

# Solipsismo e *epoché* temática na Quinta Meditação Cartesiana de Husserl

*Solipsism and thematic epoché in Husserl's Fifth Cartesian Meditation*

DOI:10.18226/21784612.v28.e023028

Paulo Mendes Taddei<sup>1</sup>

**Resumo:** Na Quinta Meditação Cartesiana, Husserl notoriamente tenta dissipar a ilusão do “solipsismo transcendental”. Entre as muitas dificuldades que este texto apresenta, pretendo reconstruir duas delas: a vagueza acerca da noção de solipsismo e a ambiguidade relativa ao procedimento da *epoché* temática e à sua dimensão fenomenológica. Ao analisar ambos os problemas, almejo oferecer esclarecimentos que são necessários para qualquer avaliação do sucesso de Husserl na Quinta Meditação. Seguindo uma linha de interpretação existente na literatura secundária a que chamo de Interpretação de Dupla Tarefa, sustento que existem dois métodos diferentes que recebem o nome de “epoché temática” bem como duas tarefas diferentes sendo perseguidas por Husserl: uma estática e uma genética. Procedo da seguinte forma: primeiramente (seção I), contextualizo o objetivo de Husserl na Quinta Meditação vis-à-vis algumas posições clássicas na literatura secundária; posteriormente (seção 2), reconstruo a vagueza que afeta a noção de solipsismo, em e para além de Husserl; depois disso (seção 3), apresento como a *epoché* temática, tal como oferecida na Quinta Meditação, é ambígua, uma ambiguidade que também se relaciona com a imprecisão da noção de solipsismo; analisando uma breve passagem textual de *Intersubjektivität* III, esboço então (Seção 4) a Interpretação da Dupla Tarefa para a Quinta Meditação, mostrando suas vantagens e os seus desafios gerais; concluo, finalmente (Seção 5) considerando as vantagens da Interpretação de Dupla Tarefa para a avaliação do sucesso de Husserl na Quinta Meditação.

**Palavras-chave:** Husserl. *Epoché* Temática. Alteridade. Solipsismo. Meditações Cartesianas.

**Abstract:** In the Fifth Cartesian Meditation, Husserl notoriously attempts to dispel the illusion of “transcendental solipsism”. Among the

<sup>1</sup> Professor de Filosofia do Departamento de Psicologia Geral e Experimental do Instituto de Psicologia da UFRJ. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

many difficulties this text presents, I intend to reconstruct two of them: the vagueness concerning the notion of solipsism, and the ambiguity relating to the thematic *epoché* and its phenomenological dimension. In analyzing both issues, I strive to offer clarifications which are necessary for any assessment of Husserl's success in the Fifth Meditation. Following a line of interpretation extant in the secondary literature which I call the Double-Task Interpretation, I maintain there are two different methods going by the name "thematic *epoché*", as well as to two different tasks being pursued by Husserl: a static and a genetic one. I proceed as follows: I first (Sect. 1) contextualize Husserl's goal in the Fifth Meditation *vis-à-vis* some classical positions in the secondary literature; I then (Sect. 2) reconstruct the vagueness affecting the notion of solipsism, both within and beyond Husserl; after that (Sect. 3), I present how the thematic *epoché*, as offered in the Fifth Meditation, is ambiguous, an ambiguity which also relates to the vagueness of the notion of solipsism; analyzing a short textual passage from *Intersubjektivität III*, I then (Sect. 4) outline the Double-Task Interpretation of the Fifth Meditation, showing its general advantages and challenges; I finally (Sect. 5) conclude by considering the advantages of the Double-Task Interpretation for the assessment of Husserl's success in the Fifth Meditation.

**Keywords:** Husserl. Thematic *Epoché*. Alterity. Solipsism. Cartesian Meditations.

## Quinta Meditação: objetivo e contexto de recepção

No início da Quinta Meditação Cartesiana, Husserl, como em outras passagens de seus escritos (p. ex. Hua I, 69; Hua V, 150; Hua XVII, 148)<sup>2</sup> entretém a possibilidade de que sua fenomenologia, sendo conduzida por um ego meditativo que realiza a *epoché* universal, desemboque em um "solipsismo transcendental" (Hua I, 121), o que se chocaria, evidentemente, com o objetivo de fundamentar o conhecimento ou, como coloca na própria Quinta Meditação, de "resolver os problemas do ser objetivo" (Hua I, 121). Ao fim da Quinta Meditação, retomando o problema do solipsismo à luz da objeção de ter se valido de "uma inconfessa metafísica", de uma "assunção velada de tradições leibnizianas" (Hua I, 174), Husserl nos assegura que "a ilusão de um solipsismo foi dissolvida", ainda que um sentido de egologia se mantenha válido para sua fenomenologia (Hua I, 176).

---

<sup>2</sup> As referências a edições da coleção *Husserliana* serão feitas de acordo com convenção vigente: "Hua número do volume em algarismo romano, número da página".

A autoavaliação positiva de Husserl com relação ao objetivo da Quinta Meditação não é partilhada por alguns de seus leitores<sup>3</sup>: Sartre (1943, p. 273-274), Schütz (1971, p. 86-126), Carr (1973) e Mensch (1988, p. 1-18, p. 23-51) são alguns dos que entendem que há problemas no caminho desenvolvido por Husserl, em *Meditações Cartesianas*, para mostrar, a partir de uma egologia, que a subjetividade transcendental é intersubjetividade transcendental. Schütz (1971, p. 116), por exemplo, afirma sem rodeios que o resultado de suas análises o força à compreensão de que “a tentativa de Husserl de fundamentar a constituição da intersubjetividade transcendental a partir de desempenhos de consciência do ego transcendental não foi lograda”, o que permitiria conjecturar que “a intersubjetividade é um dado do mundo da vida” e “não um problema de constituição a ser resolvido dentro da esfera transcendental”. Mensch (1988) argumenta, a partir de indicações tanto de Sartre quanto do próprio Schütz, que Husserl, em *Meditações Cartesianas*, conseguiria, na melhor das hipóteses, mostrar como outros sujeitos são constituídos como fenômenos, i.e., como elementos mundanos da experiência, mas não como egos transcendentais, igualmente responsáveis por desempenhos de constituição. Em última análise, a tentativa de dar conta de sistemas de constituição, em *Meditações Cartesianas*, cairia, segundo Mensch (1988, p. 38-39), numa petição de princípio. Intérpretes críticos como esses tendem a favorecer, em diferentes medidas<sup>4</sup>, a tese de que Husserl é, ao fim e ao cabo, um autor solipsista, isto é, a tese de que a dimensão de intersubjetividade da fenomenologia é incompatível com a dimensão egológica.

Leituras críticas como essas podem ser contrapostas a interpretações que defendem a compatibilidade entre egologia e intersubjetividade (ZAHAVI, 2003; MORAN, 2012; HEINÄMAA, 2021). Zahavi (2003, p. 234-235) identifica em leituras como a de Schütz problemas relativos à interpretação de constituição e, principalmente, à confusão entre dimensões mundanas e transcendentais de análise da intersubjetividade. Na

<sup>3</sup> Vale fazer notar que, após a composição de *Meditações Cartesianas*, o próprio Husserl manifestou insatisfação com o texto. Welton (2000) nos fornece os detalhes contextuais relevantes, ligados à preocupação de Husserl com a recepção alemã do texto, dado o ambiente mais próximo à filosofia da existência. Para além desse contexto específico, como se nota em Hua XV, Husserl reconhece que muitas de suas formulações são insuficientes.

<sup>4</sup> Mensch, por exemplo, restringe sua conclusão crítica a *Meditações Cartesianas*, isto é, ele não estende a conclusão ao pensamento husserliano *in toto*.

mesma direção, Moran (2012, p. 253) entende que em Husserl a intersubjetividade não pode ser interpretada a partir de uma perspectiva em terceira pessoa, mas deve, antes, ser “compreendida em termos do ego tendo seu outro, seu ‘tu’ e o seu ‘nós’”.

Grande parte da motivação em favor de uma revisão favorável a Husserl advém da publicação de seus manuscritos, em especial daqueles dedicados ao tema da intersubjetividade (Hua XIII, Hua XIV e Hua XV). Como aponta Zahavi (2003, p. 246), o engajamento abrangente, duradouro e minucioso de Husserl com o tema do social e da intersubjetividade (ZAHAVI, 2017, p. 120-136) definitivamente joga por terra a ideia de que Husserl teria sido um autor que tivesse ignorado ou negligenciado as dimensões do social e da intersubjetividade – *nesse sentido*, pode-se dizer que Husserl não foi um autor solipsista.

Independentemente da riqueza das análises transcendentais fornecidas por Husserl em seus manuscritos sobre intersubjetividade, a questão que serve de fundo para este artigo não é essa, mas, antes, a seguinte: foi Husserl efetivamente bem-sucedido em refutar o “solipsismo transcendental” na Quinta Meditação Cartesiana? Frente a essa questão, que não será respondida aqui, mas que funciona como pano de fundo para a discussão, buscar-se-á, neste artigo, clareza conceitual frente a duas noções centrais desta empreitada husserliana: as noções de solipsismo e de *epoché* temática.

### **Variedades de solipsismo**

O conceito de solipsismo não é desprovido de ambiguidade, tanto no pensamento de Husserl como além. Avramides (2001), em seu detalhado estudo histórico sobre o problema das outras mentes, vincula a posição solipsista a uma postura reflexiva definida em primeira pessoa. “O perigo”, escreve Avramides (2001, p. 3), “é o de que se acabe por ser incapaz de justificar qualquer passo para além dessa [dimensão de sua própria mente] para outras mentes”. Como uma consequência mais radical dessa postura em primeira pessoa, o solipsismo seria “uma posição que rejeita tudo exceto aquilo que está presente à consciência de um indivíduo” (AVRAMIDES, 2001, p. 3). Note-se que nessa última definição não é necessário haver uma vinculação com o problema das outras mentes. Independentemente de se estar rejeitando a existência de outras

mentos, outros seres conscientes ou outros objetos não mentais não presentes à consciência, é claro que o conceito de solipsismo carrega certa conotação cética<sup>5</sup>. “Assumo que o solipsismo é uma posição a ser evitada”, escreve Avramides (2001, p. 3).

Dada essa caracterização geral de solipsismo, proponho inicialmente uma distinção sistemática entre duas teses solipsistas distintas. Formulo-as aqui com o máximo de generalidade, de modo a abarcar tanto a fenomenologia de Husserl<sup>6</sup> quanto discussões em geral sobre o problema das outras mentes. Assim, temos duas versões de solipsismo: *Solipsismo Radical* (SR), tese de acordo com a qual somente minha consciência/mente em primeira pessoa é real; e *Solipsismo relativo à Alteridade* (SA), tese de acordo com a qual somente eu sou realmente dotado de consciência/mente<sup>7</sup>.

Enquanto SR rejeita a existência de qualquer objeto, dotado de consciência/mente ou não, SA é uma tese que rejeita afirmar a existência de qualquer objeto dotado de consciência/mente. Em outras palavras, SR é uma tese cética mais ampla e atinge a objetividade em geral, ao passo que a SA é uma tese cética dirigida à questão propriamente da intersubjetividade/alteridade, não envolvendo posição com relação a objetos não dotados de consciência/mente.

Que relações podem ser estabelecidas entre as duas teses de solipsismo cético? Claro está que SA se segue, de modo trivial, de SR. Por outro lado, vasto material husserliano sugere que SA implica SR, isto é, que para Husserl o sentido último de objetividade

<sup>5</sup> Uso “ceticismo” e termos relacionados de modo a me referir a posições que reneguem a possibilidade do conhecimento objetivo, de modo que isso seja um obstáculo para o projeto de fundação do conhecimento de Husserl. Nesse sentido, ceticismo é uma posição a ser “evitada”, isto é, rejeitada, como foram por Husserl o psicologismo, o historicismo e o naturalismo. Nas *Preleções de Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento de 1906-1907*, Husserl traça uma distinção entre um ceticismo dogmático e um ceticismo crítico – claro está que o sentido de ceticismo que aqui estamos circunscrevendo nessas discussões se subordina àquilo que Husserl aí denominou de ceticismo dogmático (Hua XXIV, 180 e ss.).

<sup>6</sup> Que em Husserl o uso do termo solipsismo seja plurívoco mostra-nos Staehler (2008, p. 112-113).

<sup>7</sup> Pode-se questionar se a circunscrição de teses que envolvam compromissos com a efetividade é relevante em geral para a fenomenologia de Husserl, dado o procedimento geral da *epoché* de colocar teses fora de ação. Entendo que essa é uma pseudoquestão, uma vez que teses devem aparecer na reflexão fenomenológica, ainda que não devam ser *utilizadas* por ela. De todo modo, as duas versões de solipsismo podem ser reconstruídas como perspectivas do seguinte modo: SR como perspectiva resultante da abstração de todos os objetos (dotados de consciência/mente ou não) à exceção de minha consciência; e SA como perspectiva resultante da abstração de objetos dotados de mente/consciência.

se conquista como intersubjetividade, de modo que o fracasso no estabelecimento da intersubjetividade no âmbito da fenomenologia tem implicações para o estatuto de objetividade do conhecimento.

Frente a essa distinção sistemática, como podemos aplicá-la à fenomenologia de *Meditações Cartesianas*? Veremos que uma aplicação dessa distinção em Husserl engendra ainda mais versões para o significado de “solipsismo”. De início, podemos nos perguntar se a acepção cética, sugerida por Avramides e desenvolvida em nossa distinção acima, está presente no uso husserliano de solipsismo. A nosso ver, a resposta é positiva – o próprio discurso de um estigma do solipsismo transcendental em *Meditações Cartesianas*, em *Lógica Formal e Transcendental* e em *Ideias III*, ameaçando a possibilidade da fenomenologia como elucidação racional da objetividade do conhecimento, não deixa margem para dúvidas quanto a isso. Contudo, é preciso que se considere, por exemplo, passagens como a seguinte, extraída da primeira meditação, quando Husserl caracteriza o procedimento da *epoché*:

Enquanto filósofos radicalmente meditadores, nós não temos agora nem uma ciência para nós válida, nem um mundo para nós existente. Em vez de ser simplesmente existente, isto é, de ser válido para nós de modo natural na crença de existência da experiência, o mundo é apenas uma mera pretensão de existência. Isto concerne também a existência intramundana de todos os outros egos, de tal modo que nós propriamente por direito *não podemos falar no plural comunicativo*. Os outros homens e animais são para nós doações de experiência por força da experiência sensorial de seus somas corpóreos, de cuja validade, enquanto está também em questão, eu não posso me servir (Hua I, 58, grifo meu, tradução minha).<sup>89</sup>

Uma passagem como essa é especialmente surpreendente para leitores da Quinta Meditação Cartesiana. Se, por um lado, é claro que também a existência intramundana de outros egos deve ser

---

<sup>8</sup> No original: *Als radikal meditierende Philosophen haben wir weder jetzt eine für uns geltende Wissenschaft, noch eine für uns seiende Welt. Statt schlechthin seiend, das ist uns in natürlicher Weise im Seinsglauben der Erfahrung geltend, ist sie uns nur ein bloßer Seinsanspruch. Das betrifft auch die innerweltliche Existenz aller anderen Ich, so daß wir rechtmäßig eigentlich nicht mehr im kommunikativen Plural sprechen dürfen. Die anderen Menschen und die Tiere sind für mich ja nur Erfahrungsgegebenheiten vermöge der sinnlichen Erfahrung ihrer körperlichen Leiber, deren Gültigkeit, als mit in Frage stehend, ich mich nicht bedienen darf.*

<sup>9</sup> Todas as traduções de Husserl são de minha autoria.

suspensa no procedimento da *epoché*, por outro lado, ao colocar a validade de seus somas corpóreos em xeque, Husserl obscurece a razão de ser de uma *epoché* temática, isto é, do procedimento que ele propõe na Quinta Meditação justamente com o objetivo de atingir uma dimensão solipsista. Qual seria a função de um procedimento adicional da *epoché* temática se já a *epoché* universal me forneceria uma perspectiva solipsista, que me proíbe de falar “em um plural comunicativo”?

Poder-se-ia talvez explicar isso com a ajuda da aproximação, feita por Husserl em diversos momentos de suas obras (p. ex. em *Meditações Cartesianas*, mas também em Hua II, 29; Hua III/1, 63-65), da *epoché* com o procedimento cartesiano da dúvida metódica. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a aproximação do solipsismo enquanto posição ou perspectiva cética com a perspectiva fenomenológica se deveria ao fato de que, assim como a dúvida cartesiana pondera razões de natureza cética, assim também a *epoché*, ao suspender nossa crença na existência, engendraria uma perspectiva semelhante a um ceticismo. Essa explicação, contudo, deve ser rejeitada pelas seguintes razões: como nos mostra Smith (2003, p. 21 e ss.), a despeito de semelhanças superficiais, como o fato de ambas envolverem o movimento de suspensão de juízo e visarem atingir um plano de certeza, a *epoché* tem diferenças cruciais com relação à dúvida metódica cartesiana. Em primeiro lugar, a dúvida cartesiana é fundamentalmente um exercício motivado – para cada estágio, um novo argumento deve ser fornecido – enquanto a *epoché* é fruto do exercício da minha liberdade e, enquanto tal, imotivada; em segundo lugar, a dúvida cartesiana é superada, passo a passo, pelas meditações posteriores à primeira, enquanto a *epoché* jamais é abandonada e deve ser sustentada enquanto se realiza a fenomenologia; em terceiro lugar, se é verdade que a *epoché* não deve ser abandonada em qualquer momento em que se faz fenomenologia transcendental e se é verdade – e consensual entre leitores de Husserl – que o sentido da fenomenologia envolve resguardar o sentido de verdade e efetividade (cf., p. ex., Hua I, 91-99), então reconhecer na *epoché* uma postura cética de qualquer natureza é francamente contraditório com os objetivos da fenomenologia. Qualquer aspecto cético que encontremos na

*epoché* universal precisa se revelar ao fim e ao cabo como falso, uma vez que dela não devemos sair enquanto fazemos fenomenologia.

Em todo caso, se é verdade que há um estigma solipsista a ser delimitado, então algo no procedimento fenomenológico sugere uma perspectiva ou posição solipsista. Afinal, como aponta a passagem, “estamos proibidos de falar no plural comunicativo” (Hua I, 58). Em outros termos, é preciso reconhecer um sentido de solipsismo próprio ao *desempenho* fenomenológico-transcendental de *Meditações Cartesianas* e que, conquanto sugira a possibilidade de um ceticismo solipsista, possa, ao fim e ao cabo, servir de base para uma refutação desse ceticismo. Assim, podemos, já com referência a Husserl, circunscrever um sentido performático de solipsismo.

*Solipsismo de performance* (SP): desempenhos de consciência são realizados em uma perspectiva de acesso em primeira pessoa do singular.

De início, é preciso atentar para o fato de que SP não é uma tese de uma teoria do conhecimento cética, mas, antes, uma tese de caracterização da consciência, tal como a fenomenologia de Husserl a descreve – no máximo, sugestiva de uma tese solipsista cética. Em segundo lugar, para evitar questões relativas à passividade primária, evitei aqui a formulação de que os desempenhos de consciência são realizados por um eu. O que é relevante em SP é a tese, sustentada explicitamente por Husserl, de que vivências não podem ser compartilhadas (Hua I, 139, 157), isto é, de que não há ligação – *reell* ou real – entre os fluxos de vivência de dois sujeitos distintos<sup>10</sup>.

Vale dizer que, enquanto tese geral sobre a consciência, SP também diz respeito à reflexão fenomenológica. É preciso, todavia, circunscrever um sentido adicional de solipsismo próprio à reflexão fenomenológica.

*Solipsismo de performance reflexivo-fenomenológico* (SPRF): somente aqueles desempenhos reflexivos que se atêm à perspectiva

---

<sup>10</sup> Pode-se questionar se devemos, caracterizar essa tese como solipsista, se, afinal, como mostra Husserl na própria Quinta Meditação, desempenhos de consciência empáticos são capazes de revelar outrem. O ponto aqui é que o próprio desempenho empático é caracterizado enquanto tal graças a SP. Há, ademais, precedente na tradição fenomenológica em Merleau-Ponty (1945, p. 415), quando esse, em sua discussão sobre alteridade, afirma que há um sentido inultrapassável de solipsismo. Claro está que a atribuição de um sentido de solipsismo a desempenhos fenomenológicos não resolve a questão de antemão.

de primeira pessoa podem ser aceitos como exercícios que engendram teses fenomenológicas válidas.

SPRF concerne à tese muitas vezes chamada na literatura de “solipsismo metodológico”. Evitamos esse vocabulário pela seguinte razão: “solipsismo” e “método” são plurívocos e é essa plurivocidade que está em questão aqui, a saber, qual ou quais sentidos de “solipsismo” se vincula a qual proposta metodológica específica husserliana (*epoché* universal, *epoché* temática, redução solipsista, redução primordial, etc.).<sup>11</sup> Em todo caso, a questão que nos interessa neste momento diz respeito especificamente a SPRF: a que deve SPRF o seu caráter solipsista? Como mostramos acima, devemos rejeitar aproximação pelo procedimento da *epoché*, o que sugeriria uma mediação pelo caráter cético da tese solipsista. Se qualquer aceção cética deve ser, ao fim e ao cabo, rejeitada, proponho que o que sustenta o caráter solipsista do trabalho fenomenológico se liga, antes, à adesão ao *princípio da evidência* no trabalho fenomenológico. Não se trata de uma proposta nova – Mensch e Carr endossam-na de diferentes modos. James Mensch, comentando a “limitação solipsista” da reflexão fenomenológica feita a partir do caminho cartesiano, afirma:

Essa “limitação solipsista” emerge porque a redução fenomenológica é concebida como uma redução às *minhas* experiências e conexões. São essas que servem de base de evidência para a validade dos meus julgamentos [...]

Este “solipsismo transcendental” surge do fato de que eu posso verificar através da percepção direta apenas aqueles enunciados que são verdadeiros para mim, i.e., aqueles que têm uma validade meramente privada, subjetiva<sup>12</sup> (MENSCH, 1988, p. 17, grifos meus).

A passagem mostra que é a exigência de uma autodoação apodítica e a exigência de um domínio de evidência acessível apenas em primeira pessoa que fazem engendrar o perigo de um

---

<sup>11</sup> Uma razão adicional para evitar a expressão “solipsismo metodológico” é a de que ela tem sido usada para designar propostas filosóficas criticadas pelo chamado naturalismo epistemológico, isto é, tem sido usada para designar *armchair philosophy*.

<sup>12</sup> No original: “*This ‘solipsistic limitation’ arises because the phenomenological reduction is conceived as a reduction to my experiences and connections. It is these that serve as the evidential basis for the validity of my judgments. [...] This ‘transcendental solipsism’ springs from the fact that I can verify through direct perception only those statements which are true for me. i.e., those which have a merely private, subjective validity*”.

“solipsismo transcendental” e ameaçam o projeto de assegurar a validade objetiva do conhecimento. Carr vai além e formula essa questão sob a forma de um dilema em seu clássico comentário sobre a Quinta Meditação e o cartesianismo de Husserl:

Se o *rigor* da análise fenomenológica requer a doação apodítica do subjetivo ao fenomenólogo, então apenas a fenomenologia egológica ou solipsista pode ser rigorosa. Se, por outro lado, a fenomenologia intersubjetiva deve ser considerada equivalente em dignidade, e assim presumivelmente em rigor, com relação a “estágio subordinado” solipsista, então a apoditicidade do dado primário não é mais o padrão de rigor<sup>13</sup> (CARR, 1973, p. 34-35, grifo do original).

Em outras palavras, *ou bem* se aceita o rigor da doação apodítica e se renuncia a uma igualdade de estatuto entre intersubjetividade e egologia em proveito da egologia *ou bem* se sacrifica esse padrão de rigor para só então poder se sustentar que a intersubjetividade não está subordinada à egologia.

À luz dessas distinções conceituais, podemos agora reconstruir o objetivo da Quinta Meditação Cartesiana. Como afirmamos acima, SR implica SA de modo trivial e para o Husserl tardio SA implica SR. Assim, a questão que se coloca é se SPRF implica SA. Entende-se, assim, por que para o Husserl da Quinta Meditação Cartesiana o interesse é o de estabelecer a intersubjetividade, seja no plano da empatia, seja no plano da intersubjetividade monadológica.

O passo metodológico decisivo de Husserl para atingir esse objetivo é, como é notório, o da *epoché* temática. Como um procedimento adicional com relação à *epoché* universal, mas que precisa ser realizado no âmbito desta, esse procedimento é o primeiro passo para que o fenomenólogo possa mostrar como SPRF não implica SA. Como é igualmente notório, a *epoché* temática visa alcançar uma perspectiva solipsista, o que complexifica ainda mais o discurso sobre solipsismo, tanto de Husserl quanto da literatura secundária. A seção seguinte se dedica a essa questão.

---

<sup>13</sup> No original: “[I]f the rigor of phenomenological analysis requires the apodictic givenness of the subjective to the phenomenologist, then only egological or solipsistic phenomenology can be rigorous. If, on the other hand, intersubjective phenomenology is to be regarded as equal in dignity, and thus presumably in rigor, to its solipsistic ‘subordinate stage’, then the apodicticity of the primary given is no longer the standard of rigor”.

## Tensões em torno da *Epoché* temática

A questão textual que levantamos aqui não é nova: trata-se da primeira de duas tensões e ambiguidades do texto publicado de *Meditações Cartesianas* a que Iso Kern chama atenção, em sua introdução a *Intersubjetividade III*: a ambiguidade relativa à extensão do que Husserl chama de “esfera de propriedade” (*Eigenheitssphäre*)<sup>14</sup>. Trata-se de um tema a que Husserl retorna em *Intersubjetividade III* e sobre o qual a literatura secundária propôs soluções variadas. Aqui apresentarei o problema textual fundamental com vistas à vagueza do termo solipsismo.

A esfera da propriedade é a esfera fenomenológica alcançada pelo meditador quando realiza o que Husserl chama de *epoché* temática. Trata-se de um procedimento realizado quando já se está na dimensão transcendental, ou seja, quando a *epoché* universal já está em vigor. Como é amplamente conhecido, a *epoché* universal suspende nossa tese geral, nossa crença, ubíqua em nossa experiência, em um mundo de objetos independente da consciência. Como é notório, ao suspender nossa crença no mundo, não se pretende reverter crenças sobre a existência em crenças sobre a inexistência das coisas em geral, mas neutralizar a posição geral de que existem entidades independentemente dos desempenhos de nossa consciência. Assim, é posta fora de ação ou fora de circuito a posição de existência das coisas na atitude natural, aí incluídas as posições realizadas pelas ciências particulares. A tarefa daquele que medita fenomenologicamente deverá envolver abster-se de usar qualquer tese da atitude natural enquanto realiza fenomenologia transcendental.

Em contraste, a *epoché* temática não é um procedimento de exclusão dirigido à dimensão modal de nossa experiência, mas, como o nome sugere, a um tópico específico, a saber, a outrem ou, como diz Husserl, ao que é alheio (*das Fremde*) à própria consciência de cada um. A exclusão em questão não colocará fora de jogo a tese geral, mas certos conteúdos relacionados à esfera de outrem. No §44, Husserl considera três tipos de conteúdo que devem ser abstraídos: (i) as almas dos outros; (ii) a dimensão da cultura [*Kultur-prädikate*]; e (iii) o aspecto da existência para todos

<sup>14</sup> A segunda tensão a que Kern faz referência diz respeito a ser a investigação fenomenológica ali realizada uma investigação estática ou genética. Abaixo tocaremos no assunto.

embutido em cada objeto. O que resta desse procedimento é uma dimensão da experiência, que é “artificialmente” (HEINÄMAA, 2021) purificada de todo traço de alteridade, uma dimensão do que Husserl chama de “mera natureza” (*bloÙe Natur*). Como dimensão alcançada a partir da atitude transcendental, fica claro que não se trata de uma referência à natureza tal como o cientista natural (*Naturforscher*) a estuda, mas a uma camada (*Schicht*) de sentido que é fundante em relação à camada da experiência do alheio. O que essa dimensão da mera natureza destaca é a centralidade do meu corpo como um “corpo-vivo” (*Leib*), como na verdade o único corpo-vivo restante nessa perspectiva artificial. Enquanto outros pareciam, na atitude natural, gozar mais ou menos da mesma capacidade de poder e controle sobre seus corpos materiais (*Körper*) que eu possuía, agora, isto é, depois da *epoché* temática, eles aparecem para o meditador precisamente como meros *Körper*.

Ao comentar a diferença entre a *epoché* universal e a *epoché* temática no §44, Husserl, ainda que de passagem, caracteriza tanto as performances da experiência do alheio quanto todos os modos de consciência referentes ao que é alheio como elementos que devem ser excluídos.

O pôr-fora-de-circuito temático dos desempenhos constitutivos da experiência do alheio e, com isso, de todos os modos de consciência referentes ao alheio não significa agora meramente a *epoché* fenomenológica respectivamente à validade de existência do alheio como de todo objetual ingênua e diretamente para nós existente (Hua I, 126).<sup>15</sup>

Da mesma forma, no §47, escrevendo sobre como alcançamos a dimensão da “mera natureza” e da somaticidade [*Leiblichkeit*], Husserl (Hua I, 134) diz: “Assim que nós mantivemos fora de consideração os desempenhos intencionais da empatia [*Einfühlung*], obtivemos uma natureza e uma somaticidade [*Leiblichkeit*] [...]”.<sup>16</sup>

Ambas as passagens sugerem que, ao eliminar todos os aspectos da alteridade, não apenas esses conteúdos, isto é, as contrapartes

<sup>15</sup> No original: “Die thematische Ausschaltung der konstitutiven Leistungen der Fremderfahrung und mit ihr aller auf Fremdes bezüglichen Bewußtseinsweisen besagt jetzt nicht bloÙ die phänomenologische *epoché* hinsichtlich der naiven Seinsgeltung des Fremden wie alles naiv geradehin für uns seienden Objektiven”.

<sup>16</sup> No original: “Sowie wir die intentionalen Leistungen der Einfühlung, der Fremderfahrung außer Betracht halten, haben wir eine Natur und eine Leiblichkeit, [...]”.

noemáticas das experiências do alheio, mas também essas próprias experiências do alheio devem ser desconsideradas. Em outras palavras, aquelas intenções dirigidas aos outros que vivenciei na atitude natural serão excluídas tanto quanto seus conteúdos noemáticos.

No entanto, quando Husserl, em duas frases consecutivas no §45, traça explicitamente a linha que separa o que pertence à esfera da propriedade e o que pertence à esfera do alheio, ele inevitavelmente torna essa separação confusa. Em sua primeira frase, ele diz:

Se nos mantivermos junto ao ego transcendental último e ao universo do que é nele constituído, então é parte dele imediatamente a separação de seu campo inteiro de experiência transcendental em uma esfera de *sua* propriedade – com a camada conexas de sua experiência de mundo, na qual todo alheio está apagado – e em uma esfera do alheio<sup>17</sup> (Hua I, 131).

Se tudo o que é alheio desaparece da esfera da propriedade, então parece não haver espaço para as intenções do alheio. Sua frase seguinte, no entanto, introduz precisamente esta ressalva: No entanto, toda consciência do alheio, todo modo de aparição dele pertence à primeira esfera. (Hua I, 131, grifo do original)<sup>18</sup>. Em outras palavras: minhas intenções dirigidas aos outros – digamos, minhas intenções empáticas – fazem parte da minha esfera de propriedade, enquanto apenas seus conteúdos noemáticos devem ser desconsiderados. Certamente essa não é a primeira instância dessa forma alternativa de dividir a dimensão transcendental no âmbito da *epoché* temática. No §44, uma das primeiras passagens em que Husserl introduz a *epoché* temática, ele diz o seguinte:

Aquilo que me é especificamente próprio enquanto ego, meu ser concreto enquanto mônada puramente em mim mesmo e para mim mesmo em propriedade encerrada envolve, tanto como outra qualquer, a intencionalidade direcionada ao alheio, somente que de início por razões metódicas seu desempenho sintético (a efetividade

---

<sup>17</sup> No original: “Halten wir uns an das letzte transzendente ego und an das Universum des in ihm Konstituierten, so gehört ihm unmittelbar zu die Scheidung seines gesamten transzendentalen Erfahrungsfeldes in die Sphäre seiner Eigenheit – mit der zusammenhängenden Schicht seiner Welterfahrung, in der alles Fremde abgeblendet ist – und in die Sphäre des Fremden”.

<sup>18</sup> No original: “Dabei gehört aber doch jedes Bewußtsein von Fremdem, jede Erscheinungsweise von ihm mit in die erste Sphäre”.

do alheio para mim) deve permanecer tematicamente excluída (Hua I, 125).<sup>19</sup>

À dificuldade de se circunscrever o resíduo da *epoché* temática (i.e., se a esfera de propriedade envolve ou não intencionalidades voltadas para o alheio), essa passagem acrescenta uma dificuldade textual adicional, qual seja, uma referência à efetividade do alheio,, o que sugere uma vinculação da *epoché* temática com a *epoché* universal. Se nessa passagem Husserl inclui na esfera de propriedade as intenções voltadas ao alheio, ele exclui dessa dimensão não as contrapartes noemáticas desses atos, mas as objetualidades consideradas em sua efetividade e, correlativamente, os desempenhos de síntese correspondentes. Ora, essa exclusão já havia sido feita pela *epoché* universal, no que se refere não meramente a outrem, mas a objetos em geral, de modo que sua realização pela *epoché* temática seria meramente redundante.

Podemos resumir assim as questões que temos aqui: como deve ser interpretada a divisão *artificial* produzida pela *epoché* temática entre o que é alheio e o que é próprio? Por um lado, parecem estar excluídas da esfera de propriedade as intenções voltadas ao alheio e suas contrapartes noemáticas; por outro lado, as intenções voltadas para o alheio parecem, de acordo com algumas passagens, estar incluídas na esfera de propriedade, ainda que seus objetos não pertençam a essa esfera.

Vale notar que os dois modos de conceber a esfera engendrada pela *epoché* temática se deixam apreender, de diferentes modos, como esferas solipsistas; em outras palavras, a oscilação de sentido aqui em jogo se dá justamente no âmbito da vagueza do conceito de solipsismo<sup>20</sup>, a que nos reportamos na seção anterior. Enquanto a esfera do que é próprio no primeiro sentido envolve a produção de uma perspectiva consequente de acordo com SA, a esfera do que é próprio no segundo sentido é claramente delimitada por SP. Se aceitamos esse segundo modo de recortar a esfera fenomenológica,

---

<sup>19</sup> No original: “*Das mir als ego spezifisch Eigene, mein konkretes Sein als Monade rein in mir selbst und für mich selbst in abgeschlossener Eigenheit, befaßt wie jede so auch die auf Fremdes gerichtete Intentionalität, nur daß zunächst aus methodischen Gründen deren synthetische Leistung (die Wirklichkeit des Fremden für mich) thematisch ausgeschaltet bleiben soll*”.

<sup>20</sup> Assim, é ao mesmo tempo pouco surpreendente e pouco útil que Husserl desenvolva, no primeiro apêndice de *Intersubjetividade III*, precisamente a distinção entre duas reduções nos seguintes termos: redução solipsista e redução primordial.

surge o problema de como distinguir, então, a *epoché* temática da *epoché* universal, já que essa também parece sugerir um sentido de solipsismo, como mostram as passagens em que Husserl fala da efetividade do alheio e da impossibilidade de falar em um plural comunicativo. Podemos esboçar, assim, três possíveis ligações entre o solipsismo e os procedimentos husserlianos da *epoché*:

- i. epoché* universal proíbe o meditador de falar no plural comunicativo, tratando-se claramente de SPRE, um caso particular de SP;
- ii. epoché* temática, em certas passagens, busca alcançar SA, uma vez que exclui atos direcionados ao alheio;
- iii. epoché* temática, em certas passagens, parece buscar SP, uma vez que inclui os atos direcionados ao alheio.

Na próxima seção, apresento, com o apoio pontual da Hua XV e da literatura secundária, as linhas gerais de uma interpretação possível e suas consequências para a interpretação da Quinta Meditação.

### **Interpretação de dupla-tarefa e significado para Meditações**

Desde a introdução de Iso Kern para o volume XV da Husserliana, na qual o autor chamou atenção para o problema da delimitação da esfera de propriedade na Quinta Meditação (Hua XV, XVIII), não é pequeno o número de comentadores que se dedicou a solucioná-lo.<sup>21</sup> Em parte, as soluções se baseiam no próprio terceiro volume de Intersubjetividade (Hua XV), no qual Husserl reconhece a ambiguidade do texto de *Meditações Cartesianas*. Nesta última seção, trago aqui a passagem para analisá-la:

*O mundo reduzido solipsista não deve ser confundido com o mundo primordial, nem a redução solipsista, com a redução primordial. Pois essa é a redução daquilo do mundo, que eu tenho como válido de modo experiencial, para aquilo desse mundo que eu de modo original [originaliter] experiencio e posso a cada vez experienciar. Com isso, eu me reduzo ao meu eu primordial enquanto camada de meu eu concreto. Fazem parte do primordial todas as minhas vivências experienciais empáticas, não, todavia, os outros que, ainda assim, são aí experienciados. E de modo semelhante com as determinações da cultura intersubjetiva. No entanto, um mundo solipsista com*

---

<sup>21</sup> Alguns exemplos são: Hutcheson (1982), Lee (2002), Smith (2003), Staehler (2008).

toda sua espaço-temporalidade e suas realidades de experiência solipsistas pode na sequência da experiência de tal modo se configurar, se apropriar de um novo sentido (toda experiência se apropria de um novo sentido, mas aqui visa-se algo particular), que em mim crescem as motivações de experiência, com as quais empatias surgem, e na concordância possível da confirmação contínua ao modo da empatia existem então os outros de modo legítimo, e eu me torno então homem no sentido habitual, etc.<sup>22</sup> (Hua XV, 51, grifo do original).

Embora não se refira explicitamente a *epoché* temática, Husserl, nessa passagem, nos adverte contra a confusão dos dois sentidos da *epoché* temática, na qual vimos ele recair na Quinta Meditação. É preciso diferenciar uma redução solipsista e uma redução primordial, com suas respectivas esferas ou, como ele agora coloca, “mundos”. De início, é mister comentar, dadas nossas considerações anteriores, o quão pouco útil é o fato de Husserl se utilizar do termo “solipsismo” para caracterizar uma dessas versões da *epoché*. A despeito disso, utilizarei a distinção entre esferas solipsista e primordial como uma distinção que elucida o discurso ambíguo sobre esfera de propriedade – tornar-se-á claro abaixo que o uso do termo solipsismo indica o que acima chamei de SA.

A passagem é clara em apontar não apenas que são duas reduções distintas, mas por que cada uma recorta o campo transcendental de modo distinto: a esfera primordial envolve as intenções empáticas, pois o que é definidor para essa redução é a autodoação evidente, i.e., a doação de modo *original* de conteúdos. Como intenção que pertence ao meu fluxo de vivências, claro está que minhas vivências empáticas podem ser dadas a um exercício reflexivo, de modo

---

<sup>22</sup> No original: “Die solipsistische reduzierte Welt ist nicht zu verwechseln mit der primordialen Welt, oder die solipsistische Reduktion mit der primordialen Reduktion. Denn diese ist die Reduktion dessen von der Welt, die ich erfahrungsmäßig in Geltung habe, auf das von ihr, was ich originaliter erfahre und je erfahren kann. Damit reduziere ich mich auf mein primordiales Ich als Schichte meines konkreten Ich. Zum Primordialen gehören alle meine einfühlenden Erfahrungserlebnisse, nicht aber die darin wenn auch rechtmäßig erfahrenen Anderen. Und ähnlich mit allen Bestimmungen der intersubjektiven Kultur. Allerdings kann eine solipsistische Welt mit ihrer Raumzeitlichkeit und ihren solipsistischen Erfahrungsrealitäten so in der Forterfahrung sich gestalten, sich so neuen Sinn zueignen (neuen Sinn eignet jede Weitererfahrung zu, aber hier ist ein Besonderes gemeint), dass in mir die Erfahrungsmotivationen erwachsen, mit denen Einfühlungen auftreten, und in der möglichen Einstimmigkeit einfühlungsmässiger Fortbestätigung sind dann rechtmässig Andere da, und damit gewinnt die solipsistische Welt im Lauf der Forterfahrung den Sinn einer intersubjektiven Welt, und ich werde dann zum Menschen in gewöhnlichen Sinn, usw”.

original para mim, ao passo que suas contrapartes objetuais não o podem, uma vez que as transcendem.<sup>23, 24</sup>

Já a esfera solipsista, que exclui as intenções empáticas, é justamente aquela de um âmbito de mera natureza, ao qual nos referimos acima e no qual não há qualquer vestígio de alteridade – nem a alma dos outros, nem determinações de cultura, nem mesmo o caráter de os objetos aparecerem como disponíveis a qualquer sujeito. No exercício da redução solipsista, o eu meditador aparece como o único dotado de poder e controle sobre seu corpo, isto é, seu corpo aparece como único soma.

Ademais, o que a passagem revela é a razão de ser da redução solipsista: uma vez circunscrita uma esfera que não tem ainda qualquer vestígio de alteridade, podem-se investigar as motivações dessa camada que conduzem à emergência de intencionalidades empáticas. Isso se confirma na sequência do texto, quando Husserl afirma que pode pensar a partir daí uma “gênese” do ser humano no mundo humano a partir de um eu solipsista e de um mundo intersubjetivo humano a partir de um mundo solipsista (Hua XV, 51).

Aqui tocamos em uma ambiguidade significativa da Quinta Meditação: Husserl ora a caracteriza como fenomenologia exclusivamente estática (Hua I, 136), ora como fenomenologia genética (Hua I, 141). Essa ambivalência abre espaço para

<sup>23</sup> Assim, compreende-se também quão próximos são os sentidos de *epoché* universal e *epoché* temática primordial (i e iii na listagem acima) e por que Husserl as confunde em *Meditações Cartesianas* – ambas se ligam ao solipsismo em razão do princípio de todos os princípios.

<sup>24</sup> Curiosamente, em sua introdução clássica a *Meditações Cartesianas*, Smith (2003) propõe que essa forma de compreender a divisão do transcendental entre propriedade e o que é alheio envolve uma divisão entre os polos noético e noemático daqueles atos que são dirigidos a outros. Smith (2003, p. 218), então, reclama que “isto [a saber, a inclusão de tais atos e a exclusão de suas contrapartes noemáticas] é intrigante, uma vez que o noético e o noemático são absolutamente inseparáveis para Husserl”. De acordo com Smith (2003, p. 218, grifo do original), “é particularmente intrigante quando Husserl passa a falar desse nível de propriedade como *motivador* da constituição de outros eus, [...] uma vez que a relação entre noesis e noema nunca é a de fundação ou de motivação”. Quero crer que Smith está correto, até certo ponto, em reconhecer que as relações de fundação e motivação não podem viger entre a esfera de propriedade e a do alheio, se as intenções voltadas para o alheio pertencerem à esfera de propriedade e suas contrapartes noemáticas pertencerem à esfera do alheio. Todavia, não se segue daí que “noese e noema sejam absolutamente inseparáveis” (Smith, 2003, p. 218). Para considerar essa separação, basta levarmos em conta a distinção entre noese pura e noese concreta (Hua III/1, 232): no que tange à noese pura, tal inseparabilidade seria o caso, mas para a esfera primordial temos que ver com a noese concreta. Considerar que a esfera primordial diz respeito à noese concreta é fundamental para compreender que até mesmo certo discurso sobre motivação – a saber, motivação de razão – é possível aqui.

uma leitura da Quinta Meditação, de acordo com a qual dois objetivos estão sendo perseguidos por Husserl, para os quais dois procedimentos são elaborados: a redução solipsista serviria à fenomenologia genética, ao passo que a redução primordial serviria à fenomenologia estática. Já Kern, em sua introdução a *Intersubjetividade III*, propõe esta leitura que poderíamos designar de “leitura da dupla-tarefa”<sup>25</sup>. Como fenomenologia estática, a Quinta Meditação subordina-se ao objetivo geral das Meditações de encontrar conhecimento evidente e apodítico por meio de um âmbito privilegiado de autodoação, investigando, especificamente, os modos de autodoação do alheio (seu estilo de confirmação) e as vivências que os constituem; enquanto fenomenologia genética, a Quinta Meditação elucidaria como, na atitude natural, emergem as intenções direcionadas ao alheio e seus objetos a partir de uma camada intencional de mera natureza que absolutamente não os contém.

Uma questão óbvia para a leitura de dupla-tarefa concerne a relação entre as tarefas estática e genética em *Meditações Cartesianas*: Uma se subordina a outra? Ou são tarefas independentes? Um desenvolvimento da leitura da dupla-tarefa está além dos limites deste artigo. Fiquem aqui indicadas algumas das vantagens dessa linha interpretativa. Para além da vantagem óbvia de elucidar as inequívocas ambiguidades textuais da Quinta Meditação<sup>26</sup>, a leitura da dupla-tarefa permite abrir a possibilidade de duas interpretações de alguns dos temas centrais da Quinta Meditação. Desse modo, a empatia poderia ser assim entendida como empatia natural – nas passagens onde Husserl estaria fazendo fenomenologia genética – e empatia transcendental, aquela exercida por aquele que medita transcendentalmente – nas passagens onde Husserl faz fenomenologia estática<sup>27</sup>. Um segundo tema que permite uma dupla interpretação é o da motivação. Conquanto Husserl mencione,

---

<sup>25</sup> Também Smith (2003) e Staehler (2008) subscrevem, cada um a seu modo, a interpretação de que cada uma das esferas cumpre uma função distinta. Uma diferença crucial entre esses autores é que Staehler defende que a esfera solipsista é meramente provisória, ao passo que a esfera primordial (de propriedade) seria a definitiva para a tarefa da Quinta Meditação.

<sup>26</sup> Por mais importante que seja a tarefa de elucidar a ambiguidade de *epoché* temática, recomendáveis introduções não o fazem, como p. ex., Heinämaa (2021).

<sup>27</sup> Smith (2003) se vale desse recurso para evitar a acusação de implausibilidade da descrição husserliana da empatia – ela seria implausível como elucidação da empatia natural, mas não como elucidação da empatia transcendental. A ideia geral já está, todavia, em Kern (1973).

na passagem acima citada de Hua XV, motivações no contexto genético, claro está que em Husserl o discurso sobre motivações é plurívoco e um sentido legítimo de motivação é o de motivação de razão (Hua IV, 220-236), que se liga diretamente às investigações estáticas.

Por fim, a própria compreensão do modo como se cumpre o objetivo da Quinta Meditação – o de refutar o solipsismo transcendental – se deixa apreender de modo duplo. Como frisamos acima (seção 2), a questão fundamental é se SPRF implica SA. Ora, se enfatizamos a dimensão genética da investigação husserliana, temos uma sugestão clara de que o objetivo de Husserl envolve alcançar uma dimensão solipsista (SA) para argumentar como, desde sempre, saímos dela. A vantagem de tal leitura é que ela sugere uma clara estrutura argumentativa: Husserl faria com SA algo como uma *reductio ad absurdum* fenomenológica, mostrando como ela é insustentável. O desafio para essa leitura “é mostrar qual relação há entre SA artificial e SPRF, sem o que não se elucida por que o solipsismo transcendental é, de saída, uma ameaça à fenomenologia.

Uma leitura que enfatize a dimensão estática entenderia que a função da Quinta Meditação Cartesiana é a de elucidar nossas intenções direcionadas ao alheio a partir das nossas possibilidades de evidenciação em primeira pessoa. Uma leitura desse tipo é a de Staehler (2008), para quem a Quinta Meditação não oferece argumentos contra o ceticismo solipsista, mas pretende mostrar que o solipsismo é completamente ilusório (Staehler, 2008, p. 113). De outro modo, tratar-se-ia não de responder de modo argumentativo ao solipsista, mas de mostrar que o problema do solipsista é, na verdade, um pseudoproblema. Tal solução terapêutica recai no problema que Carr e Mensch mencionaram, mais exatamente o de desconsiderar que também a reflexão fenomenológica deve poder sugerir algo de solipsista, sem o que a negação de que SPRF implique SA perde razão de ser: ficamos no segundo chifre do dilema de Carr sem compreender por que, em primeiro lugar, a ameaça solipsista existe.

## Conclusão

Neste artigo, buscamos reconstruir certa vagueza sistemática na noção de solipsismo em geral e na fenomenologia de Husserl (seção 2), apontando em seguida para o modo como ela impacta particularmente as primeiras páginas da Quinta Meditação Cartesiana de Husserl (seção 3), em que o autor busca desenvolver a proposta de uma *epoché* temática. Por fim, esboçamos uma solução de leitura dos métodos em questão – a interpretação da dupla tarefa – a partir do Apêndice I de *Intersubjetividade III* (Seção 4), apontando algumas vantagens dessa leitura para a economia da Quinta Meditação. Como desenvolvimentos futuros, indicamos (i) o desdobramento exegético de temas da Quinta Meditação à luz da interpretação da dupla-tarefa, tais como empatia, emparelhamento analogizante, estilo de confirmação, Monadologia, o papel do soma corpóreo (*Leib*), o papel do *como se* no emparelhamento etc.; (ii) a aplicação interpretativa a partir da mesma interpretação de temas husserlianos relevantes à Quinta Meditação, como a noção de motivação, a doutrina da divisão do eu na reflexão etc.; e, por fim, (iii) a avaliação da questão de se Husserl foi ou não exitoso ao buscar mostrar, a partir da via cartesiana, o caráter ilusório do solipsismo.

## Referências

AVRAMIDES, A. *Other Minds*. [s.l.]: Routledge, 2001.

CARR, D. The “Fifth Meditation” and Husserl’s Cartesianism”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 34, n. 1, p. 14-35, 1973.

HEINÄMAA, S. Cartesian Meditations: Husserl’s Pluralistic Egology. In: JACOBS, H. (Ed.). *The Husserlian Mind*. [s.l.]: Routledge, 2021, p. 38-49.

HUSSERL, E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hua IV. Haag: Martinus-Nijhoff, 1969.

HUSSERL, E. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hua V. Den Haag: Martinus-Nijhoff, 1971.

- HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*. Hua XIII. Den Haag: Martinus-Nijhoff, 1973a.
- HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*. Hua XIV. Den Haag: Martinus-Nijhoff, 1973b.
- HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität – Dritter Teil: 1929-1935*. Hua XV. Den Haag: Martinus-Nijhoff, 1973c.
- HUSSERL, E. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft*. Hua XVII. Den Haag: Martinus-Nijhoff, 1974.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch – Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua III/1. Den Haag: Martinus-Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hua XXIV. Dordrecht: Martinus-Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991.
- HUTCHENSON, P. Husserl's Fifth Meditation. *Man and World*, v. 15, n. 3, p. 265-284, 1982. DOI: <https://doi.org/10.1007/bf01249262>.
- KERN, I. Einleitung des Herausgebers. In: Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*. Hua XV. Den Haag: Martinus-Nijhoff, 1973, XV-LXX.
- LEE, N.-I. Static-phenomenological and Genetic-phenomenological Concept of Primordiality in Husserl's Fifth Cartesian Meditation. *Husserl Studies*, v. 18, n. 3, p. 165-183, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1020470220096>
- MENSCH, J. R. *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*. [s.l.] SUNY Press, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Collection Tel. [s.l.]: Gallimard, 1945.
- MORAN, D. *Husserl's Crisis of the European Sciences: An Introduction*. [s.l.]: Cambridge, 2012.
- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. [s.l.]: Gallimard, 1943.

SCHÜTZ, A. Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Haag: Martinus-Nijhoff, 1971. p. 86–118.

SMITH, A. D. *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. [s.l.]: Routledge, 2003.

STAEHLER, T. What is the Question to Which Husserl's Fifth Cartesian Meditation is the Answer? *Husserl Studies*, v. 24, n. 2, p. 99-117, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10743-008-9036-4>

WELTON, D. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. [s.l.]: Indiana University Press, 2000.

ZAHAVI, D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. In: WELTON, D. (Ed.). *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003. p. 233-251.