

A INTERSUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO HUSSERLIANO TARDIO: A EXPERIÊNCIA DE EMPATIA E A COMUNIDADE DE MÔNADAS¹

Juliana Missaggia (UFSM)²
jumissaggia@gmail.com

Resumo: Nesse artigo analiso aspectos fundamentais da noção de intersubjetividade, desenvolvida no pensamento tardio de Edmund Husserl. Primeiramente, apresento o conceito de empatia (*Einfühlung*), demonstrando sua relação com o estabelecimento da esfera intersubjetiva. A seguir, investigo o papel desempenhado pela “comunidade de mônadas” e como ela remete à ideia de mundo objetivo. Tais noções são cruciais, conforme pretendo indicar, para afastar leituras bastante comuns, porém equivocadas, sobre o suposto caráter solipsista da fenomenologia husserliana.

Palavras-chave: Fenomenologia; Husserl; Intersubjetividade; Empatia.

INTRODUÇÃO

O problema de como se dá a apreensão da alteridade e a tentativa de fundamentar a chamada “intersubjetividade transcendental” ganha destaque na fase tardia do pensamento husserliano e traz uma série de novos elementos para entender o projeto fenomenológico. Esse tema tem especial importância para a compreensão do idealismo, pois um dos argumentos em favor da leitura de Husserl como um idealista *tradicional* é a suposta impossibilidade de seu pensamento de ultrapassar os limites impostos pelo solipsismo. A primeira dificuldade referente ao tema da intersubjetividade, portanto, é em que medida ela é factível e se é ou não coerente

¹ Recebido: 28-03-2017/ Aceito: 18-04-2017/ Publicado: 15-08-2019.

² Juliana Missaggia é professora da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil

com os métodos de redução que estão na base da fenomenologia.

A concepção segundo a qual Husserl defenderia um “idealismo tradicional” envolve, por certo, uma complexa discussão em torno do entendimento que se faz do termo, sobretudo devido à pluralidade de interpretações sobre os filósofos idealistas *clássicos* aos quais normalmente se faz referência ao atribuir à filosofia husserliana, por meio de uma comparação, tal característica. Isso é especialmente complexo visto que mesmo Husserl parece oscilar em sua terminologia e no seu entendimento do que seria uma posição “idealista”, como atestam determinadas passagens de sua obra, e como apontarei brevemente a seguir.

É comum que seja atribuído a Husserl uma mudança radical no seu pensamento a partir da abertura para a intersubjetividade. Entende-se, de acordo com essa leitura, que o filósofo teria percebido que o solipsismo seria um erro de sua “virada idealista”, erro esse que tentaria resolver posteriormente, nas obras de sua última fase. Nessa concepção, o primeiro volume de *Ideen* estaria ainda comprometido com um idealismo solipsista, mas tanto *Ideen II* e *Ideen III*, assim como *Cartesianische Meditationen* e *Krisis*, seriam tentativas de superar os limites da primeira fase idealista. Conforme pretendo indicar, essa não seria uma interpretação adequada, e uma prova disso é que Husserl já se refere à questão da intersubjetividade – embora não chegue a desenvolvê-la – em diversas passagens de *Ideen I*³. Para desenvolver essa temática, no

3 HUSSERL, *Ideen I*, §27, §29, §38, §46. Com isso não defendo, porém, que não houve qualquer alteração no pensamento do filósofo do primeiro volume de *Ideen* até seus últimos escritos. Husserl mesmo fala sobre isso e sobre o problema da interpretação do solipsismo em *Ideen I*: “A apresentação disso no capítulo indicado acima [*Ideen I*, parte 2, capítulo 2] sofre, admito, de imperfeições. Embora ele seja adequado em essência, falta, com relação à fundamentação desse idealismo, o problema da intersubjetividade transcendental (...). Esses complementos deveriam ser fornecidos pelo segundo volume, concebidos desde o princípio para acompanhar o primeiro e que eu pretendia, Cont.

entanto, torna-se necessário apresentar alguns problemas conceituais prévios, como a própria obscuridade em torno do entendimento do que seria o idealismo defendido por Husserl e qual seria a natureza de seu suposto solipsismo⁴.

1. ALGUMAS DIFICULDADES NA INTERPRETAÇÃO DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO TRANSCENDENTAL

Uma série de dificuldades surgem no momento de determinar qual o tipo de idealismo que é desenvolvido pela fenomenologia husserliana. Zahavi chega a sustentar que há uma variedade tão grande de definições que esses conceitos já nos são quase inúteis⁵. De fato, ao analisar os manuscritos e cartas de Husserl, podemos encontrar afirmações que surpreenderiam aqueles que o tomam por um clássico idealista: “Nenhum 'realista' comum jamais foi tão realista e tão concreto como eu, o 'idealista' fenomenológico (um termo, aliás, que eu não uso mais)⁶”.

naquele momento, que fosse ser publicado logo em seguida. O escândalo causado por esse idealismo e seu suposto solipsismo atrapalharam de modo considerável a recepção do livro (...) (HUSSERL, *Ideen III*, p. 150). Vale mencionar, além disso, que também em *Formale und Transzendente Logik* Husserl se refere ao solipsismo como “mera ilusão” (HUSSERL, *Formale und Transzendente Logik*, §96, p. 213). Sobre maiores detalhes sobre o idealismo husserliano e sua transformação no pensamento do filósofo, ver ZAHAVI (1994), KORELC (2016), WALLNER (1987).

⁴ Outro aspecto mais geral que aparece como pano de fundo do problema da intersubjetividade no pensamento husserliano tardio envolve considerações metodológicas sobre a síntese passiva. Uma vez que não caberia aprofundar esse tema, remeto a estudos relevantes desenvolvendo o tema da intersubjetividade a partir dessa questão: Donohoe, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static and Genetic Phenomenology* e Steinbock, Anthony J. *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*.

⁵ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 72.

⁶ HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel*. Husserliana Dokumente III/7, p. 16. ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 71. O que também é reafirmado em *Krisis*: “Não pode (...) haver realismo mais forte, se esta palavra não diz mais do que: ‘estou certo de que sou um ser humano que vive neste mundo, etc., e disto não duvido minimamente’. Mas compreender essa ‘obviedade’ é, precisamente, o grande problema. O método exige, então, que o ego questione retrospectivamente, de modo sistemático, a partir do seu fenômeno concreto do mundo e, assim, que se conheça a si mesmo, ego transcendental, na sua concreção, na sistemática de seus estratos constitutivos e das suas fundações de validade indizivelmente entrelaçadas” (HUSSERL, Edmund. *Krisis*, §55, p. 190-1, p. 153)

Esse tipo de afirmação leva autores como Zahavi a sugerir que, no que diz respeito aos diferentes modos de definir dentro da tradição filosófica, é realmente difícil encontrar um equivalente ao idealismo husserliano, e que seria inapropriado encaixar o pensamento de Husserl dentro dessa dicotomia. De fato, se partimos da oposição entre *representação interna* e *realidade externa* e definirmos o *idealismo* como a crença de que somente podemos tomar como existente a representação interna, Husserl certamente não seria tal tipo de idealista, pois deixa claro que sua filosofia não nega a existência de coisas no mundo; se, de acordo com tal oposição, concebemos o *realismo* como a crença de que toda representação mental corresponde a um objeto *extra-mental* e independente da mente, também aqui escapará o pensamento do filósofo, pois é evidente que as representações mentais não se reduzem aos objetos extra-mentais e que esses não são, do ponto de vista do sujeito, totalmente independentes da mente – afinal, a maneira como os objetos são apreendidos depende em parte das estruturas da consciência.

Do mesmo modo, se definimos o *idealismo* como a crença de que a subjetividade é totalmente independente do mundo e o *realismo* como a crença de que o mundo é totalmente independente da subjetividade, Husserl não poderá se encaixar em nenhuma das duas posições, mas, ao contrário, irá superar tal dicotomia: o mundo depende da consciência na medida em que toda percepção que podemos ter do mundo é relativa ao modo de ser e às estruturas da nossa consciência; a consciência depende do mundo no sentido de que aquilo que percebemos está objetivamente dado na realidade (a árvore que vejo não é algo que está apenas na minha mente, mas é um objeto concreto no mundo), e, além disso, enquanto membros do *mundo da vida* (*Lebenswelt*), somos consciências totalmente inseridas dentro de uma realidade

que nos transcende⁷.

De modo geral, a despeito de suas diferenças conceituais internas, podemos identificar pelo menos três tipos de leituras distintas para a posição da fenomenologia husserliana: há quem tome Husserl por realista (como é o caso de Smith e Drummond, por exemplo), idealista (como Ingarden e Philippe) e como defensor de um posicionamento que não se encaixa nem no idealismo, nem no realismo tradicionais (interpretação de Zahavi e Hall, entre outros).

A dificuldade, além do já citado problema conceitual de encontrar uma definição para “realismo” e “idealismo”, é que mesmo dentro de uma determinada linha de leitura há variações. De acordo com Zahavi, há, por exemplo, pelo menos três posições diferentes entre aqueles que sustentam que Husserl supera a oposição realismo/idealismo da história da filosofia: *i*) o idealismo transcendental estaria além dessa dicotomia na medida em que diz respeito a diferentes esferas ao mesmo tempo, fazendo com que falte o impacto metafísico tradicional (falaria desde *fora* da metafísica); *ii*) o idealismo husserliano combinaria elementos tanto do realismo quanto do idealismo clássico, não podendo, portanto, ser compreendido estritamente nesses termos; *iii*) Husserl superaria a oposição ao mostrar que tanto o realismo metafísico quanto o idealismo subjetivo são posições absurdas em filosofia, isto é, o idealismo sustentado por ele refuta tanto o realismo quanto o idealismo tradicionais⁸.

A diversidade das interpretações é tamanha que alguns autores não tratam dessa oposição como realismo *versus* idealismo, mas sim como realismo e *anti-realismo*. Novamente, o problema é em primeiro lugar determinar

⁷ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p.71-2.

⁸ ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*, p. 153-4.

exatamente o que se entende por tais noções. Parece-me que o debate nesses termos se torna interessante somente com um uso conceitual claro e, principalmente, em contraste com a história da filosofia, sobretudo levando em consideração que quando Husserl nega ser um “idealista tradicional” ele está sobretudo se referindo a Berkeley ou Kant⁹.

É interessante notar que esse ponto é reconhecido mesmo por um estudioso como Philipse, que entende Husserl como um idealista em certo sentido tradicional¹⁰: o intérprete concorda que os idealismos tradicionais, por exemplo, envolvem uma teoria da percepção pautada na ideia de *representação*, o que é rejeitado por Husserl e, além disso, tais idealismos parecem ser incompatíveis com a distinção fenomenológica de *conteúdos imanentes* e *objetos transcendententes*, assim como com a ideia de “mundo da vida”, defendida pelo filósofo na fase “tardia” de seu pensamento¹¹.

Mas as dificuldades de interpretação ficam evidentes, também, se levarmos em conta que é até mesmo complicado definir se uma determinada interpretação entende Husserl como “realista” ou “idealista”, visto que por vezes há a distinção de elementos *epistemológicos* e *ontológicos* (ou “metafísicos”). Assim, diversos autores entendem que há elementos mistos na filosofia husserliana. Holmes, por exemplo, defende que a posição de Husserl é “epistemologicamente idealista, mas metafisicamente neutra”¹². Sobre esse último aspecto, inclusive, ele não está sozinho: outros estudiosos, como é o caso de Hall, Wallner e Hutcheson, também

⁹ Por exemplo, HUSSERL, *Ideen I*, §55, p. 106-7.

¹⁰ “(...) o idealismo transcendental de Husserl é mais próximo de posições idealistas tradicionais, como as de Berkeley e Kant, do que normalmente se pensa”. PHILIPSE, Herman. *Transcendental Idealism*, p. 242.

¹¹ *Ibidem*, p. 241.

¹² HOLMES, Richard H., *Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism?*, p. 98. Cont.

acreditam que Husserl não postula qualquer ontologia, desenvolvendo apenas uma teoria dos *sentidos* ou, grosso modo, dos fenômenos, mas sem comprometer-se com questões metafísicas¹³.

Porém, buscando simplificar o debate, mantereí essas considerações mais gerais de interpretação como pano de fundo mais amplo do problema, e tomarei a ideia de “idealismo” nos termos husserlianos como uma questão em aberto que é apenas em parte determinada pelo entendimento da questão da intersubjetividade – que, como tema central desse estudo, será desenvolvida a seguir. Ainda que reconhecendo que em grande medida a dificuldade surge da imprecisão terminológica do próprio Husserl, podemos ao menos estabelecer que sua negação em aceitar o rótulo de “idealista tradicional” parte sobretudo da sua compreensão das concepções de idealismo de Berkeley e Kant¹⁴.

2. O PROBLEMA DE ESTABELEECER A INTERSUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

O problema referente à possibilidade de intersubjetividade diante do método fenomenológico é claro: a base

¹³ HALL, Harrison. Was Husserl a Realist or an Idealist?, WALLNER, Ingrid M., In Defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Reexamined, HUTCHESON, P. Husserl's Problem of Intersubjectivity.

¹⁴ Como atestam, por exemplo, as seguintes passagens: “A alguém que, diante de nossas explicações, objete que isso significa converter todo o mundo em ilusão subjetiva e se lançar nos braços de um “idealismo berkeleyano”, podemos apenas replicar que não apreendeu o sentido dessas explicações” HUSSERL, *Ideen I*, §55, p. 106-7. “(...) Assim conduz a pura autoexplicitação do ego, prosseguida na pura evidência e, com isso, na concreção, até um idealismo transcendental, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo; não no de um idealismo psicológico, nem no de um idealismo que, a partir de dados sensuais carecidos de sentido, quer derivar um mundo pleno de sentido, não um idealismo kantiano, que, pelo menos como conceito-limite, crê poder manter em aberto a possibilidade de um mundo de coisas-em-si – mas antes um idealismo que não consiste em nada mais do que na autoexplicitação, conseqüentemente desenvolvida, na forma de uma ciência egológica sistemática de cada sentido de ser com o qual tudo o que é deve poder ter para mim, o ego, precisamente um sentido” HUSSERL, Edmund. *Pariser Vorträge*, Hua 1, p. 33, p. 32-3.
Cont.

mesma da ideia de redução transcendental envolve a abstenção de juízo em relação à toda e qualquer alteridade para a consciência, incluindo, é claro, os outros sujeitos do mundo¹⁵. Se o objetivo da redução é tratar daquilo que aparece à consciência transcendental, tal como a ela aparece, estamos lidando com fenômenos relativos a um único *eu*, isolado dos demais. Ainda que aceitemos plenamente a concepção de evidência dentro desse método, verificamos que se trata de uma verdade para o sujeito transcendentalmente isolado, e não de um conhecimento partilhado com outros sujeitos. Todos os dados aos quais a consciência tem acesso, portanto, seriam ideias subjetivas relativas ao sujeito e não verdades *objetivas*, independentes dela.

Mas é interessante observar que Husserl reconhece explicitamente que a questão relativa ao solipsismo se configura como uma objeção válida ao seu pensamento. Ao contrário de outras críticas bastante comuns – como a comparação com a abertura para a ideia de “coisa em si” kantiana, ou a alegação de que a fenomenologia implica em um idealismo subjetivo semelhante ao de Berkeley –, as quais Husserl atribui a uma total incompreensão do método por ele proposto, essa dificuldade referente ao solipsismo, em particular, é tomada como um tema a ser solucionado. Nas palavras do filósofo:

Por aí se vê, agora, o grande problema. Que eu, no meu domínio de consciência, no contexto da motivação que me determina, chegue a certezas, e mesmo a evidências inflexíveis, isso é compreensível. Mas como poderá ganhar significação objetiva todo esse jogo que decorre na imanência da vida de consciência? Como poderá a evidência (a *clara et distincta perceptio*) reivindicar ser algo mais que um caráter de consciência em mim?(HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §40, p.

15 Para um maior desenvolvimento da questão da redução, ver DRUMMOND (1975), SEEBURGER (1975), TOURINHO (2016).

Cont.

116, p. 121)¹⁶

Levanta-se agora, entretanto, uma dificuldade efetivamente séria, que afeta toda a definição da nossa tarefa e o sentido dos seus resultados, e obriga a reconfigurar ambos. Em virtude do nosso método atual da *epoché*, todo elemento objetivo se transforma em subjetivo. (...) A dificuldade reside, porém, exatamente aqui. A intersubjetividade universal, onde se resolve toda a objetividade, todo o ente em geral, não pode manifestadamente ser outra senão a humanidade que, inegavelmente, é ela própria uma parte do mundo (HUSSERL, *Krisis*, §53, p. 182-3, p. 146-7.).

Assim, além da dificuldade diante da subjetividade dada pela consciência transcendentalmente isolada e a pretensão de estabelecer um conhecimento objetivo, há também o problema de como analisar tal intersubjetividade uma vez que ela é de antemão uma parte do mundo que se pretende investigar. Ou seja, ainda que seja possível superar a primeira etapa da instituição da objetividade – ao efetivamente confirmar a possibilidade de instaurar a intersubjetividade através de um método inicialmente solipsista – ainda restará o problema de como entender a relação entre tal conjunto de *egos* e o mundo, uma vez que eles são, simultaneamente, constituidores e participantes dessa realidade.

Diante dessas dificuldades é preciso ser dito que o modo de proceder, em primeiro lugar, não envolve uma revisão do método de redução, mas antes um aprofundamento desse mesmo método, com a abertura para as consequências em relação à percepção da alteridade. Nesse caso, é claro, não se trata da análise da apreensão do outro a partir do *mundo*

16 Para facilitar a identificação das obras de Husserl, cito seu nome reduzido, seguido do parágrafo e da paginação no original e, quando disponível, da página correspondente na tradução em língua portuguesa, a qual cito. Eventualmente altero a tradução, casos nos quais acrescento “t.a.”, “tradução alterada”. Nas obras utilizadas para as quais não há tradução em português, a tradução citada é de minha responsabilidade.

da vida, mas sim a investigação de como isso ocorre dentro dos limites do campo transcendental. Nesse sentido, o exame empreendido pelo ego é, antes de mais nada, um exame de suas próprias estruturas e daquilo que ele constitui enquanto “mônada”. É dentro desses limites que a alteridade é encontrada, e encontrada no modo próprio como surge para o eu transcendentalmente reduzido:

O que me é especificamente próprio enquanto ego, o meu ser concreto enquanto mônada, puramente em mim próprio e para mim próprio, numa propriedade fechada, compreende, tanto como outra qualquer, também a intencionalidade dirigida para o alheio (...). Nesta intencionalidade insigne, constitui-se um novo sentido de ser que ultrapassa o meu ego modádico na sua propriedade mesma, e constitui-se um ego não como eu mesmo, mas antes como se espelhando no meu próprio eu, na minha mônada. Todavia, o segundo ego não está pura e simplesmente aí, como ele mesmo dado em sentido próprio, mas é antes constituído como alter-ego (*Alter ego*), em que o ego que esta expressão "alter-ego" indica, como um dos seus momentos, sou eu mesmo em minha propriedade (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §44, p. 125, p. 132, t.a.).

Assim, mesmo nos limites impostos pela redução, o eu pode se questionar a respeito da alteridade e do modo como ela se mostra para o ego transcendental. De fato, a redução impede juízos sobre a existência de coisas do mundo, mas isso não significa que na análise de tais fenômenos seja desconsiderado o fato de que eles são experienciados, na atitude natural, enquanto objetos exteriores e existentes. De maneira semelhante, ainda que o eu reduzido tenha à disposição para sua investigação apenas os fenômenos tal como esses se mostram à consciência reduzida, nada impede que ela dirija sua atenção para aquilo que surge enquanto alteridade.

A questão, porém, de como ocorre o acesso à

objetividade no contexto de um método que parte do solipsismo não parece tão simples: em primeiro lugar, devemos lembrar que também na investigação dentro dos limites da redução havia critérios para discernir algo tomado como mera aparência e algo tomado como objetivo. Isso fica claro se considerarmos as típicas análises fenomenológicas sobre “objetos exteriores”, que também evidenciam o modo como ocorre tal distinção: um objeto de determinada cor pode, dependendo de fatores contingentes como iluminação e distância, parecer ter outra cor. Não consideramos, no entanto, que as coisas efetivamente mudam de colocação conforme a luz se altera, mas apenas que nossa percepção da mesma cor varia conforme uma série de condições (HUSSERL, *Ideen I*, §44-48). Assim, mesmo para o ego tomado isoladamente há dados que servem de critério para determinar o que é vivenciado como objetivo. Estaria, então, Husserl equivocado ao aceitar a objeção que alega ser necessário ultrapassar o solipsismo para chegar à objetividade?

Encontramos uma problematização para essa dificuldade em *Ideen II* e *Ideen III*: o primeiro aspecto a ser observado, reconhece Husserl, é que mesmo para um ego *solipsista* existem de fato motivos para distinguir entre algo que é vivenciado como mera “aparência” e algo que é tomado como “objetivo”. A base para essa diferenciação, como demonstra o exemplo retirado das análises fenomenológicas sobre objetos exteriores, é a ideia de que há “condições normais” e “anormais” nas quais o objeto pode se apresentar. A questão que interessa, porém, é se esses motivos e aquilo que é dado ao ego isolado são ou não suficientes para o estabelecimento da objetividade em sentido estrito. A resposta de Husserl é bastante clara: a objetividade “*de facto*” apenas é alcançada pela intersubjetividade. Isso se evidencia

em um exemplo dado pelo filósofo: se determinado sujeito sofre transformações que prejudicam gravemente sua capacidade de percepção ou discernimento, pode acontecer de ele não mais ter condições de diferenciar, por si só, entre meras aparências e percepções “objetivas” (HUSSERL, *Ideen II*, §18, p. 77-8).

Ainda assim, embora, em sentido estrito, a objetividade seja alcançada somente através da intersubjetividade, isso não quer dizer que não seja possível alcançar conhecimentos seguros a partir do sujeito isolado. Na verdade, o paradoxo por trás da análise de Husserl, conforme ficará mais claro a seguir, é justamente esse: a objetividade propriamente dita só é conquistada através da intersubjetividade, mas a intersubjetividade, por sua vez, somente pode chegar a ser alcançada a partir do sujeito transcendentalmente isolado, pois, do contrário, teríamos que abrir mão dos métodos de redução que são a base do campo transcendental “seguro” no qual se desenvolve toda a investigação fenomenológica.

O filósofo explicita a maneira como a objetividade é conquistada dentro do campo intersubjetivo reconhecendo que é um processo complexo. Pode acontecer, como de fato costumeiramente ocorre, das vivências entre os egos serem contraditórias entre si, o que exige uma avaliação intersubjetiva do que é dado, de modo que a conquista da objetividade não é tarefa fácil e não se dá automaticamente pelo mero reconhecimento de outros egos. Além disso, é claro que a capacidade do ego isolado de distinguir entre meras aparências e aquilo que é tomado como o próprio objeto é condição de possibilidade da experiência intersubjetiva e, portanto, da objetividade em geral. Sem tal reconhecimento prévio da objetividade em sentido primário, não seria possível nem mesmo a comunicação entre os diversos sujeitos (HUSSERL, *Ideen III*, p. 126-7).

Feitas tais observações, podemos agora partir para a investigação de como o eu transcendental constata a existência de uma alteridade enquanto *outro eu*. O primeiro aspecto a ser notado é que o outro é dado enquanto algo análogo ao meu próprio *eu*, mas ao qual não é possível ter um acesso direto tal como aquele que tenho em relação às minhas próprias representações. A alteridade surge como um *alter-ego*, um *eu* semelhante a mim, porém acessível apenas indiretamente. Como veremos em mais detalhes, porém, há um desenvolvimento progressivo na análise fenomenológica de como a alteridade é apreendida, primeiramente de modo abstrato, enquanto mero “outro” em relação àquilo que é vivenciado como próprio do sujeito, depois em maior complexidade como um “outro ego”.

Husserl reforça que, a fim de se manter fiel à redução, podemos abstrair explicitamente de toda “espiritualidade alheia” e buscar o mundo enquanto um fenômeno particular do ego transcendental. Nesse processo, verificamos que é possível constatar, a partir da própria experiência, a concepção do corpo próprio – apesar da abstração sobre sua existência concreta – como um objeto distinto dos demais: verifica-se a peculiaridade do *corpo vivo (Leib)*¹⁷ enquanto “o único objeto no interior do meu estrato abstrativo de mundo a que atribuo, em conformidade com a experiência, campos sensoriais (...) que imediatamente ponho e disponho”

17 Não caberia aqui um maior desenvolvimento desse tema, mas vale mencionar que Husserl trabalha em suas obras tardias, essencialmente, com dois conceitos distintos de corpo: *Körper* e *Leib*. Em poucas palavras, *Körper* diz respeito aos aspectos estritamente *materiais e físicos* do corpo, daquilo que ele tem em comum com todos os objetos do mundo, abstraindo, portanto, da sua conexão com uma consciência. *Leib*, por outro lado, é o corpo enquanto algo *vivo*, animado por uma “alma” e que envolve todos os aspectos psicológicos da consciência. Conforme aponta Natalie Depraz (1995, p. 344), a diferença entre as duas expressões pode ser explicada em termos etimológicos: *lîp*, no alemão antigo, possuía um sentido que abrangia tanto “corpo” como, em geral, “vida” (que viria a se tornar “*Leben*”). “Corpo” no sentido de “*Leib*”, portanto, guarda essa conexão com a ideia de *vida*, de algo que não é mera coisa material inanimada. *Körper*, por outro lado, é apenas a versão germânica da palavra latina *corpus*, e remete à concepção de corpo apenas enquanto objeto físico.

(HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §44, p. 128, p. 135). Essa análise, por sua vez, aponta para o fato de que esse corpo vivo é vivenciado como algo conectado à “alma” e a todos os aspectos psicológicos do ego.

Diante disso, percebe-se algo digno de nota, pois, conforme mostra Husserl, apesar da redução se propor a excluir tudo que é vivenciado como relativo ao “mundo exterior”, surge um “paradoxo”: “a vida psíquica no seu todo deste meu *eu* psicofísico e, com isso, a minha vida que faz experiência do mundo, portanto, também, a minha experiência efetiva e possível do alheio, não é afetada por esta supressão do alheio” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §44, p. 129, p. 136). Ou seja, embora a redução pretenda excluir tudo que ultrapassa os limites da vivência reduzida ao *eu* transcendental, a experiência de algo que é alheio ao ego permanece como uma experiência clara e distinta.

A explicação para o aparente paradoxo se encontra no fato mesmo de que, por assim dizer, não *perdemos* nada com a redução. Ao contrário, a partir da investigação da consciência no campo transcendental, somos capazes de perceber ainda mais claramente aquilo que experienciamos e o modo como experienciamos. O alheio, portanto, mostra-se como algo que, a despeito de sua existência efetiva, é vivenciado por mim de modo particular, justamente enquanto algo *outro*. O fato mesmo de que algumas coisas sejam experienciadas necessariamente enquanto próprias (como o *corpo vivo*) e outras enquanto alheias (como os corpos dos outros), é algo a ser levado em conta para a compreensão da experiência. A importância desse fato fica clara se considerarmos, enquanto uma hipótese, quais seriam as consequências se a análise transcendental apresentasse um resultado distinto: se, por exemplo, fosse constatado que é de fato verossímil reduzir toda experiência do alheio à

experiência do eu, então poderíamos seguir com uma concepção solipsista sem a preocupação de lidar com fenômenos de outra natureza.

O que ocorre, no entanto, é que a própria ideia de consciência enquanto consciência *própria* surge no contraste com aquilo que se mostra como *não-próprio*. Há, portanto, uma “partição do campo inteiro de experiência transcendental” entre aquilo que é relativo ao *eu*, o “próprio a mim” e aquilo que se mostra como experienciado enquanto pertencente à alteridade, enquanto “alter-ego” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §45, p. 131, p. 138). Será essa cisão fundamental no interior da consciência transcendentalmente reduzida que dará as bases para a abertura à intersubjetividade, em seus progressivos graus de complexidade.

Devemos observar, porém, que essa primeira concepção de alteridade à qual a consciência tem acesso ainda não está conectada à ideia de um *outro eu*, de um outro *sujeito* semelhante a mim. Trata-se, na verdade, apenas de uma noção geral de alteridade que surge como um contraponto abstrato de tudo aquilo que é experienciado enquanto próprio do ego. Nesse sentido, o eu transcendental percebe, no interior de todas as suas vivências, uma cisão entre aquilo que é tomado como próprio e aquilo que aparece como relacionado a algo *transcendente* em algum sentido. Será a partir dessa base inicial, descoberta dentro dos limites da redução, que se desenvolve a análise da abertura do ego para os outros sujeitos e para a intersubjetividade.

3. A EXPERIÊNCIA DE EMPATIA (*EINFÜHLUNG*)

Husserl analisa a intersubjetividade propriamente dita em conexão com a questão da empatia (*Einfühlung*). A

dificuldade em torno da superação do solipsismo diz respeito ao problema da apreensão da alteridade enquanto alter-ego, do “problema do aí para mim dos outros, portanto, como tema de uma teoria transcendental da experiência do que me é alheio, da chamada empatia”. Essa questão se mostra, na verdade, muito mais importante do que pode parecer à primeira vista, pois a ela está relacionada a fundamentação de uma “teoria transcendental do mundo objetivo” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §43, p. 124, p. 130), conforme ficará mais claro a seguir.

O primeiro passo na apreensão de outros sujeitos se dá a partir da noção geral de alteridade constatada mesmo dentro dos limites da redução. Na investigação sobre o modo como a alteridade aparece, surge a ideia particular de um alter-ego enquanto um outro ego semelhante ao meu próprio. Essa percepção se dá, em linhas gerais, a partir de dois momentos principais, os quais se relacionam diretamente com a concepção de *corpo vivo*. A primeira etapa diz respeito à prioridade que a experiência do meu corpo vivo, enquanto um corpo próprio, tem em relação aos outros objetos do mundo. Embora a análise diga respeito ao corpo, cabe destacar que se trata de uma investigação desenvolvida dentro dos limites da redução, de modo que o corpo vivo é assim concebido de acordo com sua vivência particular, mas sem fazer referência à sua existência enquanto objeto espaço-temporal efetivo.

Desse modo, diante da peculiaridade da experiência do corpo vivo próprio, o ego percebe que experiencia também de modo particular outros corpos semelhantes ao seu – ainda que, evidentemente, de maneira distinta da qual vivencia seu próprio corpo. Segundo Husserl, o que ocorre é uma “transferência aperceptiva a partir do meu corpo próprio”, na qual percebo que o corpo do outro também é vivenciado como um objeto distinto dos demais, na medida em que possui

características semelhantes ao meu próprio corpo, o que justifica, embora não o vivencie em primeira pessoa, a concebê-lo enquanto corpo vivo. Portanto, “só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão analogizante do primeiro como corpo vivo” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §50, p. 140, p. 149, t.a).

É importante notar, então, que a base mesma que funda a percepção da alteridade em geral e dos outros egos em particular é a própria *auto percepção*. De fato, embora a concepção de algo como *próprio* e algo como *alheio* marque uma separação básica no interior das vivências, a "esfera primordial" é aquela que constitui tudo que é relativo propriamente ao *eu*, enquanto que aquilo que se mostra como relativo ao alheio representa uma "gênese de nível superior", fundada, portanto, na esfera da vivência própria. O que está por trás de todo procedimento que funda a alteridade é o que Husserl denomina “emparelhamento” (*Paarung*) e “associação emparelhante”. Trata-se de uma espécie de síntese passiva da consciência, mas da modalidade de associação, na qual uma determinada vivência é tomada como semelhante à outra, formando uma ligação por analogia que me permite atribuir a determinado elemento do qual tenho acesso indireto algo que reconheço no elemento semelhante que apreendo diretamente. É exatamente o que ocorre no caso da percepção dos outros sujeitos: “no caso que particularmente nos interessa da associação e apercepção do alter-ego através do ego, realiza-se por vez primeira o emparelhamento quando o outro surge no meu campo perceptivo” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §50, p. 141-2, p. 150-1).

Em resumo, portanto, o que ocorre é que “na minha mônada se constitui apresentativamente uma outra”

(HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §52, p. 144, p. 153). A partir dessa percepção inicial, é claro, há o desenvolvimento da análise desse outro sujeito: diversas *associações emparelhantes* subsequentes permitem uma aproximação cada vez maior do modo como o alter-ego se mostra, e isso, é claro, sempre através da analogia com a experiência própria do eu. Nesse sentido, embora não seja possível uma percepção direta do outro, tal como a vivência de si, é viável, ainda assim, conceber o outro não apenas como um mero outro, em abstrato, mas antes como um outro de fato semelhante a mim. Essa semelhança não diz respeito apenas ao corpo vivo, mas sim à consciência mesma do outro sujeito enquanto outro ego transcendental.

A progressiva complexidade na apreensão dos outros sujeitos fica evidente quando se passa da análise do seu corpo psicofísico para “acontecimentos psíquicos superiores”, tal como expressões de alegria, tristeza, ira, etc. Também tais ocorrências de manifestações complexas de sentimentos e estados de espírito, “por mais variados que sejam e por mais bem conhecidos que se tenham tornado, têm, então, outra vez o seu estilo de conexões sintéticas e as suas formas de decurso que poderão ser para mim compreensíveis através da referência ao meu próprio estilo de vida (...)” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §54, p. 149, p. 158.). Ora, é evidente que, uma vez que não tenho acesso direto ao mundo interior dos demais egos, apenas posso inferir seus estados psicológicos e emocionais de acordo com suas manifestações externas e em comparação com meus próprios estados.

Assim, a *empatia*, embora diga respeito em primeiro lugar à apreensão de outros sujeitos em sentido amplo e envolva necessariamente a analogia com a experiência de si mesmo, também está relacionada com o reconhecimento dos outros enquanto indivíduos, naquilo que eles têm de

particular: “sei, em geral, o que é ‘uma pessoa’, ‘um ser humano’, e é questão da experiência de empatia, em seus desdobramentos, envolver-me com a consideração do caráter de alguém, com seus conhecimentos e habilidades” (HUSSERL, *Ideen II*, §56, p. 228.). De fato, na apreensão dos demais sujeitos, não há apenas um contato neutro de mero reconhecimento de se tratar de um ser psicofísico, mas há, também, considerações e percepções sobre seu modo de ser e suas características particulares¹⁸.

A experiência do outro, portanto, envolve não apenas a ideia geral de um outro corpo semelhante ao meu, mas também sua conexão com um “outro *eu*”, com um ego semelhante a mim, igualmente dotado de uma “alma”. O outro *eu*, portanto, não é mera alteridade abstrata, mas é tomado de maneira genuína na experiência empática: “o outro é apercebido apresentativamente como o eu de um mundo primordial, ou como uma mônada em que o seu corpo vivo é originariamente constituído e experienciado (...)” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §53, p. 146, p. 155). Desse modo, o outro ego é concebido como um sujeito que, tal como o ego próprio, vivencia um mundo primordial no interior de sua consciência enquanto fonte primária de todo

18 Diante desse aspecto “moral” da noção de empatia, há quem questione sobre as possíveis implicações éticas do conceito: “Diante desta prioridade dos outros, deveríamos, portanto, admitir que a análise husserliana da empatia não é tão incompatível com a ética como parecia inicialmente?” (RICARD, 2005, p. 99). Ver também HART (1992). Não sou tão otimista, porém, quanto aos possíveis desdobramentos de filosofia ética a partir de tal conceito, a não ser através de um desenvolvimento que transcenda em muito a análise proposta por Husserl. Nesse aspecto, estou de acordo com Øyen, para quem a intersubjetividade em Husserl não remete para considerações éticas e normativas, embora tenha influenciado análises que vão nessa direção (como as de Habermas): “O conceito de Husserl de intersubjetividade diz respeito principalmente à relação entre os atos intencionais e seus correlatos. (...) Isso faz com que implicações normativas do conceito fenomenológico de intersubjetividade sejam difíceis” (ØYEN, 2010, p. 196). É digno de nota, porém, que muitos dos estudos fenomenológicos recentes que procuram se apropriar de maneira crítica e “atualizar” determinados aspectos da filosofia husserliana investigam, justamente, o potencial político e ético de conceitos relacionados com a noção de intersubjetividade. Ver, por exemplo: DRUMMOND, John J. *Husserl's Middle Period and the Development of his Ethics* e MINTKEN, Tammo Elija. *Husserl's Concept of Evidence in the intersubjective Perpetuation of Moral Evidence*.

o sentido.

Essa concepção particular da alteridade como outro *eu* transcendental percebido por meio da experiência empática será, portanto, justamente o fundamento para a concepção de intersubjetividade transcendental. Isso ocorre, como ficará mais claro a seguir, pelo fato de o outro *eu* ser tomado como um sujeito que possui um “mundo análogo ao meu mundo primordial” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §54, p. 147, p. 156), mundo esse que será a base para a constituição da experiência partilhada de mundo e, portanto, da objetividade. Assim, não é o caso que o outro seja vivenciado apenas como sujeito psicofísico semelhante a mim, mas também que é experienciado como um sujeito que partilha de um mundo comum e com o qual mantenho uma comunicabilidade ao menos potencial.

Conforme explicita Edith Stein, em seu trabalho bastante elogiado por Husserl, no qual desenvolve o tema da empatia de maneira muito mais ampla que seu professor: “a empatia, enquanto base da experiência intersubjetiva, torna-se a condição de possibilidade do conhecimento do mundo exterior existente, tal como Husserl e também Royce demonstram” (STEIN, 1917, p. 72)¹⁹. Assim, a empatia não é necessária apenas para a constituição da intersubjetividade, mas também para o conhecimento mesmo do mundo exterior, na medida em que ela garante a abertura da comunicabilidade que funda o mundo objetivo comunitariamente partilhado.

¹⁹ Stein se refere ao seguinte trabalho de Royce (1895): ROYCE, Josiah. *Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature*.

4. APREENSÃO DO MUNDO OBJETIVO PELA COMUNIDADE DE MÔNADAS

Diante da análise sobre a experiência dos outros sujeitos, pode surgir uma dúvida, reconhecida por Husserl como legítima: não estarão “ambas as esferas primordiais – a minha, que, para mim, enquanto ego, é a original, e a sua (...) – separadas por um abismo que não posso efetivamente atravessar, pois tal significaria que eu teria uma experiência original e não apresentativa do outro?” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §55, p. 150, p. 159). Ou seja, como poderia o eu transcendental ter de fato acesso e comprovação da vivência alheia, se tudo ao que tem acesso são as próprias representações e não as vivências dos outros sujeitos em *primeira pessoa*?

De fato, uma coisa é constatar que a percepção dos demais sujeitos se dá de um modo particular (diferente, por exemplo, da percepção dos corpos inanimados), mas outra é, a partir dessa experiência indireta, fazer suposições sobre a natureza das vivências dos demais egos. Se tudo ao que o *eu* tem acesso são suas próprias experiências e não às dos outros, o que autoriza a suposição de que os demais sujeitos de fato experienciam um “mundo primordial” e, ainda mais, um mundo semelhante ao do ego que medita? Não poderia ser o caso de o outro ter um conjunto de vivências completamente diferentes do meu ou, até mesmo, de ele não passar de uma ilusão criada no interior do próprio ego? Husserl procura resolver tais dificuldades apelando para a ideia de que há uma apreensão evidente de uma “mesma natureza” comum ao *eu* e ao *outro*:

O corpo é o mesmo, a mim dado como ali, a ele [o outro] como aqui, como corpo central, e a ‘minha’ inteira natureza é a mesma que a do outro, ela é dessa maneira constituída na minha esfera primordial como unidade idêntica dos meus múltiplos modos de doação (...). Na apresentação do outro, os sistemas sintéticos são os mesmos, com

todos os seus modos de doação que nelas se tornam efetivos (...). Não tenho primeiro uma segunda esfera original apresentada, com uma segunda natureza, para depois me perguntar como faço para poder apreender ambas as esferas como modos de aparição da mesma natureza objetiva. Ao contrário, através da própria apresentação que é para ela cofuncionante (...), está já necessariamente produzido o sentido identitário da minha natureza primordial e da outra natureza presentificada. É, portanto, com inteira justificação que ela se chama percepção do alheio e, subsequentemente, percepção do mundo objetivo, percepção de que o outro olha para o mesmo que eu, etc., se bem que esta percepção se desenrole exclusivamente no interior da minha esfera de propriedade (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §55, p. 152-3, p. 161-2).

Assim, a ideia mesma de *corpo vivo* se mostra de tal modo que é concebido como algo que conecta o *eu* ao mundo. Uma vez que o corpo dos demais sujeitos é vivenciado claramente enquanto outro corpo vivo e não como mero objeto efetivo, então também a ele é reconhecida a ligação com o mundo. De fato, se não fosse assim, se não houvesse tal referência à realidade, nem mesmo poderíamos falar propriamente de corpo vivo, pois ele implica diretamente a relação com o mundo. A apreensão do corpo dos outros sujeitos, portanto, não é uma mera abstração: ao ser vivenciado como corpo vivo não se trata apenas de um corpo “animado” em sentido abstrato, mas sim de um corpo animado que interage com o mundo de um modo particular, isto é, de um modo que reconheço como sendo análogo ao meu.

Essa referência ao mundo, além disso, tampouco envolve apenas uma concepção geral de realidade. Não é o caso que o corpo vivo dos outros sujeitos apenas se mostre como se relacionando com algum mundo qualquer, mas sim com uma realidade tal como a minha. De fato, se essa primeira alternativa fosse o caso, o corpo vivo dos outros egos não poderia ser tomado em perfeita analogia – tampouco em

“associação emparelhante” – com o meu próprio corpo, pois seu comportamento seria reconhecido como diferente do meu e nenhuma comunicação efetiva seria possível.

Isso não significa, no entanto, que não haja a possibilidade de revisão daquilo que é percebido. De fato, o mundo objetivo ocorre em virtude da “confirmação concordante da constituição aperceptiva, uma vez bem-sucedida, por meio da progressão da vida experienciante na concordância consequente, que sempre se vai reproduzindo de novo, eventualmente através de correções” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §55, p. 154, p. 164). Assim, há sempre uma confirmação de concordância na constituição do mundo objetivo. Não é o caso que o mundo se dê como uma realidade estática: de acordo com a concepção fenomenológica, o constante fluxo de experiências forma o mundo objetivo a partir de diversas sínteses de concordância que estão sempre sujeitas a revisões. Se a ideia que se tinha de uma determinada experiência se mostra falha diante de uma vivência evidente ou mais clara que a contradiz, a maneira de interpretá-la é alterada.

Isso é importante, já que uma das características do reconhecimento dos demais sujeitos como partilhantes do mesmo mundo objetivo que o ego é justamente sua disposição para aceitar não somente as confirmações como também as correções de vivências efetuadas pelos outros egos. Tal possibilidade só se confirma fenomenologicamente, porém, após a constituição das diversas etapas de complexificação da comunidade de mônadas que estabelece o mundo objetivo intersubjetivamente partilhado. Embora não haja um maior desenvolvimento dessa questão em *Cartesianische Meditationen*, Husserl esclarece, em *Krisis*, a maneira como a experiência intersubjetiva serve de base para a confirmação e correção das vivências:

(...) o mundo não é, de todo, existente somente para o ser humano isolado, mas para a comunidade humana e, na verdade, isso é assim já pelo tornar-se comum da simples percepção. Neste tornar-se comum tem também lugar uma permanente mudança de validade numa correção recíproca. No compreender mútuo, as minhas experiências e aquisições empíricas entram com as dos outros numa conexão similar à das séries de experiência dentro da vida da minha experiência, e da vida da experiência em cada caso própria; e, novamente, de tal maneira que resulta como normal, grosso modo, o acordo intersubjetivo da validade em relação aos pormenores e, em consequência, uma unidade intersubjetiva na multiplicidade das validades e daquilo que nelas é válido; mostram-se, além disso, e com bastante frequência, discordâncias intersubjetivas, mas surge, então, no trato mútuo e na crítica, seja de modo silencioso e mesmo inadvertido, seja explicitamente, uma unificação que, no mínimo – como é certo de antemão para toda a gente –, é suscetível de ser alcançada (HUSSERL, *Krisis*, §47, p. 166, p. 133, t.a).

Na experiência intersubjetiva, portanto, encontramos a possibilidade de uma correção recíproca na qual a vivência de um ego é confirmada ou negada através do contato com o outro. O filósofo explica o modo como isso se dá em analogia com o processo de coerência interno à consciência: da mesma maneira que as vivências próprias do ego são constantemente corrigidas e entre si concatenadas de modo a formar um conjunto coeso e dotado de sentido, também as experiências partilhadas com os demais sujeitos são unificadas coerentemente. O procedimento através do qual isso ocorre envolve a possibilidade constante de correção intersubjetiva por meio da comunicabilidade essencial partilhada pelos sujeitos e garantida pelo mundo comum por eles dividido. A confirmação a que o filósofo se refere nesse contexto diz respeito, portanto, a uma espécie de validação de *segundo nível*, que já pressupõe de antemão a congruência interna de cada ego.

Além disso, como esclarece Husserl, os outros egos

são concebidos de tal modo que não apenas são tomados como egos que comigo se relacionam e se comunicam, mas são também vivenciados como abertos para outros sujeitos além de mim. Também nisso o *emparelhamento associativo* efetua uma correspondência ampla: embora o ego possa ter acesso direto ao contato comunicativo com outros apenas quando está diretamente envolvido, ele vivencia os demais egos como sendo, em analogia com o que ocorre consigo mesmo, um ego constantemente aberto para todos os outros sujeitos que possuem natureza semelhante à sua.

A partir dessa constatação, ocorre a confirmação para uma ideia ampla de mundo objetivo compartilhado por uma comunidade formada por diversos egos que é por eles, em suas relações, constituído e transformado. Desse modo, “a essa comunidade corresponde, na concreção transcendental, uma correspondente comunidade monadológica aberta, que designamos como intersubjetividade transcendental” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §56, p. 158, p. 168). Tal intersubjetividade surge, portanto, justamente na abertura que todos os sujeitos têm para uma mesma realidade compartilhada e comunicável entre eles.

Isso não quer dizer, conforme já foi mencionado, que nunca haja qualquer discrepância entre as vivências dos diversos egos. Pode ocorrer, é claro, que um ego tenha uma experiência que contradiz a de outro ego e, nesse caso, tornar-se necessário “não apenas empatia, mas também entendimento mútuo”. Todas essas incompatibilidades de vivências precisam ser resolvidas, e frequentemente o são, através da comunicação entre os sujeitos, muitas vezes recorrendo a outros sujeitos que partilham do mesmo mundo intersubjetivo. Ainda assim, mesmo nos casos de experiências discordantes, há, como pano de fundo, a possibilidade de mútua compreensão, pois mesmo as vivências “que variam

de sujeito para sujeito são, no entanto, por razão do entendimento mútuo, apreensíveis e apreendidas enquanto experiências da mesma coisa” (HUSSERL, *Ideen III*, p. 126).

Além disso, embora exista tal comunidade de mônadas e todos os sujeitos partilhem de um mundo objetivo comum, nem todas as vivências dos diversos egos são plenamente e perfeitamente compartilhadas. De fato, a constatação de um mundo comum “não exclui que, tanto apriorística como faticamente, os seres humanos de um só e mesmo mundo vivam numa comunidade frouxa ou mesmo em nenhuma comunidade cultural e, por via disso, constituam diferentes mundos circundantes culturais (...)” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §58, p. 160, p. 171). Nesse sentido, a noção de “mundo objetivo” apresentada por Husserl nesse contexto deve ser entendida em sentido bastante amplo enquanto aquilo que permite a abertura comunicativa entre as mônadas e a relação com os objetos por meio do corpo vivo.

Não é que não haja qualquer análise sobre noções mais complexas de mundo, ou que isso não seja de modo algum um tema para a fenomenologia – de fato Husserl se refere também ao *mundo da vida* e ao *mundo cultural e social*²⁰ –, porém, uma vez dado o contexto da redução e aquilo que se pretende estabelecer enquanto fundamento para a ideia de intersubjetividade, o primeiro passo da análise é a de uma abertura geral de mundo a partir da qual outros aspectos de maior complexidade são agregados. Desse modo, portanto, é possível que diferentes sujeitos partilhem de um mundo objetivo em sentido amplo – ambos se relacionam com uma realidade *ordenada*, vivenciada com determinado sentido, potencialmente comunicável em certa medida, etc –, mas,

20 HUSSERL, *Ideen I*, §27, 28, 29. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §41.

ainda assim, os aspectos culturais de seus mundos podem em nada coincidir.

Um ponto a ser destacado é a *comunicabilidade potencial* que a concepção de mundo objetivo envolve, a despeito da pluralidade de mundos culturais: as outras culturas “são acessíveis, a mim e aos que participam da minha cultura, numa espécie de experiência do alheio e em um tipo de empatia na humanidade alheia e na sua cultura” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §58, p. 161, p. 172), ou seja, é possível vivenciar uma outra cultura, mas esta é necessariamente experienciada como algo *outro*, através de uma vivência de empatia, agora em relação não apenas a um sujeito isolado, mas sim a uma comunidade.

Além disso, “esta empatia exige as suas investigações intencionais de uma constituição que, em diversos graus, mas no quadro de um sentido a conceber com uma larga amplitude, pressupõe o que é primária e secundariamente constituído” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §58, p. 161, p. 172, t.a.). Assim, embora possam haver diferentes mundos culturais que pouco tenham em comum, a base dada pelo mundo objetivo garante que, ao menos potencialmente, exista uma abertura para acessar o mundo alheio. Isso constitui um sentido derivado de *empatia*, agora dizendo respeito não à apreensão de outros egos enquanto indivíduos isolados, mas sim dos outros sujeitos enquanto um grupo que partilha de uma realidade de sentido particular.

5. ALGUMAS DIFICULDADES NA CONSTITUIÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE

A partir da análise sobre como Husserl procura fundamentar

a intersubjetividade de maneira transcendental, podemos antever uma série de dificuldades que precisam ser enfrentadas para uma boa compreensão da inclusão explícita da esfera intersubjetiva no projeto fenomenológico. De um lado, temos o problema, antevisto por Husserl e já mencionado em linhas gerais nessa exposição, de como conciliar um método pautado na redução fenomenológica (cujos resultados são aparentemente solipsistas) com uma filosofia que pretende tratar da intersubjetividade. Como sabemos, o filósofo acredita responder a isso e sustenta que o desenvolvimento mesmo da redução demonstra como é possível fundamentar a esfera intersubjetiva a partir da própria subjetividade. O problema que resta é, porém, dada tal análise, questionar em que medida ela é válida e se está de fato de acordo com os critérios estabelecidos pela própria fenomenologia.

Por outro lado, como uma segunda dificuldade, temos a questão não apenas da compatibilidade entre redução e intersubjetividade, mas de se a redução mesma é um método problemático ou não. De fato, para alguns estudiosos, esse seria justamente um dos pontos mais questionáveis do pensamento husserliano, pois ainda que se aceite a tentativa de inserção de elementos intersubjetivos na fenomenologia, o método proposto permanece, em linhas gerais, preso a uma concepção que atribui excessiva prioridade à subjetividade e que defende uma ideia muito restrita de conhecimento. De acordo com essa leitura, por mais que Husserl alegue operar desde outro ponto de vista e não aceite as comparações com os outros tipos de idealismo típicos da tradição filosófica, ainda assim seu pensamento estaria preso ao paradigma da subjetividade inaugurada pela filosofia moderna, assim como ao racionalismo que marca sua concepção de conhecimento.

Quanto às dificuldades relacionadas à primeira objeção, podemos encontrar uma outra formulação para o

problema, que envolve a tentativa de explicar o paradoxo que parece se impor no interior mesmo do método fenomenológico: a redução estabelece o ego transcendentalmente isolado e parte, portanto, de um *solipsismo*. Porém, como reconhece o próprio Husserl, a *objetividade* em sentido estrito só é alcançada a partir da intersubjetividade. O problema é que, como sabemos, a intersubjetividade só vem a ser estabelecida justamente através do ego puro. Nesse sentido, poderíamos questionar se a fenomenologia estaria se contradizendo ao tomar como verdades objetivas – incluindo nessas verdades a própria esfera intersubjetiva – todas as coisas que aparecem para a consciência apenas de modo subjetivo. Isto é, se de fato a objetividade só é garantida pela intersubjetividade, como justificar um método que, em última instância, retira todas as suas conclusões a partir de um procedimento solipsista desenvolvido pelo eu isolado?

O próprio Husserl se refere também ao aparente círculo vicioso que estaria por trás de sua argumentação na própria formulação da abertura intersubjetiva: “Pode-se indagar se não estamos aqui enredados em um círculo, pois certamente a apreensão de um indivíduo próximo pressupõe a apreensão do corpo e, portanto, pressupõe também a apreensão de coisas” (HUSSERL, *Ideen II*, §18, p. 80). Ou seja, a fenomenologia buscaria justificar todo o conhecimento e a objetividade das vivências subjetivas através da objetividade conquistada pela esfera intersubjetiva, mas a própria intersubjetividade só é encontrada, como vimos, na apreensão de outros sujeitos pelo eu isolado, e tal apreensão de dá justamente pela percepção de corpos enquanto *corpos vivos*, corpos, portanto, de seres psicofísicos. Se é assim, porém, o procedimento fenomenológico já está pressupondo como objetivos todos esses conhecimentos de coisas que só a intersubjetividade poderia garantir como de fato referentes à

objetividade.

Ainda no que diz respeito a essa primeira dificuldade há, também, conforme Husserl reconhece, a possibilidade de aceitarmos os métodos de redução, mas os entendermos de modo tal que toda tentativa de abertura à intersubjetividade seria vista como um passo inapropriado. Essa concepção leva a uma crítica, enfrentada por Husserl, que sustenta que para se manter fiel ao método fenomenológico e à redução o único caminho possível seria se restringir ao solipsismo, de modo que “toda a passagem para a subjetividade alheia e para a objetividade autêntica seria apenas possível através de uma inconfessada metafísica, através de uma secreta adoção de tradições leibnizianas” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 174, p. 186).

Husserl se defende alegando, em primeiro lugar, que toda a teoria da experiência da alteridade por ele desenvolvida de modo algum ultrapassa os limites da redução: de fato, toda análise da maneira como o ego vivencia algo como outro se dá pelo próprio eu transcendental. A constituição mesma da alteridade dentro da fenomenologia ocorre, em primeiro lugar, a partir do ego transcendentalmente isolado. Portanto, o ego transcendental “capta tanto a si próprio no seu ser próprio primordial, como aos outros egos transcendentais, sob a forma da sua experiência transcendental (...)”, embora, é claro, a apreensão dos entes alheios tenha a peculiaridade de ser vivida como algo que transcende à consciência, ou seja, “não são dados na originalidade e na evidência apodítica pura e simples, mas antes numa evidência de experiência externa”. Nessa medida, pode-se perceber que o ego, que o *eu*, “enquanto faço explicitação daquilo que encontro em mim mesmo, obtenho todas as transcendências, e obtenho-as enquanto transcendentalmente constituídas, portanto, não enquanto aceites na ingênu

positividade” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 175, p. 187).

A vivência do alheio é, portanto, tal como as experiências imanentes, constituída como uma evidência no ego transcendental, porém com a peculiaridade de ser algo vivenciado como *transcendente* e não *imane*nte ao eu. O que causaria todo o mal-entendido é justamente esse aspecto: os críticos da explicitação da experiência da alteridade falhariam em perceber que é sim possível, dentro dos limites da redução, justificar a constituição daquilo que é vivido como algo externo. Mais do que isso, eles falhariam também em perceber que toda e qualquer realidade é constituída pelo ego, de modo que, evidentemente, o mesmo vale para as transcendências, incluindo, portanto, toda alteridade. Como esclarece Husserl:

A aparência de um solipsismo se vê dissolvida, se bem que conserve seu sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio, a partir da minha esfera de consciência. Esse idealismo se apresentou como uma monadologia que, pese embora todas as ressonâncias propositadas com a metafísica leibniziana, vai haurir o seu teor próprio puramente à explicitação fenomenológica da experiência transcendental (...). Por conseguinte, explicitação fenomenológica não é, efetivamente, o mesmo que construção metafísica, e também não é uma teorização que se muna, quer de uma forma aberta ou escondida, de pressupostos ou de pensamentos auxiliares retirados da tradição histórica metafísica. (...) Em particular, a respeito do mundo objetivo das realidades (...) ela não faz outra coisa senão – e isto nunca é demais inculcá-lo – explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo o filosofar (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 176-7, p. 188-9, t.a.).

Husserl sustenta, portanto, que o método fenomenológico por ele proposto tem apenas uma aparência solipsista ou, como também por vezes afirma, um *princípio*

solipsista, mas jamais um resultado dentro desses limites. Ainda que, certamente, mantenha-se a base dada pelos métodos de redução, a partir dos quais é possível explicitar o modo como os fenômenos são constituídos na consciência, não é como se algo estivesse sendo *perdido* por estabelecer toda a análise dentro de tais fronteiras. A redução serve apenas como um meio seguro de observar o modo como o sentido da realidade é apreendido, sem misturar à análise considerações prévias que desviem da pureza exigida pela fenomenologia. A abstenção das teses relacionadas aos aspectos de *efetividade* dos objetos em nada retira dos fenômenos toda a sua complexidade.

O mesmo valeria para o aparente círculo vicioso da análise: embora a garantia de objetividade seja conquistada somente com a plena formulação e conquista fenomenológica do campo transcendental intersubjetivo, a base mesma de qualquer ser objetivo é dada primeiramente pela subjetividade. O que a intersubjetividade faz é dar a prova e garantia de que as experiências e vivências do ego encontram eco para além de si e que não poderiam ser, portanto, mero saber subjetivo. Aquilo que aparece inicialmente ao ego isolado, portanto, aparece como evidente de modo subjetivo, mas essa evidência tem, em si mesma, o caráter de conhecimento válido. Com a intersubjetividade o que ocorre é apenas que a essa validade prévia se conecta um segundo tipo de validação que garante o estatuto de objetividade.

Por trás dessa dificuldade em compreender o modo como a redução abre a possibilidade da análise de experiências "externas" está, na verdade, a própria incompreensão do projeto e do método fenomenológico como um todo, assim como, em particular, do idealismo transcendental. O ponto central do idealismo e dos métodos de redução é evidenciar que toda e qualquer realidade possível é a realidade tal como

ela aparece à consciência, de modo que não faz sentido falar em um mundo para além da consciência e, portanto, tampouco de uma realidade externa que não possa ser analisada em sua constituição por tal esfera.

No que diz respeito ao segundo conjunto de objeções, encontramos uma crítica muito mais complexa e de difícil solução, pois esta se dirige não aos problemas internos ao método fenomenológico, os quais Husserl tentou replicar, mas sim aos pressupostos mesmos da metodologia empregada e às suas consequências filosóficas. O problema aqui apontado, portanto, não trata da questão de se é possível ou não chegar à intersubjetividade pela redução, e quais os problemas com essa passagem, mas sim da própria ideia de partir da redução transcendental e quais os resultados no que concerne ao tipo de subjetividade e intersubjetividade que tal filosofia pressupõe. Conforme objeta Liberman:

Husserl não ignorou esses aspectos [os aspectos sociais da atribuição de sentido]; entretanto, ele os levou em consideração ao adicionar os fenômenos ‘intersubjetivos’ no topo de uma estrutura que já era baseada na subjetividade individual, que sempre mantém sua prioridade. Embora Husserl reconhecesse a necessidade de corrigir sua abordagem da subjetividade transcendental, suas emendas foram insuficientes (...). Sua abordagem tinha uma plausibilidade tremenda, mas somente enquanto permanecia primariamente teórica (LIBERMAN, 2009, p. 634).

O ponto aqui, portanto, não é a crítica de que Husserl não tenha aberto espaço para a intersubjetividade, mas sim que tipo de intersubjetividade é possível de ser conquistada em uma filosofia que parte de um método no qual a subjetividade tem prioridade essencial, e como isso determina o modelo de teoria do conhecimento que é elaborado. O problema diz respeito, em primeiro lugar, a

ênfase dada na subjetividade transcendental, de modo que quaisquer elementos intersubjetivos representariam mera “emenda” dentro do projeto fenomenológico, a qual seria insuficiente para garantir ao pensamento husserliano plausibilidade para além dos limites da esfera teórica. A fenomenologia seria, por essa razão, insuficiente para tratar de temas concretos e práticos.

Um problema (...) que também requer reespecificação, é a doutrina husserliana das origens absolutas. Que tais origens se baseiem somente na experiência do indivíduo, que nós podemos reconhecer a origem absoluta de qualquer coisa, que o sentido se origina na mente, e não nos aspectos do mundo enquanto os eventos se desenrolam, são todos prejuízos idealistas que devem ser abandonados. Tudo no mundo é derivativo, a racionalidade é somente um dos aspectos da produção de sentido e dificilmente o conhecimento é tão deliberativo em sua construção quanto supõe o modelo de Husserl. E, especialmente, a maior parte dos significados têm seus inícios nas vidas sociais das pessoas, e emergem dessa vida sem o tipo de autoridade que a fenomenologia constitutiva imagina (LIBERMAN, 2009, p. 634).

Assim, essa objeção se dirige ao projeto fenomenológico em sentido amplo: Husserl pretende encontrar a origem de todo sentido na consciência absoluta e o faz a partir da ideia de um indivíduo isolado e transcendental. Essa concepção seria, de acordo com tal leitura, uma ingenuidade oriunda de preconceitos metafísicos, pois ignoraria outros fatores envolvidos na apreensão de conhecimento, os quais transcendem em muito a mera racionalidade. A falha da fenomenologia residiria, sobretudo, na pretensão de explicar a constituição do sentido e do conhecimento exclusivamente a partir de uma ideia de mente que remete ao paradigma das filosofias da subjetividade, as quais ignoram o papel central da vida social na formulação do saber.

Embora haja pontos interessantes nessa crítica, não

estou, porém, de acordo com todos os aspectos das considerações de Liberman: em primeiro lugar, sua objeção se baseia em algumas interpretações bastante comuns, porém equivocadas; uma delas é a ideia que de a abertura para a intersubjetividade surge como uma “correção” da abordagem solipsista inicial. Conforme foi indicado anteriormente, acredito que Husserl já tinha em vista a inserção de aspectos intersubjetivos desde os primórdios da chamada “virada idealista” – embora, é claro, não os tivesse desenvolvido ainda. Portanto, não concordo com essa ideia de que a intersubjetividade representa mera “emenda” no projeto fenomenológico.

O segundo aspecto de discordância diz respeito à negação, ou o tipo de compreensão sobre o que significa que todas as coisas retirem seu sentido da mente, assim como a ideia sobre o caráter “racionalista” ou “intelectualista” da filosofia husserliana. Embora esse ponto exija maiores considerações, é necessário destacar que, ainda que haja aspectos muito importantes na objeção quanto ao que Husserl considera conhecimento, precisamos notar que mesmo que se sustente que o filósofo formula um método “racionalista” para a fenomenologia, disso não se segue que ele esteja afirmando que o conhecimento do mundo da vida seja *concretamente* constituído por algo como um ego transcendental.

Na verdade, Husserl reconhece explicitamente que não é assim, e que o método de redução não surge como uma tentativa de fundar o conhecimento pela primeira vez, mas apenas de constatar como as coisas aparecem para a consciência enquanto *fenômenos*. Ou seja, não se trata de uma análise sobre como o conhecimento é desenvolvido concretamente, no mundo da vida cotidiano, mas sim da tentativa de fundamentação rigorosa desse conhecimento que já está de antemão disponível. De fato, a redução não pretende

inaugurar o mundo do conhecimento, mas justamente “explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo o filosofar” (HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, §62, p. 176-7, p. 188-9).

Sobre essa questão, porém, é ainda interessante observar que por ser um dos pontos de maior crítica da fenomenologia husserliana, o filósofo acabou se concentrando muito nesse aspecto, acreditando que uma vez resolvido o problema da intersubjetividade no interior mesmo do método tal como formulado (isto é, sem sua alteração significativa), a enorme rejeição gerada pela “virada idealista” poderia ser superada. Essa não é, no entanto, a opinião de muitos de seus críticos, que entendem como problemático não somente o solipsismo, mas sim aspectos mais basilares de seu método.

Como observa Levinas: Husserl “estava convencido de que o solipsismo implicado no idealismo era a única causa dos mal-entendidos, e que o reconhecimento da intersubjetividade transcendental iria resolver isso”. Isso explica, portanto, por que esse tema foi tão central para o filósofo na fase tardia de seu pensamento. Porém, segundo Levinas, Husserl “nem mesmo suspeitava de que as dificuldades criadas pelo idealismo transcendental estavam em outro lugar” (LEVINAS, 1982, p. 30). Nesse sentido, o problema central da fenomenologia husserliana não seria a falta de intersubjetividade – essa seria, na verdade, apenas uma consequência de uma concepção de filosofia já comprometida com o intelectualismo e com uma ideia preconcebida de conhecimento.

Intersubjectivity in the later Husserl: the experience of empathy and the community of monads

Abstract: In this paper I examine certain fundamental aspects of the notion of intersubjectivity as developed by Edmund Husserl in his later philosophy.

Firstly, I introduce the concept of empathy (*Einfühlung*) and show its connections to the establishment of the intersubjective sphere. Next, I investigate the role performed by the “community of monads” in this context, and how it brings us to the idea of an objective world. As I point out, these notions are critical to our doing away with some fairly ordinary yet mistaken readings on the alleged solipsistic character of Husserlian phenomenology.

Keywords: Phenomenology; Husserl; Intersubjectivity; Empathy.

REFERÊNCIAS

DEPRAZ, Natalie. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl.* Paris: Vrin (Histoire de la philosophie), 1995.

DONOHUE, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static and Genetic Phenomenology.* University of Toronto Press, 2016.

DRUMMOND, John J. "Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction." *Man and World*: 47-69, 1975.

_____. "Husserl's Middle Period and the Development of his Ethics." *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, 2018.

HALL, Harrison. "Was Husserl a Realist or an Idealist?" In H.L. Dreyfus and H. Hall, eds., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science.* Cambridge, MA: MIT Press, 1982, 169-190.

HART, James. "Constitution and Reference in Husserl's Phenomenology of Phenomenology." *Husserl Studies* 6 (1989): 43-72, 1989.

HOLMES, Richard H., "Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism?", *The Monist* 59, 1975.

_____. Husserliana 1. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, rpt. 1973; *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. Husserliana 17. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. Paul Janssen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974

_____. Husserliana 3, 1-2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976; *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. Husserliana 4. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.

_____. Husserliana 5. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, rpt. 1971.

_____. Husserliana 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954, rpt. 1962. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia*

transcendental. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

HUTCHESON, P. "Husserl's Problem of Intersubjectivity." *Journal of the British Society for Phenomenology* 11 (1980): 144-162.

KORELC, Martina. "Aspectos metafísicos do idealismo em Husserl." *Philosophos-Revista de Filosofia*, (2016): 111-137.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris: 1982.

LIBERMAN, Kenneth. *Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas*. São Paulo: Scientiae Studia. Trad. Marcus Sacrini. Vol.7, n.4, pp. 619-37, 2009.

MINTKEN, Tammo Elija. "Husserl's Concept of Evidence in the intersubjective Perpetuation of Moral Evidence." *HUSSELIAN STUDIES* 33, no. 3 (2017): 259-285.

ØYEN, Simen Andersen. "Intersubjectivity—an existential-istic, phenomenological and discourse ethical approach." *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century: Book III. Heralding the New Enlightenment* 105 (2010): 193.

PHILIPSE, Herman. Transcendental Idealism. In: SMITH, Barry; WOODDRUF, Smith (org). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1995.

RICARD, Marie-Andrée. *L'empathie comme expérience*

charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl. *Recherches qualitative*, v. 25, n. 1, p. 88-102, 2005.

ROYCE, Josiah. Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature. I. *The Philosophical Review*, v. 4, n. 5, p. 465-485, 1895.

SEEBURGER, Francis F. Heidegger and the phenomenological reduction. *Philosophy and Phenomenological Research*, Rhodes Island, v. 36, n. 2, p. 212-221, 1975.

STEINBOCK, Anthony J. *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, 1995.

STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Weisenhauses, 1917.

TOURINHO, Carlos D. C. A dupla implicação da epoché E sua relação com O mundo na fenomenologia de Husserl. *Philosopho s- Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 37-58, 2016.

WALLNER, Ingrid M. In Defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Reexamined. *Husserl Studies*, Montreal, v. 4, p. 3-43, 1987.

ZAHAVI, Dan. Beyond Realism and idealism. Husserl's late concept of constitution. *Danish Yearbook of Philosophy*, Vol. 29, p. 44-62, 1994.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. California: Standford University Press, 2003.

