

O IMPENSADO EM HUSSERL: UMA LEITURA DE ADORNO DA FENOMENOLOGIA

THE UNTHOUGHT IN HUSSERL: AN ADORNO'S READING OF THE PHENOMENOLOGY

Ronaldo Manzi¹

Resumo: esse texto busca mostrar a originalidade da leitura de Adorno da obra husserliana. Não se trata exatamente de uma interpretação nos moldes acadêmicos, mas de uma leitura que força o texto husserliano a ir contra ele mesmo. Mais do que buscar algo que força o texto, no extremo, o que Adorno nos propõe é que no próprio texto trabalha algo que o autor não tem domínio (o impensado em Husserl). Adorno mostra, assim, como é impossível pensarmos a filosofia fora do seu contexto econômico.

Palavras-chave: Fenomenologia. Imediaticidade. Mediato. Impensado. Contingente.

Abstract: This paper aims to show the originality of Adorno's reading about the Husserl's work. It is not exactly about an academic interpretation, but a reading which try to push the Husserl's text against itself. In the limit, More than look for pushing the text, what Adorno is coming up with in the own text works something that the author has no mastery (the unthought in Husserl). Adorno argues how impossible is think the philosophy outside its economic context.

Keywords: Phenomenology; Immediacy. Mediate. Unthinking. Contingent.

* * *

*“Quase sempre, o central pode ser deduzido da leitura das excentricidades do pensamento”
(ADORNO, 2015, p. 41).*

Numa lição no *Collège de France* sobre o *Nascimento da Biopolítica*, mais especificamente na lição do dia 7 de fevereiro de 1979, Michel Foucault faz um pequeno resumo da biografia dos grandes economistas alemães que redefiniram o liberalismo na primeira metade do século XX. Na descrição da biografia desses pensadores, Foucault destaca a grande amizade de Eucken com Edmund Husserl; destaca também que Franz Böhm é um discípulo direto do fenomenólogo; e que Wilhelm Röpke (que escreveu *A crise da sociedade* – uma das obras que fundamentam o neoliberalismo) se refere explicitamente à *Crise das ciências europeias e a*

¹ Doutor em filosofia (USP/RUN); pós-doutor em filosofia (USP). E-mail: manzifilho@hotmail.com

fenomenologia transcendental de Husserl. Foucault também frisa que todos esses autores buscavam redefinir ou reencontrar a racionalidade econômica que permitiria anular o irracionalismo social do capitalismo tal como havia indicado Max Weber. E conclui essa lição com essas palavras:

a concorrência é uma essência. A concorrência é um *eidós*. A concorrência é um princípio de formalização. A concorrência tem uma lógica interna, ela tem sua estrutura própria. Seus efeitos não se produzem senão sob a condição que essa lógica seja respeitada. É, de qualquer modo, um jogo formal entre não-igualdade. Não se trata de um jogo natural entre indivíduos e comportamentos. (...) Encontramos aí, certamente, nesse tipo de análise, a influência de Husserl, inútil dizer, e a possibilidade de articular, um pouco à maneira de Weber, a história sobre a economia (FOUCAULT, 2004, p. 124).

A ideia de formalização, de suspensão da atitude natural, de tomar o abstrato como essencial... essas são as características que Foucault localiza na formação do pensamento neoliberal associado à filosofia de Husserl.

Por um caminho bem diferente, alguns anos antes, Theodor Adorno já havia relacionado a experiência de pensamento de Husserl a um certo tipo de economia política burguesa. Entre 1934-1937, Adorno escreve *Para a metacrítica da teoria do conhecimento – Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas* (publicado somente em 1956 com alguns acréscimos do autor). A originalidade da reflexão de Adorno em relação a Husserl é mostrar que é impossível pensarmos a filosofia fora do seu contexto econômico (tal como indica a teoria crítica formalizada por Max Horkheimer em *Teoria tradicional e teoria crítica* de 1937). Sendo assim, Husserl teria seguido *cegamente* a burguesia do começo do século. No fundo, sua filosofia reflete a forma-de-vida burguesa. Diz Adorno: “com Husserl, o espírito objetivo da burguesia se dispõe a perguntar como é que o idealismo seria ainda possível sem ideologia” (ADORNO, 2015, p. 311).

A tese de Adorno visa mostrar como a filosofia husserliana partilha dos mesmos ideais da burguesia de sua época. Adorno é tão radical nesse ponto que parece fazer uma análise do *pathos* da filosofia husserliana. Não seria por acaso que Husserl teria, por exemplo, *horror* ao acaso; ou que a contingência para Husserl seria *insuportável*... (cf. ADORNO, 2015, p. 149). Adorno associa essa forma de pensar ao mesmo *horror* que a burguesia teria, em seus primórdios, do inesperado. Nessa concepção, o próprio projeto de Husserl em realizar uma *Filosofia primeira* refletiria a vontade da burguesia em

conciliar pontos antagônicos da/na realidade. A pretensão de Husserl em reduzir todos os problemas filosóficos a uma consciência que consegue dominar e descrever seus estados seria a exemplificação maior dessa luta contra os antagonismos, buscando uma reconciliação, uma segurança (*cf.* ADORNO, 2015, p. 348), submetendo tudo que está ao seu alcance ao seu domínio. Daí porque a fenomenologia rogaria um *sistema* em que nada poderia ser exterior à consciência (colocando entre parênteses tudo aquilo que “não quer saber”, mas que, de certa forma, sabe – realizando uma *denegação* nos termos freudianos como observa Adorno).

Que fique claro: este texto não visa fazer uma crítica a Husserl a partir de Adorno. Não visa também expor as “possíveis” respostas de Husserl das críticas de Adorno. Este texto visa frisar *uma forma de pensar*: que busca encontrar algo impensado na textura mesmo do texto. Obviamente que isto não quer dizer que pretendo “dizer” ou “descrever” uma leitura mais “autêntica” de Husserl. Longe disto. A proposta é ver como se pode ler de outro modo – como uma leitura pode distorcer um pensamento; como ler ressignifica algo. Não se pretende, assim, dar justificativa se Adorno estava ou não correto. Primeiro, porque isto faria do autor um defensor *em nome* de outro. Não é o caso. Este texto não é uma defesa de que Husserl estava *supostamente* “errado” e Adorno “certo” – isto nem tem sentido a meu ver. A seleção de textos de Husserl e Adorno diz exatamente o que quer dizer: *por que um filósofo como Adorno quis ressignificar Husserl?*

Parto disto: a escolha não deve ter sido arbitrária – algo que Husserl propõe nos faz pensar de outro modo. Adorno aposta – esta também é minha aposta – na ideia de que a escritura guarda algo de impensado (o que Husserl mesmo escreve). Não significa que este “algo” seja uma crítica que se deve colocar entre dois oponentes: de um lado Husserl; de outro Adorno. Não significa que o texto tenha esta pretensão de “imaginar” o que Husserl poderia dizer. O texto tem uma pretensão que se encontra com o objetivo de Adorno: *o que Husserl não disse, mas que está escrito de outra forma – que nos faz ressignificar nossa forma de pensar*. Ressoa aqui uma ressignificação do pensar de Husserl. *Ressignificar a letra*. Eis o que o texto se propõe sem querer uma suposição de que o método da dialética de Adorno seja válido. Aliás, isto pode ser colocado em dúvida.

1. A suspensão do contingente

Afinal, qual o problema de uma *Filosofia primeira* para Adorno?

Ao pensar uma totalidade sem exterior, necessariamente, tudo aquilo que não cabe no caso, que diverge, que é estranho ao idêntico, deve ser *eliminado*, colocado de lado, suspenso, tirado do telos da Razão. O perigo é exatamente esse: eliminar a diferença – seja a qual preço for (assim como acontece em estados totalitários) (cf. ADORNO, 2015, p. 297), porque não há como dominar o que não se prevê, o que acontece ao acaso – esse seria o horror de Husserl. No fundo, a crítica do Adorno recai necessariamente no problema da identidade: uma filosofia que pretende fazer do idêntico o seu projeto exclui todas suas sombras:

não é a afirmação de uma prioridade constitutiva completa da consciência que decide quanto ao caráter idealista de Husserl – essa prioridade só se encontra explicitamente na fase tardia transcendental –, mas a sua exigência permanente de identidade. Sempre que se afirma tal identidade – um princípio monista de explicação do mundo, que por sua mera forma promove o primado do espírito que dita esse princípio – a filosofia se torna idealista (ADORNO, 2015, p. 295).

É por isso que Adorno afirma que, no projeto husserliano, “o espírito puro, que procura ser idêntico ao ente, precisa, em virtude da ilusão da identidade e da indiferença entre sujeito e objeto, se retirar cada vez mais para o interior de si mesmo, deixando mais coisas de fora, a saber, tudo o que é fático” (ADORNO, 2015, p. 150). Pouco antes, escreve:

o princípio de não contradição é uma espécie de tabu, imposto sobre o difuso. Sua absoluta autoridade, na qual Husserl insiste, provém precisamente da imposição do tabu, ou seja, da repressão de poderosas tendências contrárias. Como ‘lei de pensamento’, o princípio envolve uma proibição de conteúdo: não pense dispersivamente, não se deixe distrair em uma natureza não articulada, mantenha a unidade do visado como uma posse. Por força da lógica, o sujeito se liberta da decadência no amorfo, no inconstante, no ambíguo, e se fixa como forma na experiência, como identidade humana que se conserva na vida, permitindo que só sejam válidos os enunciados sobre a natureza abarcados pela identidade daquelas formas (ADORNO, 2015, p. 145).

Theodor Adorno não poupa Husserl: critica-o tal como se estivesse criticando a sociedade burguesa. O fenomenólogo teria realizado uma *reificação* da lógica (ao abstrair-se de toda facticidade) e uma *idealização* da filosofia (cf. ADORNO, 2015, p. 112). Assim, a filosofia de Husserl teria o mesmo caráter fetichista da mercadoria (cuja

identidade consiste na equivalência dos valores de troca – uma abstração que realiza uma falsa consciência), fetichizando as proposições em si (em que todas as proposições se equivalem e não se referem a nada factício (cf. ADORNO, 2015, p. 312)), buscando “inconsequentemente” uma unidade e uma fundamentação única que pudesse assegurar todo o edifício de sua filosofia.

O sujeito transcendental que fundamenta o campo de experiência transcendental seria uma cegueira: Husserl não faria senão uma reprodução do desejo de dominação do espírito burguês – uma mônada que fundamenta a si e seu campo de experiência, suspendendo tudo aquilo que lhe é exterior. Para isso, essa mônada teria que hipostasiar as verdades que ela mesma cria e validar o campo que ela desvenda. O sujeito husserliano é aquele que só num segundo momento pensa o social – só depois de fundamentar sua individualidade – mesmo que esse fundamento conte com uma linguagem e princípios comuns a outros indivíduos.

Entretanto, o sujeito transcendental husserliano, na crítica de Adorno, parece não se abalar com esse tipo de contradição. E, nesse sentido, Husserl seria um *historiógrafo inconsciente*, fiel à autoalienação do pensamento (por mais que esse pensamento mostre contradições segundo Adorno) (cf. ADORNO, 2015, p. 120), pois é inconcebível para Adorno que o indivíduo não esteja sujeito ao acaso e a uma ordem social prévia. Não há como pensar um sujeito “ilha” – isso seria uma ficção sem fundamento, pois vivemos em sociedade e não podemos simplesmente ignorar esse fato e partir de um eu que fundamente o pensar (algo partilhado socialmente). É nesse sentido que a filosofia de Adorno seria materialista: porque há uma precedência da realidade social objetiva sobre toda subjetividade filosófica que constitui conceitos.

Tomando a si como fundamento e como objeto de descrição, Husserl teria reificado a própria noção de sujeito; teria enclausurado o sujeito a uma região absurda, pois a “região consciência” seria independente da “região mundo”. Ora, ao colocar o mundo entre parênteses, Husserl visa, no fundo, subverter a relação todo/partes tal como é apresentada pelo que denomina atitude natural. A redução seria uma inversão: o sujeito não é parte de um todo maior, o mundo, mas este é parte da subjetividade transcendental, portanto, sem nada exterior a si, incluindo o conjunto de objetos a qual ela se reporta. Husserl nos aponta que entre a atitude natural e a atitude fenomenológica a consciência se ocupa de temas distintos. No primeiro caso, a consciência se dirige diretamente para as coisas – em sua facticidade. No segundo, volta-se às “coisas mesmas”, ou seja, às coisas *tais como elas são dadas à consciência*. Sendo assim, na

atitude fenomenológica o interesse não se dirige às coisas independente de nós, mas a distintos modos de doação do objeto através da qual as coisas se mostram à consciência. Com isso, Husserl anuncia a marca registrada da sua fenomenologia: o *a priori da correlação* entre a consciência e os objetos – uma referência necessária da consciência ao objeto. Esta correlação é anunciada assim: toda consciência é consciência de algo; todo objeto é objeto para uma consciência. O peso deste *a priori* fica evidente no sentido da palavra *a priori*: se refere a algo necessário. Na verdade, esta correlação da consciência se sustenta em uma lógica que Husserl apresenta desde seus primeiros escritos.

No terceiro livro das *Investigações lógicas* (1900), Husserl escreve a doutrina do todo e das partes. É através desta doutrina que Husserl apresenta o que é afinal de contas fazer uma análise *a priori* e necessária da fenomenologia.

Neste livro, Husserl destaca que há uma dupla concepção de como se pode pensar o todo e as partes. Podemos pensar as partes como formadas independentes ou dependentes uma das outras. Pensadas independentemente, a parte é tomada de forma usual: como um pedaço e pode, por isto, ser objeto de representação que se dirige exclusivamente para ela. Assim, posso imaginar as outras partes como inexistentes e ter somente esta parte como objeto de análise, pois se tratam de partes de um todo que, por sua própria natureza, podem ser representadas independentemente.

Mas esta não é a única concepção da relação entre partes/todo. Podemos dizer que, ao modificar uma parte, se modifica o todo, porque suas partes são *dependentes* entre si. Portanto, temos, de um lado, partes separáveis (independentes entre si); e, por outro, partes inseparáveis (dependentes entre si). No primeiro caso, a existência de uma parte não é condicionada pela existência das outras, pois não se funda uma dependência em relação às outras partes – um todo em que, na sua essência, as partes não exigem dependência. No segundo, estas partes não podem existir se ao mesmo tempo não existirem outras partes para formarem uma unidade com ela: as partes se exigem mutuamente. Essa exigência não é de um *a priori* analítico, mas de um *a priori* sintético, que se refere à natureza do conteúdo dos materiais.

Husserl caracteriza essa relação entre o todo e as partes como *fundação*: se A só existe se for completado pelo conteúdo B, então A é fundado em B. Esta unidade não necessita de nada exterior a este todo. Já no outro caso, num todo formado por partes independentes entre si, a unidade deste todo só pode ser produzida por algo exterior a ele. No caso da fundação há *uma ligação não mediatizada*, mais íntima e necessária

entre as partes (*imediata*), fazendo que haja uma necessidade material de ligação que se expressa pela noção de fundação.

É esta doutrina que está em operação no *a priori* da correlação. Na atitude natural, a consciência é parte do mundo limitada pela região das coisas. Nesta concepção, as partes são exteriores umas às outras. Em Descartes, por exemplo, o que garante a unidade destas partes é algo exterior (Deus). É exatamente isto que Husserl busca inverter com a redução fenomenológica pensando um outro todo em que as partes são dependentes entre si e não se fundamentam em algo exterior a elas, mas umas às outras.

Com esta inversão, o todo não é mais o mundo (região consciência e região das coisas), mas *a subjetividade transcendental* – um todo que não tem nada exterior a si, englobando a consciência e o mundo dado à consciência, numa dependência recíproca que se exprime naquele *a priori* da correlação. Resumindo, se toda consciência é consciência de algo, não há nenhuma contingência, porque não há nada que não pode estar dado à consciência.

Esse talvez seja o ponto central de divergência de Adorno com Husserl. No modelo husserliano, chega-se a essencialidades isentas de fatos das quais a fenomenologia busca fundamentar e descrever sendo essa a própria definição de filosofia. Na concepção de Adorno, não há fenômenos sem existência e, “na insolubilidade da contingência vem à tona o falso ponto de partida da identidade: o fato de o mundo não poder ser pensado como produto da consciência” (ADORNO, 2015, p. 151). A concepção de que se voltar à coisa mesma é se voltar à coisa tal como ela é dada à consciência independente de sua existência é *inconcebível* para Adorno (ou seja, a pretensão expressa de Husserl). É contraditório para Adorno dizer que se volta à coisa mesma sem fazer com que o fenômeno “fale” (*cf.* ADORNO, 2015, p. 197). Husserl faria com que o objeto se submetesse ao seu olhar de Medusa (*cf.* ADORNO, 2015, p. 345). O que vemos é uma discordância: uma *crítica* de Adorno por não conceber esse tipo de filosofia – o que o leva a afirmar que “*a prima filosofia*, como teoria residual da verdade que se baseia no que permanece como consciência indubitável, tem por complemento o elemento contingente que lhe é rebelde e que ela precisa de qualquer modo excluir, a fim de não colocar em risco sua própria pretensão de pureza” (ADORNO, 2015, p. 150). Sendo assim, a fenomenologia de Husserl estaria imersa em um *erro*, porque ela pretende descrever as coisas e, ao mesmo tempo, os conceitos que ela utiliza para isso não seriam capazes de descrever esses fenômenos. Tratar-se-ia

apenas de uma tautologia (de um círculo (*cf.* ADORNO, 2015, pp. 311-312)) – uma descrição do mesmo (da consciência, sem qualquer relação com que lhe é diferente).

Na verdade, essa crítica de Adorno tem como ponto de partida uma concepção contraintuitiva. A crítica fundamental de Husserl a Descartes é que, em sua dúvida hiperbólica, ele teria “salvado” um pedaço de mundo. A pretensão de Husserl é a realização de uma suspensão completa de todos os pressupostos e, principalmente, de qualquer modelo de pensamento. Husserl tem em vista, principalmente, a forma matemático-geométrica de pensar como descreve longamente em *Crise das ciências europeias...* A redução fenomenológica poderia ser descrita como uma tentativa de liberar a colonização da forma de pensar matemática das ciências em geral e, principalmente, da filosofia.

A tese de Adorno é contraintuitiva porque diz o inverso: “a exclusão da contingência só se impõe para a filosofia a partir do ideal matemático das relações de fundamentação, ideal que acaba orientando a filosofia” (ADORNO, 2015, p. 152). Ou seja, ao excluir o contingente, no fundo, o ideal de Husserl continua sendo matemático, mesmo “contra a sua vontade”. É esse “contra a sua vontade” que nos interessa aqui.

2. Pensar contra a sua vontade

No prefácio da edição brasileira, Eduardo Soares Neves Silva diz, se referindo a esses escritos de Adorno, que não se trata de um comentário sobre fenomenologia. Sua tese é que Adorno escreve sobre Husserl na intenção de expor o seu próprio projeto filosófico. Tratar-se-ia, portanto, de uma crítica como projeto. Para realizar essa crítica, Neves Silva destaca que Adorno usa os conceitos husserlianos contra eles mesmos, para fazer aparecer problemas próprios da filosofia vindoura de Adorno: “(...) a crítica à ideologia, o imbricamento entre a razão e o seu negativo, o domínio expressivo do pensamento, a caducidade e perenidade da filosofia, a necessidade da dialética, entre muitos outros, são tópicos revelados à medida que se desbasta a superfície do texto” (NEVES SILVA in ADORNO, 2015, p. 22).

Nesse caso, não se trata de afirmar que Adorno seria um “mal” leitor de Husserl ao não ser fiel ao próprio desenrolar da fenomenologia, porque esse não seria seu propósito. É o próprio Adorno que anuncia sua intenção em seu prefácio de 1956: “a filosofia de Husserl é motivação, não alvo” (ADORNO, 2015, p. 29). Mais à frente complementa: “a tendência do livro é objetivamente filosófica; a crítica a Husserl tem

em vista, através de sua obra, o princípio pelo qual ele se empenhou de maneira tão enfática e que foi apropriado pela filosofia na Alemanha, depois dele, de maneira muito mais fundamental do que se encontra atualmente expresso” (ADORNO, 2015, p. 30).

Entretanto, a forma em que Adorno realiza uma crítica é bem peculiar. Ele segue algo que encontramos em Immanuel Kant. Resumidamente, Kant propunha que *é preciso pensar para além da intenção do autor, aliás, até mesmo contra a sua própria intenção*. O filósofo anunciava isto em sua *Crítica da razão pura* nesses termos:

não raro acontece, tanto na conversa corrente como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra sua própria intenção (KANT, 2001, A314).

Esta mesma ideia foi usada contra Kant pelas mãos de Theodor Adorno:

eu me refiro explicitamente a qualquer conteúdo filosófico de Kant que está *acima e abaixo* do sentido imediato do texto – no espírito na qual Hegel observa em uma das passagens da *Lógica* em que certas proposições (Hegel quer dizer os princípios da identidade ou contradição) contem mais do que é realmente significado por elas. (...) o que me interessa é o que o filósofo expressa objetivamente acima e abaixo de sua própria opinião: o que está em jogo (ADORNO, 2001, p. 78).

Nestes exemplos de Kant e Adorno, cada um, a seu modo, realiza uma certa interpretação das obras filosóficas contraintuitiva na academia: como se eles buscassem transgredir o texto ou buscasse nele o que ele não quer dizer. É nesta direção que podemos compreender outro pensador como Jaques Derrida.

De certa forma, Derrida não nos propõe que sejamos infiéis ao autor, mas para que levemos ao extremo seus argumentos e conceitos para depois distorcê-los:

desconstruir a filosofia seria assim pensar a genealogia estruturada de seus conceitos da maneira a mais fiel. A mais interior, mas ao mesmo tempo desde um certo exterior inqualificável para ela, inominável, determinar o que essa história pôde dissimular ou proibir, fazendo-se história exatamente através dessa repressão, de uma certa forma, interessada (DERRIDA, 1972, p. 15).

Derrida propõe uma certa forçagem na leitura de um texto que nos leva a esbarrar com o que, aparentemente, lhe parece exterior. Aliás, Heidegger chega a afirmar que “a ‘doutrina’ de um pensador é o que, nas suas falas, permanece informulado, mas com a qual o homem está aberto, ‘exposto’, a fim de ele despender disso sem se dar conta” (HEIDEGGER, 1993, p. 427). Esse informulado é o que Heidegger denomina *impensado*. Em vários momentos Heidegger afirma que *toda grande obra guarda em si algo impensado*, quer dizer, algo pela qual somente através dessa obra nos vem para ser pensado (cf. HEIDEGGER, 1999, p. 188).

É nesta esteira que devemos compreender o que nos propõe Adorno ao criticar Husserl: *como se ele buscasse forçar o texto a dizer contra ele mesmo*. Mais do que buscar algo que força o texto, no extremo, o que Adorno nos propõe é que no próprio texto trabalha *algo que o autor não tem domínio*. Como se lá onde o autor visasse algo, o texto mesmo o traísse. Sendo assim, a crítica de Adorno a Husserl não é uma espécie de tentativa de substituição de um sistema filosófico por outro – não consiste em apontar falhas de um sistema e o substituir por um “mais aprimorado”. Seu objetivo é apontar as inconsistências do pensamento de Husserl a partir da própria letra de Husserl – como se quisesse definir a dialética a partir daquele impensado, pois há algo impensado nas obras filosóficas que pode ser pensado de outra forma. Daí porque a “dialética é a tentativa de ver o novo do antigo, ao invés de unicamente o antigo do novo” (ADORNO, 2015, pp. 84-85). Eis uma descrição de sua forma de pensar:

desde seus fracassos até seus formalismos mais elevados, esses conceitos fazem parte de uma historiografia inconsciente e podem ser salvos, na medida em que podem ser ajudados a atingir a consciência de si mesmos, contra aquilo que querem dizer a partir de si mesmos. Essa salvação, lembrança do sofrimento que se sedimentou nos conceitos, espera pelo instante de sua destruição. Ela é a ideia da crítica filosófica. Ela não tem outra medida a não ser a destruição da aparência. Caso a era da interpretação do mundo tenha passado, e o que importa agora é transformá-lo, então a filosofia se despede, e, na despedida, os conceitos se detêm e se convertem em imagens. Se a filosofia, como semântica científica, pretende traduzir a linguagem em lógica, então ainda lhe cabe, como filosofia especulativa, fazer a lógica falar. Não é tempo da filosofia primeira, mas de uma filosofia última (ADORNO, 2015, p. 86).

É nesse sentido que o texto de Adorno sobre Husserl é “a tentativa de discutir a fenomenologia pura de Husserl sob o espírito da dialética” (ADORNO, 2015, p. 33). Dialética entendida aqui como crítica imanente que “arranca a verdade com a confissão

da própria inverdade”, nas palavras de Adorno (*cf.* ADORNO, 2015, p. 36). Ou seja, Adorno tem plena consciência da desaprovação de Husserl em relação à dialética, mas, *mesmo assim* (usando Adorno contra Adorno, ele realiza a negação freudiana denominada *desmentido*, própria de um perverso! – “sei, mas mesmo assim...”), ele vai insistir que há uma dialética trabalhando na obra de Husserl contra a sua vontade.

Por exemplo, quando Husserl busca fundamentar de forma epistemológica o absolutismo lógico nas suas *Investigações...*, ele acaba se contradizendo, segundo Adorno, dissolvendo, portanto, sua própria doutrina. As diversas contradições que Adorno aponta na obra de Husserl (que não cabe analisar aqui) seriam o que faria o pensamento de Husserl se mover de forma dialética, agindo contra a sua própria vontade. Mas Husserl jamais admite qualquer dialética, quanto mais operando em seu pensamento. Daí porque Adorno dizer: “aí está uma parte da miséria da filosofia, o aspecto fatal de toda dialética não transparente a si mesma, o qual o método dialético procura enfrentar, ao se conformar a esse aspecto e anunciá-lo, por assim dizer, como a sua própria questão” (ADORNO, 2015, p. 192).

Vários são os exemplos em que Adorno diz encontrar na obra de Husserl algo impensado e que age contra a vontade do fenomenólogo. Por exemplo, Adorno nos mostra que a teoria do conhecimento de Husserl, ao insistir no princípio de identidade, se tornou, contra a sua intenção, o meio da não identidade (*cf.* ADORNO, 2015, p. 67); que a pretensão de inovação de Husserl é, contra sua vontade, arcaica (*cf.* ADORNO, 2015, p. 77). Vale ainda destacar aquela contradição que fizemos notar anteriormente: sobre o ideal matemático operando no pensamento husserliano mesmo que seu objetivo seja a suspensão do modelo matemático nas ciências em geral e na filosofia.

3. A “tal” dialética

Adorno destaca em vários momentos como Husserl parece entrar em contradição ao fazer uma suspensão do saber científico. É verdade que, de um modo nada velado, Husserl busca realizar uma *ciência rigorosa* como anunciou em 1911 (em sua obra *A filosofia como ciência de rigor*). Independentemente da luta de Husserl contra o ideal/modelo de pensar, diz Adorno, a matemática *impera* sobre todo o pensamento husserliano (*cf.* ADORNO, 2015, pp. 106-107). A própria noção de intencionalidade, da correlação da consciência com o objeto intencionado, é, previamente, segundo Adorno, delineada pelo modelo matemático. Assim, quando Husserl anuncia que é preciso voltar

às coisas mesmas a partir de uma “intuição originalmente doadora”, ele permanece ligado à forma de pensar científica como ideal. O que Husserl supostamente trata como transcendental seria conduzido pelo ideal científico abstrato (cf. ADORNO, 2015, P. 213). Por isso Husserl, segundo Adorno, “(...) não se preocupa em saber se a ciência é verdadeira, mas se as ciências são suficientemente científicas” (ADORNO, 2015, p. 105).

A não aceitação de uma suposta dialética em operação no pensamento de Husserl se daria, portanto, devido a uma “teimosia” em insistir no imediato. Se tomarmos o ponto de partida de Adorno, por isso, a filosofia de Husserl seria uma completa dissolução de si. Eis porque a crítica de Adorno a Husserl é já *um anúncio de um projeto dialético*:

para se resgatar o momento de verdade disso – ou seja, do fato de que a pura imediaticidade como abstração é mediada em si, de que o absolutamente particular é universal – é necessário que o processo do conhecimento revele o caráter de mediação do imediato. Mas é justamente disso que a teoria da essência individual de Husserl quer se livrar (ADORNO, 2015, p. 182).

Tendo como ponto de partida que a imediatidade é mediada, Husserl estaria preso ao cientificismo ao não assumir essa *mediação*. Ele teria “saltado” a mediação e “cultuado” a imediaticidade e, assim, “(...) deixou-se seduzir por essa negação abstrata do método científico – uma negação de fato levada a cabo pelos seus discípulos” (ADORNO, 2015, p. 197). Essa imediaticidade, aos olhos de Adorno, reproduz a forma de vida da sociedade burguesa. Ou seja, o projeto da fenomenologia de Husserl é negado a partir de sua própria forma de desenvolvimento: o pensamento linear e sistemático de Husserl é reificado porque toma como modelo as ciências. Fazendo isso, Husserl teria tomado a noção de verdade como algo estático – algo definitivo e intemporal (cf. ADORNO, 2015, p. 268), tal como é apresentado nas *Investigações lógicas*.

A verdade, ao ser apreendida pelo sujeito, para Adorno, é necessariamente *mediada* – de algum modo, o sujeito media o que as coisas “falam” (algo absolutamente inconcebível para Husserl). De forma breve, Adorno defende que o imediato é o próprio ser mediado do imediato (uma contradição que eleva à determinação da coisa mesma).

O título da terceira sessão da obra de Adorno não deixa dúvidas: *Para a dialética dos conceitos epistemológicos*. Trata-se, literalmente, do anúncio de um projeto. Nesse momento Adorno é severo com Husserl e propõe algo novo:

somente quando nos libertarmos da sugestão de um ponto de partida radicalmente novo e originário – ponto de partida esse que a fenomenologia e seus sucessores aspiram construir –, e somente quando não nos fechamos para a sua tendência epistemológica, para a tendência de sondar como um saber sobre algo objetivo seria possível em geral e como ele se identificaria na estrutura da consciência, é somente assim que se tornariam transparentes essas categorias que a fenomenologia afirma ter pura e simplesmente descoberto (ADORNO, 2015, pp. 212-213).

Afinal, Husserl teria mostrado seus limites, mesmo contra sua vontade. É somente aí que poderíamos pensar de outra forma. *Pensar de outra forma*, para Adorno, é *pensar a dialética*.

Assim, o mérito de Husserl seria mostrar que um pensamento que se apresenta como não dialético carrega em si, de forma impensada, a dialética (algo de novo que corrompe e dissolve por dentro o próprio sistema supostamente linear). E, por não assumir essa dialética, o pensamento cai em contradições insolúveis – como se o próprio pensar anunciasse seu fracasso ao não anunciar que se guia pela mediação.

Adorno chega a sugerir que Husserl parece agir sem ter qualquer consciência do que o imediato implica. Essa falta de consciência teria feito com que Husserl seguisse *inconscientemente* a sociedade burguesa.

Husserl não reflete sobre o processo que produz a imediatidade. A cegueira em relação à produção o seduz a considerar o produto como se fosse dado. Mesmo a esfera da mais extrema abstração é inconscientemente dominada pela tendência conjunta de uma sociedade que, uma vez que não espera mais nada de bom de sua própria dinâmica, precisa hipostasiar suas formas reificadas existentes como se fossem definitivas, ou seja, como categorias. Em Husserl já se manifesta, nas mais íntimas células da teoria do conhecimento, aquela fetichização do ente atual que, na era da superprodução, se propaga sobre a consciência social total em um encadeamento coetâneo das forças produtivas. Nesse sentido, as essencialidades husserliana também são uma ‘segunda natureza’ (ADORNO, 2015, p. 236).

Husserl seria assim um filósofo que legitimaria inconscientemente a sociedade burguesa.

Aqui Adorno parece se lembrar de uma definição de Freud da filosofia:

a filosofia não se opõe à ciência, comporta-se ela mesma como uma ciência, trabalhando em parte com os mesmos métodos, mas distancia-se dela ao ater à ilusão de poder produzir um quadro coeso e sem lacunas do universo, que, no entanto, necessariamente se desfaz a cada novo avanço do saber. Em termos de método, engana-se ao superestimar o valor cognitivo de nossas operações lógicas, e ao talvez admitir outras fontes de saber, como a intuição. E muitas vezes não parece injustificada a zombaria do poeta (H. Heine), quando diz que o filósofo ‘com seus gorros de dormir e os andrajos do pijama/ Tapa os buracos do edifício do universo’ (FREUD, 2010, pp. 325-326).

Não é isso que sugere Adorno pensando Husserl?

A construção de sua teoria do conhecimento [Husserl] é o esforço incessante para corrigir essas contradições mediante a inserção de conceitos auxiliares que, gerados a partir da precariedade da lógica, sempre precisam surgir como se fossem a descrição de ‘estado de coisas’. Isso prescreve à fenomenologia sua lei fundamental, segundo a qual ela sempre deve inventar objetos, delimitações, conceitos, provavelmente de acordo com o modelo da matemática, para que possa então descrevê-los e analisá-los com o gesto do espectador isento ou do descobridor profundamente comovido (ADORNO, 2015, p. 256); nenhuma filosofia da imanência [o que seria supostamente a filosofia husserliana] consegue escapar do axioma cartesiano da completude do *Discours de la méthode*; é por isso que deve cuidar previamente de tudo nas formas da consciência, até mesmo daquilo que não é em si mesmo forma. Porém, só é completo o que é mensurável, contável, a quintessência de partes singulares. Apenas um pensamento que não estabelece mais a identidade entre o conhecimento e o seu sujeito conseguiria obter algum êxito, sem a completude das formas subjetivas da consciência, enquanto cânone do conhecimento. Esse pensamento não precisaria mais reintegrar a experiência a partir de divisões do processo do conhecimento. Até lá, todo discurso acerca da totalidade não passa de retórica (ADORNO, 2015, p. 260).

Somente um sistema dialético seria capaz de pensar *sem* a pretensão de preencher todos os buracos do mundo..., pois “o que não se esgota na análise da consciência é sugado por ela e, então, apresentado em seu próprio campo de dominação (...)” (ADORNO, 2015, p. 232).

Deixar espaço para o impensado, para o que pode vir, para a contingência – ao que nos cabe pensar e que não podemos prever... Toda essa reflexão de Adorno, a meu

ver, poderia ser justificado enquanto *motivação* (do trabalho husserliano) por essas palavras:

o conteúdo propriamente reacionário da fenomenologia é seu ódio contra a ‘atualidade’. Embora a fenomenologia procure nos homens a ‘esfera das origens absolutas’, ela preferiria expulsá-los do mundo tão logo este tenha surgido diante deles, um procedimento parecido com aquele dos deístas em relação ao seu Deus; Husserl quer simplesmente ‘colocar entre parênteses’ esse mundo. O humano só adquire valor para a fenomenologia em sua desumanidade: como algo completamente estranho ao homem, no qual ele não consegue se reconhecer, algo que se torna eterno enquanto algo morto (ADORNO, 2015, p. 351).

Referências

- ADORNO, T. *Kant's critique of pure reason (1959)*. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- _____. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento – Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- DERRIDA, J. *Positions*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique – Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.
- HEIDEGGER, M. La doctrine de Platon sur la vérité. In: *Questions II*. Trad. André Préau. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Heidegger (Coleção Os Pensadores)*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- HORKHEIMER, M. *Teoria tradicional e teoria crítica*. Trad. J. L. Grümmewald (et al.). In: *Os pensadores – Walter Benjamin; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno; Jürgen Habermas – Textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen; Forense Universitária, 2012.
- _____. *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas – Prolegômenos à lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- _____. *Investigações Lógicas: segundo volume, parte I*. Trad. Pedro Alves, Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- _____. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação – Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento*. Trad. Željko Loparić; Andréa Maria Altino de Campos Loparić. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Logique formelle et logique transcendantale*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Recebido em: 12/12/2017

Aprovado em: 15/07/2018