

Sobre a negatividade do mundo e a questão do sofrimento em Adorno e Schopenhauer

Gabriel Kugharski¹

Resumo: Este artigo se propõe a mostrar a centralidade que a questão do sofrimento adquire nas filosofias de Arthur Schopenhauer e Theodor Adorno. O ponto de partida é um recorte preciso na obra de ambos os autores visando a uma reconstrução breve da metafísica de Schopenhauer, com ênfase na concepção de Vontade, desenvolvida em *O mundo como vontade e como representação*, de 1818, e a uma apresentação dos conceitos principais que compõem a concepção de dialética negativa, exposta por Adorno na obra homônima de 1966. Por fim, defendo a tese de que, de um lado, Adorno se aproxima de Schopenhauer ao conceder uma centralidade à questão do sofrimento e, mais especificamente, a um sofrimento corporal ou físico. Por outro lado, mostro que há elementos inconciliáveis entre as duas filosofias na medida em que a noção de dialética negativa pretende se afastar de toda forma de idealismo, e o sistema metafísico desenvolvido por Schopenhauer não teria sido capaz, na leitura de Adorno, de romper efetivamente com a filosofia idealista.

Palavra-chave: Sofrimento – Mundo – Negatividade – Arthur Schopenhauer – Theodor W. Adorno.

On the negativity of the world and the question of suffering in Adorno and Schopenhauer

Abstract: This paper aims to show the centrality that the issue of suffering in the philosophies of Arthur Schopenhauer and Theodor Adorno. The starting point is a precise cut in the work of both authors aiming at a brief reconstruction of Schopenhauer's metaphysics, with emphasis on the conception of Will, developed in *The World as Will and Representation*, of 1818, and a presentation of the main concepts that compose the conception of negative dialectics, exposed by Adorno in the work of the same name in 1966. Finally, I defend the thesis that, on one hand, Adorno approaches Schopenhauer by giving centrality to the question of suffering and, more specifically, to a bodily or physical kind of suffering. On the other hand, I show that there are irreconcilable elements between the two philosophies insofar as the notion of negative dialectics intends to move away from all forms of idealism, and the metaphysical system developed by Schopenhauer would not have been able, according to Adorno, to effectively break with the idealist philosophy.

Keywords: Suffering – World – Negativity – Arthur Schopenhauer – Theodor W. Adorno.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo sob orientação do prof. Dr. Luiz Sérgio Repa e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), número do processo: 2018/06291-0. Email: gabrielkugharski@usp.br

Introdução

É incontroverso afirmar que poucos autores ao longo da história da filosofia ocidental deram tanta centralidade à questão da dor e do sofrimento quanto Arthur Schopenhauer e Theodor Adorno. Ambos, usualmente considerados como os mais pessimistas cada qual em sua respectiva tradição de pensamento, possuem semelhanças que são, na maioria das vezes, ignoradas pela literatura de comentário, mas que se mostram pertinentes para iluminar pontos essenciais de suas filosofias. Segundo Peters, um dos poucos comentadores a explorar a relação entre os filósofos alemães, ambos se assemelham quanto ao fato de confrontarem o otimismo do esclarecimento e sua ênfase no poder da racionalidade, autonomia, progresso e emancipação humana com observações sombrias e pessimistas de natureza materialista e somática².

Schopenhauer, ao se posicionar criticamente diante das pretensões do idealismo de explicar o mundo pela via da razão, aponta para um primado da vontade em relação ao intelecto. Em sua obra magna *O mundo como vontade e como representação* (publicado primeiro em 1818 e em versão expandida em 1844)³, ele defende que não é a razão, mas sim o corpo e a intuição, que estabelecem a via para se alcançar a essência da realidade. Trata-se de mostrar, nas palavras de Barboza, que “o princípio do mundo não é o entendimento, ou a razão, ou uma possível substância pensante, mas o irracional, cego e inconsciente, identificado com a Vontade de vida”⁴.

Adorno, por sua vez, absorveu criticamente em sua filosofia o pensamento de autores tão díspares como Schopenhauer, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche e Freud. Pode-se dizer que, muito embora filiado a uma tradição hegeliano-marxista, o pensamento de Adorno deve muito aos chamados “mestres da suspeita” Nietzsche e Freud (mas também a Schopenhauer, precursor de ambos). Explícita ou implicitamente, esses três pensadores perpassam muitas das principais obras do teórico crítico e são reconhecíveis seja no tom provocativo das teses centrais da *Dialética do esclarecimento* (1944), escrita a quatro mãos com Horkheimer e considerada por Habermas como o livro negro do século XX, por sua crítica radical da racionalidade, da cultura e do progresso, seja na crítica contundente ao idealismo levada a cabo na *Dialética negativa* (1966), obra em que Adorno expõe seu “método”⁵, que pretende dar conta do *outro* do conceito, do que é inabarcável pelo pensamento conceitual, reabilitando a materialidade sensível e corpórea e opondo-se claramente às pretensões totalizantes da dialética hegeliana.

Pretendo mostrar, assim, que há afinidades entre o pensamento de Schopenhauer e o de Adorno no tratamento das questões que envolvem a negatividade do mundo e do

² Cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 5. Salvo engano, este é o primeiro estudo de fôlego que se volta para uma análise comparativa dos dois autores, além de levantar e comentar as passagens em que Adorno se refere, de modo crítico ou elogioso, a Schopenhauer. Ao longo do presente artigo, me baseio em algumas intuições de Peters que me parecem acertadas, e apresento na terceira e última parte, ao comparar a noção de sofrimento de Adorno com a de Schopenhauer, um ponto de sua interpretação do qual discordo.

³ Doravante referenciado como *O mundo*.

⁴ BARBOZA, *Schopenhauer*, p. 4.

⁵ Adorno defende que a dialética não pode ser considerada um método aplicado “de fora”, por isso optamos pelas aspas. A dialética negativa seria muito mais um “antissistema”: “com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”. ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 8.

sofrimento. Por certo não darei conta de mencionar todas (não abordo, por exemplo, a questão da *compaixão* [*Mitleid*], nem o papel da arte, temas caros aos dois autores e fundamentais para se discutir com profundidade a concepção moral defendida por cada um deles). Para fins de uma melhor delimitação do tema, minha intenção será concentrada em mostrar que alguns elementos da concepção de metafísica de Schopenhauer possuem afinidades com a concepção de dialética desenvolvida por Adorno na década de 1960, especificamente em torno da questão do sofrimento, suas características, causas e desdobramentos, mas que, em pontos decisivos de sua estrutura, a dialética negativa se opõe radicalmente à metafísica schopenhaueriana.

Divido o artigo em três partes. Na primeira, exponho as concepções centrais da metafísica de Schopenhauer em torno da noção de *Vontade*. Na segunda, analiso o conceito adorniano de *dialética negativa*, no interior do qual a questão do sofrimento é, como veremos, medular. Na terceira e última parte, observo algumas semelhanças entre os dois filósofos e mostro que Adorno, embora elogie Schopenhauer por destruir a “teodicéia do sofrimento”, tece uma crítica enfática à sua concepção metafísica de mundo, por considerar que ela não teria sido capaz de romper efetivamente com o idealismo.

Schopenhauer: “Toda vida é sofrimento”

Se no primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação* (1818) Schopenhauer havia se dedicado a expor o mundo enquanto fenômeno, isto é, dado à percepção como *representação*, no segundo livro ele vai mostrar que o mundo possui uma essência, a *Vontade*. De um lado, Schopenhauer não rompe com o idealismo, pois o sujeito segue sendo o sustentáculo do mundo: “tudo o que existe, existe para o sujeito”⁶. Basta lembrar que o primeiro livro começa com a frase “o mundo é a minha representação [*Vorstellung*]”, o que quer dizer que Schopenhauer conserva de algum modo as formas puras kantianas, que possibilitam a experiência: tempo e espaço, que são o *principium individuationis*, e a causalidade⁷. Há algo por trás do fenômeno, um “em si” que não pode ser acessado pelos conceitos, e nesse ponto é evidente uma semelhança com a doutrina kantiana da coisa-em-si. No entanto, se para Kant esse “em si” permanece inacessível, para o Schopenhauer é possível se chegar até ele, mas por outra via que não a razão: o *corpo*. O que não significa que a razão não possua nenhum lugar nesse sistema, mas que ela é por assim dizer desinflada, enfraquecida, transformada em um mecanismo de autopreservação da espécie⁸. ○

⁶ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 45.

⁷ Ainda que com modificações importantes, por exemplo: não há para Schopenhauer doze categorias do entendimento, mas apenas uma: a causalidade. Sobre a interpretação schopenhaueriana de Kant, que no escopo desse trabalho não nos cabe esmiuçar, ver CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* e JANAWAY (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*.

⁸ É digno de nota a percepção de Cacciola sobre como a concepção de razão apresentada por Schopenhauer no primeiro livro de *O mundo* é praticamente idêntica ao conceito de razão de caráter subjetivo descrito por Horkheimer em *Eclipse da razão*, ou mesmo da noção de “razão instrumental”: “a razão criticada por Horkheimer como um produto subalterno de uma determinada organização social é em Schopenhauer a verdadeira e única razão”. CACCIOLA, “O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer”, p. 50. Cabe mencionar que existe mais material de pesquisa sobre a recepção de Schopenhauer por Horkheimer do que por Adorno, o que em parte pode ser explicado pelo volume de conferências dadas pelo primeiro em torno do pensamento schopenhaueriano, enquanto nas obras do último encontramos apenas referências esparsas, não

conceito de Vontade possui muitas complexidades que não teremos como abordar no escopo desse trabalho. *Grosso modo*, podemos dizer que ela é caracterizada como um ímpeto cego, um constante querer viver, estando presente tanto nos organismos quanto no reino inorgânico, não em diferentes quantidades (pois só é possível mensurar algo no âmbito do fenômeno, da representação), mas em diferentes *graus*, sendo o corpo humano seu grau mais elevado de objetivação. Ela aponta para as motivações desconhecidas das ações humanas, para o fato de que somos conduzidos por impulsos – fome, sede, medo, sexo, etc., que estão fora de nosso controle e que, contudo, determinam nossas ações, *mesmo aquelas que nos parecem provenientes de uma decisão racional*. Segundo Schopenhauer, cada um se considera a priori como “inteiramente livre”, mas só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe que não é livre, mas sim submetido à necessidade⁹.

Trata-se, para o filósofo de Danzig, de reconhecer que há um *outro* dentro de nós que não pode ser nem explicado e muito menos controlado, pois a Vontade, de onde provêm nossos atos, não possui qualquer fundamento ou finalidade. Com isso, ideias como liberdade e autonomia passam a ser vistas como ilusões, dado que os seres – dentre eles os humanos – são guiados por um núcleo irracional, e suas ações, portanto, não podem ser determinadas racionalmente. A concepção de *Vontade* é central na posição crítica em relação ao idealismo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel. A razão não pode ser pensada como uma entidade abstrata, desenraizada da realidade (a rigor não há, para Schopenhauer, objetos transcendentais, fora da experiência), mas aparece como imanente ao mundo físico, ao próprio corpo.

Schopenhauer chega a afirmar que o “ato da vontade” e a “ação do corpo” são “uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes”¹⁰. O corpo é definido como “objetividade da Vontade” [*Objektivität des Willens*], termo cunhado para expressar a visibilidade [*Sichtbarkeit*] da vontade, o seu aparecer [*erscheinen*] no corpo,¹¹ que é o único objeto que não conhecemos apenas do lado da representação, – que é o modo pelo qual conhecemos todos os outros, – mas que também conhecemos imediatamente, pela Vontade. A novidade que Schopenhauer traz para o idealismo é essa ênfase fisiológica, esse movimento pelo qual a razão perde o lugar de sustentáculo da metafísica, dando lugar ao corpo¹², o que influenciará sobremaneira autores como Nietzsche e, como veremos, também Adorno.

Para Schopenhauer, a Vontade é a causa de todo sofrimento do mundo. Os seres se

sistematizadas. Segundo Ramos, os últimos escritos de Horkheimer, a partir do final dos anos 1960, são marcados por uma recuperação da teologia e por uma busca por expressão de consolo e esperança inspirada, em parte, em Schopenhauer (cf. RAMOS, “Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário”, pp. 105-112). Peters, por sua vez, enumera precisamente onze referências elogiosas de Horkheimer a Schopenhauer (PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 10). Como mostrarei no presente artigo, a leitura adorniana de Schopenhauer na década de 1960 é mais ambivalente, e frequentemente pende mais para um teor crítico do que elogioso.

⁹ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 173.

¹⁰ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 157.

¹¹ Cf. CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 41. As partes do corpo, segundo Schopenhauer, têm de corresponder às solicitações da vontade: “Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem” (SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 167).

¹² Daí que o tipo de idealismo desenvolvido por Schopenhauer seja, no mínimo, peculiar. Se, de um lado, ele aceitava a doutrina idealista, como o faziam muitos filósofos em sua época, por outro lado esse idealismo é combinado com fortes tendências naturalistas, pois Schopenhauer busca fazer justiça às observações médicas e biológicas sobre o corpo enquanto um objeto natural (cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 31).

encontram permanentemente em busca da matéria, mas essa é finita e constante, e assim “cada indivíduo só pode aparecer se tomar lugar de outro, se conquistar a matéria em seu poder. Eis por que em toda parte se vê conflito, luta de todos contra todos”¹³. Cada animal só garante sua existência através da supressão contínua do outro. Toda existência é repleta de conflito, pois a Vontade está em constante discórdia consigo mesma, ela “crava continuamente os dentes na própria carne”¹⁴.

Quando a Vontade é travada por um obstáculo, gera-se *sofrimento*. Por outro lado, quando se alcança o fim esperado, tem-se a *satisfação*¹⁵. No entanto, nenhuma satisfação é duradoura. Logo que um desejo é satisfeito, surge outro no lugar. Schopenhauer descreve esse sofrimento em termos de uma essência a-histórica, mostrando que a dor é ineliminável e os “esforços infundáveis” para acabar com ela não são jamais efetivos. O modo com que esse sofrimento se expressa na história ou nas sociedades não nos fornece sua causa, pois esta reside num princípio metafísico que subjaz a tudo, do reino inorgânico ao orgânico. Sendo assim, não é de modo algum determinante a procura do motivo externo de um determinado sofrimento, ou de sua relação com certo nível de riqueza ou posição social, dado que, se uma tal causa fosse suprimida, surgiria outra ou outras em seu lugar. É preciso reconhecer que “em essência... toda vida é sofrimento” [*wesentlich alles Leben Leiden ist*]¹⁶. A felicidade, por sua vez, não pode ser entendida como algo substancial, mas tão somente como os poucos momentos em que o sofrimento é apaziguado. Nas palavras de Petry, “a felicidade é sempre negativa, pois exprime a supressão de uma dor ou sofrimento momentaneamente. A dor é positiva, sempre presente, constituinte da natureza dos seres e das coisas”¹⁷. Podemos já antecipar que, nesse ponto, Adorno se aproxima de Schopenhauer, pois também pensa o sofrimento como algo sempre mais concreto do que o seu oposto: “o oprimido se expressa com mais força na dor do que no prazer”¹⁸. Para o teórico crítico, toda expressão é sempre expressão de dor e sofrimento, enquanto a felicidade ou alegria se mostram rarefeitas e refratárias a qualquer manifestação.

Diante desse estado de coisas, Schopenhauer defende uma alternativa a ser estabelecida *racionalmente* diante da essência volitiva do mundo. No livro quarto de *O mundo*, que possui como subtítulo “Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida”, novamente o mundo passa a ser visto do ponto de vista da Vontade (tal como no livro II). Agora, porém, a Vontade atinge a autoconsciência, e é possível optar por sua afirmação ou negação. Surge aqui a opção do ascetismo como uma negação consciente e duradoura da Vontade de vida. Por mais que, como vimos, o indivíduo não possa elevar suas capacidades racionais acima desse fundo irracional, ele pode escolher *negá-lo*, amenizando com isso o sofrimento vivido. De acordo com Schopenhauer, “tanto o júbilo quanto a dor excessivos sempre se fundam sobre um erro ou um engano: consequentemente, essas duas tensões excessivas da mente podem ser evitadas por intelecção”¹⁹. O ascetismo escapa desse erro, e ao mostrar aversão pela essência do mundo e um anseio pelo nada, é

¹³ BARBOZA, *Schopenhauer*, p. 17.

¹⁴ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 211.

¹⁵ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 399.

¹⁶ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 400.

¹⁷ PETRY, “Sobre a diferença entre morte e suicídio em Schopenhauer”, p. 58.

¹⁸ ADORNO, *Terminología filosófica II*, p. 133.

¹⁹ SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 409.

possível que o homem alcance a supressão do querer e, com isso, também do sofrimento. A filosofia de Schopenhauer fornece, com isso, um consolo, uma espécie de catarse que pode ser atingida com a negação da Vontade. O conhecimento da essência das coisas, decorrente do conhecimento da essência do corpo, leva o homem ao grau mais alto de consciência, o da negação da vontade²⁰. O pessimismo metafísico leva a um otimismo prático, a uma sabedoria para melhor suportar o ímpeto cego que subjaz a tudo e a todos.

Adorno: “O todo é o não-verdadeiro”

Se, como vimos, a questão do sofrimento humano e não-humano assume um lugar central no pensamento de Schopenhauer, que produziu a parte mais expressiva de sua obra entre os anos de 1818 e 1851, ao analisarmos o pensamento filosófico do século XX, possivelmente o único filósofo a conceder semelhante centralidade a essa temática é Theodor Adorno, expoente da chamada *Teoria crítica*, que surge nos anos 1930 na Alemanha em torno do Instituto de pesquisa social de Frankfurt. Como no espaço de um artigo seria impossível percorrer todos os momentos em que Adorno trata dessa questão, que já aparece com força em obras da década de 1940, tais como a *Dialética do esclarecimento* (1947) e *Minima Moralia*, esta última redigida na mesma época e publicada em 1951, opto por fazer um recorte em torno da *Dialética negativa*, publicada em 1966, bem como de algumas preleções desse mesmo período, últimos anos da produção intelectual de Adorno (que morre em setembro de 1969), momento em que seus conceitos fundamentais aparecem, portanto, mais bem delineados e consolidados.

Começo pelas palavras de Adorno em uma preleção de 5 de junho de 1962: “Em Tasso lemos que quando o homem emudece em seu tormento, um deus lhe concede dizer que sofre. É isso que inspira a filosofia. Quase poderíamos dizer que ela quer traduzir a dor por meio do conceito”²¹. Quatro anos depois, na *Dialética negativa*, ele dirá que o que há de doloroso na dialética é precisamente a “dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito”²². Na obra de 1966, dedicada à exposição de seu “método”, Adorno expõe uma necessidade de reformular o conceito de dialética tomado da tradição, sobretudo de Hegel, corrigindo sua compulsão a identificar razão e realidade. Um tal conceito reformulado de dialética deve reconhecer a impossibilidade de abarcar o mundo em categorias subjetivas, pois o conceito, enquanto um instrumento de dominação da natureza, deixa sempre um *excesso*, algo inabarcável, que Adorno denomina o *não-idêntico* [*das Nichtidentische*].

Essa reformulação deve partir dos conceitos principais da dialética hegeliana, mas modificando seu sentido: a dialética não deve mais conduzir sujeito e objeto a uma identidade no espírito absoluto, mas sim reconhecer sua *não-identidade*, ela deve ser a “consciência consequente da não-identidade”²³, deslocando com isso o sujeito de sua posição privilegiada no conhecimento e operando uma passagem do *primado do sujeito* para um *primado do objeto* [*Vorrang des Objekts*], noção esta que suscita muitas interpretações possíveis, mas remete

²⁰ Cf. SORIA, “Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer”, p. 76.

²¹ ADORNO, *Terminología filosófica I*, p. 64.

²² ADORNO, *Dialética negativa*, p. 14.

²³ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 13.

sobretudo para o elemento material tanto da sociedade quanto do próprio corpo. Assim como os indivíduos são pré-formados pela objetividade social, também o elemento somático, as necessidades materiais, são mais determinantes para o conhecimento do que propriamente um conceito abstrato de sujeito ou razão. Não por acaso, Adorno chega a afirmar que, ao realizar essa passagem, a dialética se torna *materialista*²⁴. Assim como o indivíduo não é inteiramente idêntico consigo mesmo, mas sim atravessado por determinações sociais, também o sujeito de conhecimento não pode ser destacado da materialidade do corpo, das sensações, do sofrimento.

Uma tal reformulação do conceito de dialética provém de uma exigência da própria realidade: Auschwitz, duas grandes guerras, bomba atômica, fracasso do projeto socialista seguido de uma reestruturação do capitalismo e da ampliação de sua lógica perversa por todo o globo – são eventos que confirmam o malogro da filosofia em sua requisição, feita por Marx,²⁵ de transformar a realidade. Diante disso, a filosofia se vê diante da tarefa de reformular suas categorias principais, pois ela não pode ser a experiência de um sujeito apartado da realidade, que aplica a ela seus conceitos abstratos e imutáveis, mas deve partir do próprio indivíduo finito, inserido na história e que experencia corporalmente sofrimentos de toda ordem.

A meu ver, o que motiva em primeiro lugar a crítica da identidade empreendida por Adorno na *Dialética negativa* é a persistência do sofrimento, o que podemos verificar em uma afirmação como: “O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade”²⁶. Uma sociedade emancipada seria aquela que experimentasse a “negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento”²⁷, isso porque “é somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer”²⁸. O forte traço materialista da dialética negativa seria confirmado mais uma vez pela centralidade dada ao sofrimento *físico*, diretamente ligado à questão da satisfação das necessidades materiais e eliminação da dor, isso porque a dor é uma forma de contradição, sua própria existência exige sua supressão: “o momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’”²⁹. Se “todo espiritual é impulso corporal modificado”³⁰, então um sofrimento sem relação com o corpo, qualquer que seja sua causa, é uma pura abstração.

Além de chamar atenção para o componente somático, nota-se na passagem supracitada que Adorno se refere a um “sofrimento sem sentido”. Ou seja, ele não está dizendo que em uma sociedade reconciliada *toda* forma de sofrimento seria abolida, mas apenas aquele decorrente de condições histórico-sociais, isto é, condições que foram

²⁴ “Por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista” (ADORNO, *Dialética negativa*, p. 165).

²⁵ Na décima primeira das *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo” (MARX, “Teses sobre Feuerbach”, p. 539).

²⁶ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 173.

²⁷ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 174.

²⁸ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 176.

²⁹ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 173. Adorno faz referência aqui à frase de Nietzsche “Weh spricht: Vergeh!”.

³⁰ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 172.

produzidas em um determinado momento, e que podem, por isso, também ser desfeitas³¹. Isso porque com o desenvolvimento das forças produtivas, uma organização social digna, sem miséria, tal como pensada por Marx e Engels, tornou-se plenamente possível. No entanto, a despeito de todo desenvolvimento técnico, o sistema capitalista, direcionado tão somente para o lucro e a dominação, continua interditando aos indivíduos os elementos básicos para sua sobrevivência³².

Aqui encontramos uma semelhança com Schopenhauer: para Adorno é também um escárnio afirmar que os indivíduos são livres. Para o teórico crítico, estes se encontram presos a um mecanismo ao qual, de um lado, devem sua vida – pois a integração dos indivíduos ao trabalho e à sociedade de consumo, por mais que produza sofrimentos de toda ordem, é o que lhes permite sobreviver, – mas que perpetua as condições de alienação e dominação, pois o indivíduo é aqui uma mera engrenagem que permite a reprodução desse sistema. Ao falar de *dominação*, é importante notar que Adorno não se refere a um determinado grupo social, mas a uma determinada lógica que domina de forma anônima: a troca. Através dela, todas as coisas constituídas no interior da sociedade aparecem como relativas a um outro, irrelevantes em si mesmas. Toda produção e reprodução da sociedade é direcionada para o lucro, ao passo que este se realiza pela troca. A troca funciona abstraindo das qualidades da coisa, transformando-as em quantidades mensuráveis, e sua difusão torna “o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”³³. O conceito de *totalidade*, tomado por Adorno da dialética hegeliana, tem a função de exprimir justamente essa lógica perversa à qual todo indivíduo aparece aprisionado. Surge daí a famosa sentença “o todo é o não-verdadeiro”³⁴ [*Das Ganze ist das Unwahre*], em que Adorno inverte o conhecido dito hegeliano “o verdadeiro é o todo”³⁵ [*Das Wahre ist das Ganze*], presente na *Fenomenologia do espírito*.

Por fim, é importante notar que essa totalidade social (à qual Adorno se refere por termos como “capitalismo tardio”, “mundo administrado”, dentre outros) é caracterizada em seus escritos da década de 1960 como profundamente antagônica, contraditória consigo mesma, sempre à beira de um processo de desintegração: “Quanto mais a sociedade se inclina para a totalidade que se reproduz no encanto dos sujeitos, tanto mais profunda se torna também a sua tendência para a dissociação”³⁶. Isso significa que esse sistema social, por mais que reproduza e amplie a dominação sobre os indivíduos, não pode ser pensado como um sistema coeso, sem conflito, sem brechas e sem *resistência*. Segundo Adorno, a totalidade deve ser compreendida como “aparência socialmente necessária”, e a teoria deve quebrá-la, mostrar que se trata de uma “aparência que se tornou realidade”, que o que aparece como “determinação histórica” é na verdade “metafisicamente contingente”³⁷. A dialética negativa

³¹ Não é uma tarefa simples distinguir entre o que seria um sofrimento “sem sentido” e um sofrimento “com sentido”. Sobre esse ponto, Freyenhagen discute algumas hipóteses interpretativas em *Adorno's practical philosophy: Living less wrongly*, pp. 145-149. Abordar essas hipóteses aqui nos levaria, contudo, para longe do foco principal do presente artigo.

³² “Em tudo isso é inegável que, com a crescente satisfação das necessidades materiais – apesar de sua configuração ser deformada pelo aparelho –, também se desenha de um modo muito mais concreto a possibilidade de viver sem passar necessidade. Mesmo nos países mais pobres, ninguém mais precisaria passar fome” (ADORNO, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, p. 68).

³³ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 128.

³⁴ ADORNO, *Minima moralia*, p. 46.

³⁵ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

³⁶ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 287.

³⁷ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 268.

é a denúncia da aparência de identidade total sob a qual se encontra uma sociedade permeada de antagonismos e sofrimentos que já poderiam ter sido eliminados por uma organização social verdadeiramente racional. Uma análise dos elementos sociais e psicológicos que contribuem para manter os indivíduos presos a essa totalidade *aparentemente* impenetrável, incapazes “da experiência de tudo aquilo que já não esteja contido no repertório do sempre igual constante”³⁸ não é possível nos limites do presente artigo. Vale enfatizar, contudo, que uma teoria crítica da sociedade tem como tarefa incessante a denúncia desse sistema que se autonomizou em relação aos próprios indivíduos, embora não deixe de ser produzido por eles: “por mais insuperável que seja o feitiço, é apenas feitiço”³⁹.

“O mundo é pior que o inferno e melhor que ele”: a crítica de Adorno a Schopenhauer

Como vimos, Adorno busca incessantemente expor as causas históricas e sociais do sofrimento (ao menos do “sofrimento sem sentido”, como vimos). Para suprimi-lo, não basta retirar o “véu de Maia” para enxergar a realidade ou insistir em uma atitude de ascetismo, mas seria preciso uma transformação social capaz de suprimir toda miséria, injustiça e dominação⁴⁰. Nesse ponto ele claramente se diferencia de Schopenhauer, para o qual as contingências pertencem ao campo do fenômeno, e não alteram o verdadeiro núcleo do sofrimento, que é a Vontade⁴¹.

Isso não significa que suas concepções de sofrimento não tenham nenhum ponto de contato. Em suas preleções sobre a dialética negativa, Adorno chega a elogiar a “conquista imperecível de Schopenhauer, por mais críticos que possamos ser de sua filosofia em outros aspectos” na qual “ele rompe e destrói a teodiceia do sofrimento” e escapa “da ideologia da tradição filosófica”⁴². O alvo da crítica aqui é a tradição filosófica, sobretudo Hegel, que veria o sofrimento como necessário socialmente, o que apenas reforçaria a morte, opressão e injustiças sociais como se fossem provenientes de uma essência inevitável. Nesse sentido, para Peters, Adorno veria um elemento crítico na metafísica de Schopenhauer na medida em

³⁸ ADORNO, *Dialética negativa*, p. 88.

³⁹ ADORNO, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, p. 75.

⁴⁰ No entanto, se uma tal transformação não estaria no horizonte de Schopenhauer, tampouco podemos dizer que está no de Adorno. Embora o tema da resistência e da “possibilidade concreta” da transformação social seja frequente nos textos tardios do teórico crítico, isso não faz dele um otimista. Não por acaso, uma tal insistência na impotência do indivíduo diante da realidade é o que fez com que György Lukács colocasse tanto Adorno quanto Schopenhauer como moradores do “Grande hotel abismo”, isso porque ambos recairiam em uma atitude puramente passiva diante dos horrores e sofrimentos do mundo, sem qualquer aposta concreta para transformá-los (cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, pp. 10-11).

⁴¹ Ainda que Schopenhauer faça algumas referências a casos históricos específicos de sofrimento: “O modo como o ser humano procede com o humano, mostra-o, por exemplo, a escravidão dos negros, cuja finalidade é a obtenção de açúcar e café. Mas não é preciso ir tão longe: uma criança entrar aos cinco anos de idade numa fição de algodão, ou outra fábrica qualquer, e ali sentar-se todos os dias primeiro 10, depois 12 e finalmente 14 horas para realizar sempre o mesmo trabalho mecânico, é pagar um preço elevado demais pela diversão de respirar. Este, no entanto, é o destino de milhões de pessoas, e muitos outros milhões têm um destino análogo” (SCHOPENHAUER, *O mundo*, tomo II, p. 690). Schopenhauer também faz referência ao sofrimento decorrente de desastres naturais como terremotos, e de epidemias como cólera, febre amarela e a peste negra (cf. SCHOPENHAUER, *O mundo*, tomo II, p. 696).

⁴² ADORNO, *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, p. 104.

que ela exprime a experiência claustrofóbica e fragmentada do sujeito na sociedade burguesa, sendo assim interpretável como um registro histórico dessa situação. O pessimismo de Schopenhauer poderia ser compreendido como uma “representação polêmica” do mundo, não apologética, mas sim crítica⁴³. No entanto, em outros momentos Adorno tece críticas árdidas a Schopenhauer, afirmando que a negação da Vontade de vida, “em um mundo que conhece coisas muito piores que a morte”, é uma doutrina que “possui algo da inocência que Schopenhauer criticava na teodiceia dos filósofos”⁴⁴.

Para Adorno, de um lado, a filosofia de Schopenhauer *não teria sido suficientemente negativa*, já que ela vislumbra uma salvação, um escape possível dessa realidade aterradora, possibilitando ao indivíduo negar sua própria essência para se ver como parte de algo maior, a própria Vontade. Por outro lado, contudo, ela é *excessivamente negativa*, pois não admite outra realidade, já que o sofrimento está atrelado a uma verdade metafísica imutável. Esse raciocínio aparece em uma passagem da décima primeira seção do último modelo da *Dialética negativa*, “Meditações sobre a metafísica”:

O mundo é pior que o inferno e melhor que ele [*Die Welt ist schlimmer als die Hölle und besser*]. Pior porque não haveria nem mesmo a nulidade desse absoluto, daquilo como o que ela ainda aparece finalmente de modo reconciliador no nirvana schopenhaueriano. A conexão de imanência irremediavelmente fechada recusa-se mesmo aquele sentido que o filosofema indiano do mundo como o sonho de um pérfido demônio vê nele; Schopenhauer se equivoca porque compreende a lei, que mantém a imanência em seu próprio encanto, imediatamente como essa essencialidade que é afastada da imanência e que não poderia ser de maneira alguma representada de outro modo senão como transcendente. Mas o mundo é melhor, porque o caráter absolutamente fechado que Schopenhauer atribui ao curso do mundo é por sua vez retomado do sistema idealista, ele é um puro princípio de identidade e tão enganador quanto qualquer outro⁴⁵.

Ou seja, toda crítica de Adorno ao sistema fechado e totalizante da dialética hegeliana é aqui transposto também para a metafísica de Schopenhauer, visto que toda tentativa de estabelecer uma identidade entre conceito e coisa, entre pensamento e realidade, está fadada ao fracasso, a produzir uma aparência falsa da realidade: o curso do mundo absolutamente fechado é nada mais que “um puro princípio de identidade e tão enganador quanto qualquer outro”. Chiarello sintetiza bem o que parece estar no fundo da crítica feita por Adorno na passagem supracitada, a saber, que a metafísica da Vontade de Schopenhauer não teria sido capaz de assumir de fato um materialismo, pois:

⁴³ Cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 13.

⁴⁴ ADORNO, *Metaphysics: Concepts and Problems*, p. 105.

⁴⁵ ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 334.

Assim como em todo idealismo, aqui também [na metafísica de Schopenhauer] a universalidade da ideia se consoma pelo sacrifício do particular; cada ser finito, singular e efêmero reitera, com sua aniquilação, a eterna universalidade do conceito – ainda que este conceito se pretenda em princípio sem sentido e sem razão, que nada tenha de divino⁴⁶.

Nesse sacrifício operado pelo particular, o mundo é simplesmente mantido como tal, empreendendo-se aí uma justificação do existente. Adorno argumentará, ainda na sequência da passagem anteriormente destacada, que o desespero diante do mundo, do estado de coisas objetivo, é o que concede a este a aparência de um sistema absolutamente fechado: “O curso do mundo não é absolutamente fechado, tampouco o desespero absoluto; é muito mais esse desespero que constitui o seu caráter fechado”⁴⁷. É próprio da realidade social, tal como ela se apresenta nesse momento histórico, que pareça imutável para os indivíduos, o que pode ser remetido, como já vimos, à noção de totalidade como “aparência socialmente necessária”, totalidade essa repleta de antagonismos.

Em sua interpretação do diagnóstico de tempo de Adorno, Peters não entra em pormenores sobre essas brechas, fissuras e contradições da totalidade social, o que poderia levá-lo a enfatizar uma incompatibilidade entre os dois filósofos. Ele assume fazer uma análise superficial da crítica de Adorno à modernidade⁴⁸, e partindo sobretudo do diagnóstico sombrio da *Dialética do esclarecimento*, tenta mostrar uma equivalência entre a negatividade do pessimismo de Adorno e as observações desoladoras de Schopenhauer⁴⁹. Uma análise mais detida da posição da dialética negativa frente ao idealismo, ou mesmo da categoria do “não-idêntico”, teria certamente dificultado muitas das aproximações e equivalências que o comentarista faz ao longo do livro.

Para Adorno, a posição de Schopenhauer não é suficientemente crítica visto que, por conta de seu pessimismo totalizante, ela condena qualquer tentativa de transformação do mundo como fracassada de antemão⁵⁰. A dialética negativa, na medida em que é pensada por Adorno como uma crítica enfática do idealismo e, por consequência, como uma dialética *materialista*, deve olhar para a metafísica de Schopenhauer como uma tentativa malsucedida de ultrapassar o idealismo filosófico, por mais que sejam elogiáveis sua ênfase na negatividade do mundo e sua sensibilidade ao sofrimento.

Seja como for, tanto Schopenhauer quanto Adorno pensam no homem como preso a circunstâncias que ele não pode controlar. No caso de Schopenhauer, trata-se da essência volitiva do mundo, fonte de todo sofrimento que existe, e que apenas podemos apaziguar negando-a conscientemente. Para Adorno, trata-se de um mecanismo econômico e social de dominação que, muito embora tenha sido produzido em determinado momento da história, acabou por se autonomizar frente a esses indivíduos. Para ambos, a filosofia deve ser sensível aos sofrimentos dos seres humanos e dos não humanos⁵¹, e esse sofrimento não é pensável

⁴⁶ CHIARELLO, *Natureza-morta: finitude e negatividade em Theodor W. Adorno*, p. 73.

⁴⁷ ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 334.

⁴⁸ PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 81.

⁴⁹ PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 86.

⁵⁰ Cf. ADORNO, *History and Freedom: Lectures 1964–1965*, p. 8.

⁵¹ Na *Dialética Negativa*, Adorno faz referência à inteligência de Georg Simmel segundo a qual “é espantoso o quanto pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia”. ADORNO, *Dialética negativa*, p. 133.

sem uma referência à materialidade do corpo. Não por acaso, tanto Adorno quanto Schopenhauer mencionam o impacto que o terremoto de Lisboa de 1755 teve sobre Voltaire, que na obra *Cândido, ou o otimismo* utilizou-se desse desastre para criticar a afirmação de Leibniz segundo a qual este é o melhor dos mundos possíveis⁵². Em suma, a filosofia não pode deixar de refletir sobre as experiências de sofrimento de seu tempo, e não é preciso muito esforço para perceber que os eventos referenciados e descritos pelos filósofos, de condições degradantes de trabalho e epidemias a preconceito, totalitarismos e genocídios, permanecem no mínimo tão arraigados em nosso tempo e mesmo em nossa realidade local quanto outrora em séculos passados e outros cantos do mundo.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?” In: COHN, G. (Org.) *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *History and Freedom: Lectures 1964–1965*. Cambridge: Polity Press, 2006.

_____. *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press, 2008.

_____. *Metaphysics: Concepts and Problems*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

_____. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. *Terminología Filosófica*. Tomos I e II. Madrid: Taurus, 1983.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BARBOZA, J. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CACCIOLA, M. L. “O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer”. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. n. 22, v. 02, 2017, pp 49-61.

_____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

⁵² Adorno, na *Dialética negativa*, referindo-se a Auschwitz: “O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar Voltaire da teodiceia leibniziana, e a catástrofe visualizável da primeira natureza foi insignificante comparada à segunda catástrofe, a catástrofe social que se subtrai à imaginação humana, na medida em que preparou o inferno real a partir do mal no homem” (ADORNO, *Dialética negativa*, p. 299); Schopenhauer, no tomo II de *O mundo*: “Ademais, contra as flagrantes provas sofisticadas de Leibniz de que este é o melhor dos mundos possíveis, podemos opor séria e honestamente a prova de que este é o PIOR dos mundos possíveis” (SCHOPENHAUER, *O mundo*, tomo II, p. 696).

CHIARELLO, M. *Natureza-Morta: Finitude e Negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: EDUSP, 2006.

FREYENHAGEN, F. *Adorno's practical philosophy: Living less wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JANAWAY, C. (org) *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARX, K. “Teses sobre Feuerbach”. In: Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

PETERS, M. *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

PETRY, F. “Sobre a diferença entre morte e suicídio em Schopenhauer”. In: *Controvérsia*, v.2, n. 02, 2006, pp. 51-71.

RAMOS, F. C. “Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 12, 2008, pp. 99-113.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação – tomo II*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SORIA, A. C. S. “Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer”. In: *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*. v. 10, 2012, pp. 61-78.