué*, de modo a dar início ao trabalho de crítica do conhecimento. Pela via da *epoqué*, irá se suspender a crença no mundo natural para o qual estamos espontaneamente orientados, colocando assim a realidade como um fenômeno de existência, na qual o foco passa a ser voltado para a constituição dos objetos em geral, constituídos a partir da experiência dos atos de consciência a nível intencional.

## ATITUDE FENOMENOLÓGICA E EPOQUÉ

Com o intuito de dar continuidade ao objetivo inicial de estabelecer uma ciência universal baseada em fundamentos absolutos, Husserl visa romper com a tese da orientação natural com vistas a uma atitude fenomenológica ou transcendental<sup>7</sup>. Em tal atitude, a existência do mundo é colocada fora de circuito, passando a ter somente uma mera “*pretensão de existência*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 36), ou seja, a totalidade do mundo em suas diferentes formas passa a ser visada apenas como “*fenômeno de existência*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 36). Trata-se de um ato livre do sujeito que consiste em se abster da crença natural da realidade empírica, de modo que esta tenha sua validade suspensa. Essa realidade espontaneamente dada continua permanecendo disponível, no entanto modificada por tal atitude fenomenológica é possível acessá-la ao modo de uma reflexão filosófica, capaz de dar conta de seus conteúdos intencionais. Significa que não iremos mais tomar como válida a crença dada a partir dos atos efetuados na orientação natural, ou seja, todos os atos e fenômenos antes visados a partir da atitude natural irão perder sua validade e passarão a ser vistos como “*simples fenômenos*” (HUSSERL, 2001, § 8, p. 38).

Em sua ruptura com a tese da orientação natural, Husserl procede se abstendo da crença existencial do mundo empírico e sua validade. Essa inibição de qualquer crença ou presunção em relação à objetividade do mundo é designada como *epoqué* fenomenológica, a qual consiste em colocar o mundo objetivo “entre parênteses”. Não consiste propriamente em excluir o mundo, mas simplesmente tirá-lo de circuito de modo que o que reste sejam os puros vividos de consciência do sujeito cognoscente e seus objetos intencionais, quer dizer, os fenômenos de consciência em seu caráter mais geral e universal. Esta *epoqué* se constitui como resultado do ato voluntário de superação e saída da atitude natural. Trata-se,

7. “A *epoqué* tem como primeira tarefa o ataque à “tese natural” – atitude natural, posição de uma subjetividade que vive um determinado mundo, absorve-o e é absorvido por ele, que habita um contexto cultural de horizontes pouco refletidos”. (PELIZZOLI, 1994, p. 18)

portanto, de uma espécie de inibição metodológica<sup>8</sup> da crença natural do mundo, possibilitando a análise de toda experiência a partir do eu, o qual constitui o mundo a partir de seus diferentes atos de consciência e suas *cogitationes*.

Pode-se dizer assim que a *epoché* é o método universal pelo qual me percebo como *eu puro*, com a vida de consciência que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim. Tudo o que é “mundo”, todo ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim. (HUSSERL, 2001, § 8, p. 38)

A *epoché* fenomenológica coloca o mundo como um aparecer de fenômenos. Por essa via, a descrição e a análise dos objetos se dará pelo modo como se apresentam na e para a consciência e no modo como adquirem sua significação. O resultado da *epoché* nos conduz ao horizonte dos puros vividos de consciência. Isso se aplica, pois para Husserl (2001) não é possível pensarmos um mundo que não seja aquele constituído pelo sujeito e que extraia deste a sua validade. Tal atitude consiste em uma suspensão de todos os nossos juízos de valor acerca dos fenômenos, de maneira que nos reste somente aquilo que se apresenta à consciência como evidência de caráter essencial e necessário. Portanto, nesse horizonte irá residir o interesse maior da investigação fenomenológica: resgatar a dimensão de constituição de sentido dos fenômenos antes irrefletida na atitude natural. O que Husserl (2001) propõe é que deixemos de lado as determinações mundanas, desprovendo-as de seu uso filosófico, e que nos voltemos para o horizonte de sentidos dado pelos fenômenos. Desse modo, se poderia salvaguardar a dimensão eidética, a qual carrega em si a esfera de sentido dos fenômenos que se apresentam no fluxo da consciência intencional. Trata-se de dirigir o olhar para a vida em si da consciência que é consciência do mundo na pureza de suas *cogitationes*. Portanto, colocar-se como um *ego* em sua pureza visando o mundo como seu correlato intencional.

Uma vez exercida a *epoché*, a realidade passa a ser vista como “fenômeno de existência”, de modo que a experiência que tenho do mundo como um conjunto de dados exteriores disponíveis perde sua relevância. Assim, o que passa a ter importância primordial será a experiência que se tem dos objetos e do mundo a partir das vivências intencionais e no modo como estes são constituídos desde a consciência. A *epoché* pode ser vista como uma via negativa que nos afasta de toda posição original de imersão da realidade como simples disponibilidade de objetos prontamente constituídos, para posteriormente nos expor diante da pura vida de consciência e seus objetos intencionais. Trata-se de uma situação na qual é possível remontar à constituição do sentido das realidades que se dão para o sujeito da experiência, visto que, pela via da *epoché*, a consciência é orientada para si mesma e, 8. Cf. Van Breda (1968) em sua exposição contida na publicação *Husserl: cahiers du Royaumont*, na qual afirma que “para Husserl la reducción (*epoché*) es el procedimiento que permite acceder al nivel verdaderamente filosófico”.

portanto, à possibilidade de acesso ao eu puro que vivencia e que aglutina o sentido aos fenômenos.

A *epoché* nos permite acessar a esfera primordial do *ego cogito*. O resultado desse esforço será um eu residual que sendo “puro” possui caráter apodítico, pois está acima da contingência das relações mundanas dadas na orientação natural. Esse eu puro resultado da redução, se trata do sujeito da experiência que processa e aglutina o fluxo das vivências intencionais que o constituem. Com esse eu puro residual abre-se o campo de análise da experiência na esfera transcendental de modo que estas experiências serão sempre experiências internas de um eu evidente a si mesmo e que instaura a objetividade. Assim, com a *epoché* e a revelação do eu puro em sua instauração da realidade a partir da esfera transcendental, é possível pensarmos a relação entre transcendência e imanência, possibilitando dessa forma desvelar o modo pelo qual o “em si” passa a ter sua validade objetiva como sendo “para mim”.

Com a redução fenomenológica, é colocado fora de circuito tudo aquilo que possa transcender ao *cogito*, de modo a conduzir toda possibilidade de conhecimento à evidência no *ego*. Trata-se de um esforço espiritual através do qual a tese da orientação natural é colocada fora de circuito para que se possa investigar a origem de seu sentido no próprio pensamento que o constituiu. Trata-se de reportar-se à esfera de convergência entre o sentido de uma realidade da qual o sujeito constitui e é constituído, e o alcance de suas possibilidades de conhecimento. Portanto, voltar-se para as primeiras evidências que resistem a toda contingência e que nos conduzem ao ser imanente, reavendo a esfera de sentido de um mundo que é constituído através dos diversos atos de uma consciência que opera a nível transcendental, “um mundo constituído por um pensamento: uma síntese dos noemas da noese, deixando aparecer as evidências de que ele tira a sua origem e de que é produto sintético” (LÉVINAS, 1998, p. 49) .

O eu puro, surgido como resultado do “pôr entre parênteses” o mundo objetivo pela via da *epoché*, em última análise, é o sujeito que dá sentido aos fenômenos a partir de suas vivências intencionais. Ele é um agente da verdade capaz de responder sobre seus diferentes atos teóricos e práticos<sup>9</sup>. Nas palavras de Depraz: “Eu me ponho a mim mesmo em suspenso enquanto ego natural absorvido no mundo, eu crio a ficção de minha própria aniquilação, para renascer, inderme, enquanto ego transcendental” (2007, p. 40). Através desse pôr “entre parênteses”, é

9. “O ego não é uma coisa separada, mas o homem como capaz de viver um tipo de vida racional. É a entidade que pode dizer “eu” e assumir a responsabilidade pelo que é dito. Além do mais, o ego transcendental não é apenas o agente da ciência; não é apenas “intelecto” fazendo inferência e construindo hipóteses; não é meramente uma máquina calculadora. Além de ser o agente da ciência, o ego transcendental é também o agente da verdade na conduta humana, em que as ações são livres e responsáveis porque são a consequência de uma avaliação inteligente [...]” (SOKOLOWSKI, 2004, p. 132).

possível à consciência reduzir-se a este eu puro que é evidente a si e por si mesmo como o meditante primeiro.

Através da efetivação da *epoché*, o mundo como realidade factual é colocado fora de circuito; no entanto, essa via negativa tem como objetivo salvaguardar o “mundo como eidos” (HUSSERL, 2006, §33, p. 83) conquistando de uma autêntica região de ser. Trata-se da região de ser dos puros vividos de consciência e seus correlatos intencionais considerados a partir de um eu puro. Trata-se, sobretudo, de dirigir nossa atenção para aquilo que se encontra na consciência em sua própria atividade imanente, dado que esta não sofre nenhuma alteração com a suspensão da tese geral da orientação natural, já que possui um ser próprio, que, por sua vez, é passível de análise graças ao seu caráter intencional.

## A CONSCIÊNCIA INTENCIONAL

A partir do conceito de intencionalidade, herdado da Filosofia Escolástica através de Franz Brentano, Husserl propõe uma modificação de tal conceito, conduzindo-o para uma esfera de investigação focada em aspectos cognoscitivos, como escreve em *A idéia da fenomenologia*<sup>10</sup>: “As vivências cognitivas – e isto pertence à essência - têm uma intentio, visam (meinen) algo, referem-se, de um ou outro modo, a uma objectualidade; mesmo se a objectualidade lhes não pertence.” (HUSSERL, 1990, p. 83, [55]). A mesma posição pode ser vista em *Idéias I*, em que afirma que “por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de “ser consciência de algo” (HUSSERL, 2006, §84, p. 190). Nos comentários de Lévinas, isso:

[...] resume a teoria husserliana da vida espiritual: toda a percepção é percepção de um apreendido, todo juízo é um juízo de um estado de coisas julgado, todo desejo é desejo de um desejado. Não é uma correlação de palavras, mas uma *descrição* de fenómenos. Em todos os níveis da vida espiritual – seja no estado da sensação ou do pensamento matemático -, o pensamento é *desígnio* e intenção (LÉVINAS, 1998, p.28-29).

Graças a esta peculiaridade essencial da consciência enquanto intencionalidade é possível pensarmos a fenomenologia como um método de análise das intenções que surgem no fluxo ininterrupto das vivências. Trata-se em última instância, de uma filosofia que busca pelo sentido dos atos designativos da consciência intencional. A efetivação da *epoché*, simplesmente exclui a crença ingênua na existência indubitável do mundo com seus objetos disponíveis, o que não exclui a relação que o sujeito tem para com este. No entanto, o que ocorre é uma mudança no modo como se opera essa relação. A adoção de uma atitude fenomenológica pela via da *epoché* coloca o mundo como algo que se apresenta para o sujeito como

10. HUSSERL, E. *A idéia da fenomenologia*. trad. portuguesa Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

sendo seu mundo, mundo que se dá no modo do “para mim”, mundo que o *ego* traz em si como sua esfera de sentido constituída e constituinte. Trata-se, portanto, de interpretar a intencionalidade como a visada que o olhar da consciência tem quando se dirige para um determinado sentido, e não interpretá-la como uma simples peculiaridade subjetiva mediadora entre exterioridade e interioridade.

A intencionalidade é posta por Husserl como uma correlação entre *cogito* e *cogitatum* na qual o objeto é tido como um índice na totalidade do fluxo de vivências nos quais é experimentado. Assim, a lei de essência da consciência é ser intencional, ou seja, de ser sempre consciência de algo, de tomada de posição, e de referência a algo que não seja ela mesma ou o próprio ato de conferir sentido. “A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma.” (HUSSERL, 2001, §14, p. 51). Assim, todo estado de consciência como sendo sempre consciência de algo é por si mesmo independente de o objeto ser concreto ou matemático, pois todo ato de consciência “põe” o objeto visado como objeto de uma intenção, ou seja, como algo assumido, uma tomada de posição diante de. Portanto, intencionalidade, entendida como a propriedade de o pensamento “conter idealmente outra coisa sem ser ele” (LÉVINAS, 1998, p. 29).

A essência do *ego* transcendental é viver em sistemas intencionais concordantes, o que significa que é ele quem vivencia de maneira contínua a relação entre *cogito* e *cogitatum*, sintetizando as vivências em sua multiplicidade de perfis e modos de aparecimento como um polo unificador, configurando assim uma espécie de síntese de identificação. No comentário de Lévinas: “A intencionalidade da consciência é o facto de, através da multiplicidade da vida espiritual, se encontrar uma identidade ideal de que essa multiplicidade mais não faz do que efectuar a síntese” (1998, p.30). Os objetos intencionais mostram-se à consciência enquanto “fenômenos” dispostos no fluxo imanente da consciência como idênticos e sujeitos ao poder sintético do *ego* transcendental. Os objetos intencionais serão sempre correlatos intencionais das diversas modalidades de atos de consciência. A intencionalidade nos permite demonstrar que todo ato de consciência se dirige para um determinado objeto visado que ele traz em si mesmo. Perceber um objeto em seu âmbito “ideal” e analisá-lo a partir de suas intenções vazias ou preenchidas é algo possível graças à adoção de uma atitude transcendental que tornou o mundo um “fenômeno de existência”. Dessa forma parece possível em Husserl romper o dualismo entre exterioridade-interioridade, incluindo intencionalmente o mundo na consciência. Trata-se, portanto, de uma “transcendência na imanência”. O objeto intencional é constituído como o resultado da atividade sintetizadora do *eu*, realizada através do fluxo de vivências intencionais que se dão no tempo. Assim, a unidade

de sentido idêntico de um determinado objeto é dada graças à apreensão de tal em uma série múltipla de modos de doação realizados em experiências concordantes.

De acordo com Husserl (2001), o próprio *eu* exerce uma atividade ou força sintetizadora devido ao seu poder intencional que implica sempre em experiência e apreensão intuitiva. Assim, o *ego* transcendental não é o substrato do qual emerge o objeto intencional, mas sim o responsável pela atividade de síntese unificadora designativa do objeto. O objeto intencional necessita dos atos de consciência para que o seu sentido possa ser dado, e, portanto, inconcebível sem a função tética exercida pelo *ego*. Conforme afirma Husserl:

[...] todo o sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz a sua existência real e efetiva, é sentido na minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante. (2001, § 47, p. 106)

Assim, o sentido do objeto intencional se constitui por meio de um processo de identificação de uma unidade de sentido dada através da multiplicidade dos modos de doação de um mesmo fenômeno. Sua identidade provém de uma síntese unificadora que comprova a sua unidade por meio de uma evidência na qual o objeto se presentifica diante da consciência.

É através da intencionalidade que o objeto pode constituir-se, não se trata somente de uma função designativa de um objeto, pois é ela que possibilita a síntese constitutiva do objeto em seus múltiplos modos de aparecer pela atividade do eu. Seu cessar somente se dá pela presença “em pessoa” do objeto em questão, ou seja, na evidência, e de acordo com Lévinas: “A relação entre objecto e sujeito não é uma simples presença de uma ao outro, mas a compreensão de um pelo outro, a intelecção; e esta intelecção é a evidência” (1998, p. 32). Uma vez esclarecida a noção husserliana de intencionalidade, e o modo de constituição do objeto intencional pela atividade do *eu*, partiremos para a determinação da subjetividade transcendental e o problema da via metodológica da redução ao solipsismo teórico.

## A SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL

Quando pensamos no problema do solipsismo transcendental no interior das *Meditações cartesianas* de Husserl, antes de qualquer excursão crítica devemos refletir sobre o ponto de partida adotado pelo autor, ou seja, sobre a evidência do *ego cogito* e o seu esforço por estabelecer a filosofia como uma ciência rigorosa e de caráter universal a partir de um fundamento que parta de uma orientação puramente racional. Para que essa tarefa alcance algum êxito, Husserl traça um

caminho de inspiração cartesiana fundado na tarefa do voltar-se para si mesmo pela via do método da dúvida de modo que possa fundar na evidência do *ego cogito* um caminho de elucidação e validação do campo transcendental da experiência. Trata-se de regressar à primeira evidência apodítica de modo a restabelecer progressivamente uma crítica do conhecimento fundada no princípio de que o *ego*, em sua esfera imanente, é aquele para o qual todo o sentido do mundo adquire sua validade. Como nos diz Husserl:

Façamos aqui, seguindo os passos de Descartes, o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental: o debruçar-se sobre o *ego cogito*, domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical (2001, § 8, p. 36).

Portanto, é o *ego* pensado como sendo a estrutura fundamental pela qual todo o sentido e objetividade possível são fundados.

Para que possamos avançar em nossa discussão e culminar no entendimento da objeção ao solipsismo contida na *IV Meditação* de Husserl, faz-se necessário a exposição da noção de *ego* transcendental. Esse *ego*, de forma simplificada, pode ser definido como aquele que se descobre como constituinte de um mundo objetivo e no qual se aglutina o fluxo de percepções da vida intencional. Realizado a partir de uma unidade de domínio de caráter transcendental, tratar-se-á, então, da explicitação de um eu puro – produto da redução fenomenológica –, sujeito do conhecimento possível. Sob esse aspecto, o problema irá residir no modo como é possível abarcar todo o sentido existencial possível para o sujeito enquanto *ego*, que uma vez reduzido pela *epoché*, resta a si mesmo, sendo somente evidente a si. Sendo assim, como será a realização de seu papel de constituição frente ao mundo objetivo e aos outros eus, já que este se encontra reduzido à sua esfera própria? A resposta encontra-se na função da fenomenologia como ciência egológica e no modo como trata tal questão como uma via metodológica necessária que tornaria possível, posteriormente, uma filosofia da intersubjetividade.

A ciência fenomenológica, antes do mais, possui o intuito de constituir um “corpo” de conhecimento descritivo acerca do mundo, tal como este se apresenta à consciência. Sob esse prisma, a fenomenologia no contexto das *Meditações Cartesianas* irá tratar da constituição do mundo objetivo e seus horizontes de sentido originário de ordem absoluta - os quais se dão na e para a consciência. Entretanto, esta consciência é precisamente ligada a um sujeito, que, por sua vez, sendo ligado a esta, constitui todo o sentido existencial a partir de suas vivências. Essas vivências são assim pertencentes a esse sujeito, ao qual estão referidos os objetos e sobre o qual adquirem sua significação. Tomando como ponto de partida este sujeito, que permanentemente encontra-se em

um processo de constituição de si e do mundo, a fenomenologia será a ciência do eu analisado em sua esfera transcendental de constituição.

A fenomenologia como uma “ciência da subjetividade” possui como objeto de investigação o *ego* transcendental que, por sua vez, é um objeto de análise que se encontra em uma relação de independência com o mundo transcendente (empírico). Esse eu que se descobre como constituinte de um mundo, que proporciona o horizonte de sentido das realidades a partir do fluxo da consciência intencional, será o objeto primeiro da ciência fenomenológica. Vejamos agora o modo como Husserl caracteriza o *ego* transcendental a partir da *IV Meditação*.

Uma vez exercida a *epoché* e a redução do mundo, torna-se manifesto um eu evidente por si e a si mesmo como aquele que identifica a ajuíza sobre o sentido dos fenômenos que se dão na corrente da consciência intencional. Assim, as estruturas do mundo tornam-se inteligíveis na medida em que se conectam ao *ego cogito* em uma unidade sistemática de coerência. O sentido provém da atitude do *ego*, que é o centro. Sua posição é dada pela necessidade de um “polo de unidade” – um ponto polarizador de toda experiência -, ou seja, a corrente da vida intencional em suas múltiplas formas necessita ser aglutinada e vivida a partir de uma unidade de domínio do campo transcendental. Sob esse aspecto, o *ego* é caracterizado como núcleo de identificação de sua própria atividade constituinte, e não somente de objetos possíveis e efetivos. Por isso, não corresponde a um polo vazio de identidade, visto que está colocado a partir de si em sua atividade sintética, necessária à conexão das vivências intencionais como sendo “suas vivências”<sup>11</sup>.

Além de ser o polo de identidade das vivências intencionais, o eu-sujeito é caracterizado como substrato de seus *habitus*<sup>12</sup>, ou seja, a capacidade de administrar a permanência dos objetos efetivos ou possíveis enquanto uma identidade que pode ser confirmada mesmo a cada instante da vida de consciência. Como afirma Husserl:

Dessa forma, o objeto constitui-se em minha atividade sintética sob a forma explícita “de objeto idêntico de suas propriedades múltiplas”; ele se constitui, portanto, como idêntico a si mesmo, determinando-se em suas propriedades múltiplas. Essa atividade, pela qual coloco e explico a existência, cria um *habitus* no meu eu, e por meio desse *habitus* o objeto em questão me pertence de forma permanente, como objeto de suas determinações. (2001, §33, p.31.)

Trata-se, sobretudo, de ser o substrato no qual se efetiva o conjunto das vivências permanentes que determinam o eu como uma estrutura permanente de correlações permanentes, o que revela o aspecto de ser o eu transcendental uma

11. Cf. MC § 32.

12. “O eu se dota de coerência por essa maneira de “reter”, de “guardar suas tomadas de posição” [...] Com efeito, é a segunda função desta noção de *habitus*, a de superar a alteridade de toda presença: o mundo é “meu” pela familiaridade: pelo contato freqüente, habitual, ele entra em minha esfera de pertença. (RICOEUR, 2009, p. 206, [188])

identidade que permanece sendo o mesmo sob a multiplicidade das sínteses constitutivas. Portanto, é a possibilidade de reconhecer-se como uma experiência evidente a si com o caráter de permanência e continuidade, uma unidade na qual estão sedimentadas as vivências intencionais. Este eu em sua pureza, com suas pertenças, *habitus* e modos, é o que Husserl compreende como subjetividade monadológica, ou seja, a estrutura da vida concreta do eu.

Este eu monádico é aquele pelo qual se determina o sentido da experiência pelo seu poder de redução e de seus modos de ser e existir constituindo as realidades. Trata-se, sobretudo do domínio no qual o “em si” dos objetos da experiência aparece como sendo “para mim”, e no qual as realidades podem permanecer como sendo “minhas” permanentemente. Assim o *ego* alcança sua função ou sentido enquanto “substrato” e polo de identidade, como aquele que ordena a corrente multiforme da vida intencional. No entanto, somente adquire sentido ao adquirir-se como *ego* monádico, contendo a totalidade da vida de consciência efetiva e potencial, pensada como constituinte de si mesma e a partir de si, como “minha” esfera de pertença. Por isso, anterior a qualquer experiência de outrem, ou de qualquer objeto, o que surge primeiramente é a consciência de ser autoconsciente na esfera daquilo que lhe é próprio: o eu para si que pensa a si, um *ego* que rege uma mônada. Portanto, a subjetividade é determinada pelo *ego cogito*, sendo ele aquele que confere sentido às realidades, aglutina o fluxo das vivências da consciência, comandando o *habitus* e as características de um eu empírico e pessoal permeado pela transcendentalidade e pela atividade contínua do fluxo da consciência intencional.

O sujeito transcendental não pode ser apreendido em si mesmo e nem tratado a maneira de um objeto qualquer, não se trata de um sujeito mundano ou psíquico, mas de um nível especial, situado num plano diferenciado destes, do mesmo modo que este eu puro não pode ser confundido como parte das vivências:

[...] de cada vivido que chega e se escoia, seu olhar se dirige ao objeto “através” de cada *cogito* atual. O raio de luz desse olhar muda a cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada *cogito* e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um eu idêntico. Toda *cogitatio*, ao menos em princípio, pode variar, vir e ir, embora caibam dúvidas se cada uma delas é algo *necessariamente* efêmero e não apenas, tal como a encontramos, *faticamente* efêmero. O eu puro, em contrapartida, parece ser algo *necessário* por princípio e, enquanto absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum*, ser tomado por parte ou momento real dos próprios vividos. (HUSSERL, 2006, §57, p. 132).

Justamente, por não se confundir com a corrente psíquica das vivências, este eu-sujeito permanece absolutamente idêntico através de todas as vivências, estando presente em cada uma delas. Há, portanto, uma identidade numérica compatível

com a pluralidade de modos de referência objetiva e esta corresponde à pluralidade das vivências nas quais o eu puro atua ou pode atuar.

O sujeito transcendental é autofundante. É no nível transcendental, o único ser absoluto em sua condição de ser sujeito como ser originariamente constituído para si mesmo, como nos diz Husserl: “O ego existe por si mesmo; ele é existente para si mesmo em uma evidência contínua e em consequência constitui continuamente a si mesmo como existente;” (2001, § 31, p. 82). E, um pouco adiante: “O ego não percebe a si mesmo como unicamente a vida que transcorre, mas também como *eu*, que vive isso ou aquilo, eu *idêntico* que vive tal ou tal *cogito*.” (HUSSERL, 2001, § 31, p. 82). Dessa forma o eu é o único que desfruta da evidência apodítica, ou seja, de uma evidência que não necessita de demonstração. As demais evidências jamais podem ser apodíticas ao modo do eu puro, porque a evidência deste é derivada de si mesmo. Como comenta Lévinas:

Ele não é apreensível enquanto ser. Nada se pode dizer de sua natureza nem das suas qualidades. Ele é uma forma de viver as intenções que se relacionam com ele de diversas maneiras. Só se pode descrever a forma como as intenções se relacionam com o eu ou, mais propriamente, dele emanam. *O eu é uma forma e uma maneira de ser e não um existente* (1998, p.52).

Este eu puro se apresenta como uma espécie de transcendência dentro da imanência, enquanto pertencendo de algum modo à corrente das vivências, não é algo passível de objetivação. No entanto, por ser um eu puro, é o limite de toda objetivação, ao mesmo tempo em que é a fonte de toda objetividade.

Na *II Meditação*, Husserl (2001, §12) nos diz que o ser do eu antecede a toda existência objetiva, e que, em certo sentido, é o fundamento e o ponto pra o qual convergem todos os conhecimentos objetivos. É conceber uma constituição do ser como sentido inteligível. Não se trata de constituir o “ser em si” das coisas, mas de aclarar o sentido que adquirem os objetos frente ao eu transcendental. O eu não constitui realmente o mundo e os entes como coisas em si, mas constitui o conjunto de sentidos que integram a experiência desse mundo e desses entes como sendo “minha” experiência.

## O PROBLEMA DA REDUÇÃO AO SOLIPSISMO

A acusação de a fenomenologia transcendental incorrer em uma filosofia puramente solipsista é compreensível, na medida em que o eu transcendental, enquanto objeto primeiro e necessário, é algo que se encontra em uma relação de independência com a existência ou não do mundo, pois, uma vez efetivada a *epoché* e o mundo reduzido ao sentido dos fenômenos de consciência, o resíduo de tal

atitude metodológica é o próprio *ego* em sua atividade sintetizadora do tecido da vida intencional. A redução ao *eu puro* em sua esfera própria, visto como o sujeito que estabelece todo o sentido que possam ter as realidades para si, corre o risco de ser mal interpretado. Ao invés de a redução à esfera do próprio ser vista como um recurso metodológico necessário para que se possa atingir uma esfera de comunhão intencional superior, poderá ser interpretada como uma espécie de claustro filosófico, de maneira que somente o mundo reduzido à esfera do eu idêntico a si seja o suficiente para que se possa dar conta da constituição intencional do sentido das realidades e da sua própria esfera de pertença. Como afirma Husserl (2001, §44, p.110): “[...] não tenho a necessidade da experiência do mundo objetivo nem da experiência do outro para ter a minha própria esfera de vinculação”. É o eu puro reduzido à esfera do *solus ipse* como sendo a única esfera de domínio na qual se pode encontrar o sentido das coisas, sem a necessidade de recorrer a nenhuma espécie de alteridade, uma vez que é autofundado e o fundamento de tudo.

Entretanto, pensamos aqui que a redução ao *ego* transcendental traz somente a aparência de uma ciência de caráter solipsista, pois o sentido mesmo de uma fenomenologia egológica consiste na condução de uma fenomenologia com vistas à Intersubjetividade transcendental. No decorrer da argumentação das *Meditações Cartesianas* será possível constatar que o solipsismo teórico consiste em um grau filosófico inferior. Sendo assim, necessita ser definido com a finalidade de se poder pensar de maneira adequada os problemas da intersubjetividade como uma subjetividade de grau superior. Pensa-se também que a via fenomenológica solipsista revela a falta de sentido a que seria reduzida uma experiência que não fosse a “minha”, a do sujeito cognoscente, sujeito dos limites e possibilidades do conhecimento. Portanto, esse recurso metodológico parece ser exercido no intuito de revelar, prioritariamente, o entrelaçamento da vida intencional ao invés de simplesmente aniquilá-lo.

Tendo em vista que os passos adotados por Husserl parecem requerer essencialmente uma redução ao *ego* transcendental, o solipsismo do eu que medita se trata de uma escolha metodológica necessária na fundamentação fenomenológica da constituição do sentido dos fenômenos que se dão a nível de consciência. Trata-se de uma fundação teórica que visa estabelecer, posteriormente, um estatuto de comunhão intencional, ou seja, a intersubjetividade transcendental. Além disso, o esforço de Husserl para resolver o conhecimento universal científico partindo do próprio sujeito cognoscente, deve ser reconhecido como uma solução coerente e lógica. Pois, nessa sua tarefa, a recorrência metodológica ao solipsismo pela via da *epoché*, parece ser o caminho inevitável para que se possa demonstrar a necessidade do eu transcendental na busca por uma ciência de caráter universal e apodítico.

## REFRÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEPRAZ, N. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos, Petrópolis: Vozes, 2007.
- DESCARTES, R. Meditações: concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas. In: \_\_\_\_\_. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- HUSSERL, E. *A idéia da fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. brasileira Márcio Suzuki Aparecida: Idéias & Letras, 2006.
- LÉVINAS, E. *Descobrimo a existência em Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- PELIZZOLI, M. *A relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephrain Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- VÁRIOS AUTORES. *Husserl: cahiers du Royaumont*. Trad. Amália Podeti. Buenos Aires: Paidós, 1968.