

Reflexões sobre a formação do indivíduo: considerações sobre a ideia de compaixão

Alex Sandro Corrêa*

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo. Bragança Paulista, SP, Brasil

Resumo: Este ensaio tem como objetivo apresentar e discutir alguns aspectos do conceito de compaixão na filosofia da chamada Teoria Crítica da Sociedade e na tragédia grega na tentativa de compreender os significados e as formas a ele atribuídos. O intuito é chegar aos aspectos relacionados com a formação social dominante, indagando como se configuram as relações humanas, o processo de sociabilidade e a ideia de experiência. Para essa discussão, o texto está dividido da seguinte forma: será feita uma breve introdução do tema com base em alguns escritos de Horkheimer e Adorno; em seguida, serão discutidas as ambiguidades e contradições atribuídas ao conceito de compaixão; serão apresentados alguns episódios presentes nas tragédias gregas nas quais o sentimento de compaixão aparece. E, finalmente, serão discutidos aspectos relacionados com a formação social dominante no contexto da sociedade de massas.

Palavras-chave: compaixão, formação do indivíduo, tragédia grega, teoria crítica.

Introdução

O objetivo deste ensaio consiste em apresentar e discutir alguns aspectos da vida social contemporânea, as formas de sociabilidade, de experiência, o conceito de compaixão, bem como a maneira como este é compreendido à luz da filosofia. Nesse sentido, tomaremos como referencial teórico alguns elementos da teoria crítica da sociedade. Abordaremos, ainda, o processo de empobrecimento do indivíduo, destacando seu declínio e apresentando concepções e ideias relacionadas à compaixão, com base em alguns escritos de Horkheimer.

Vale dizer que as considerações presentes neste ensaio não apresentam ideias indiscutíveis ou conclusões determinista sobre as questões apresentadas. Com efeito, o propósito seria tão-somente expor um conjunto de ideias com vistas a refletir sobre a problemática da formação do sujeito no contexto da sociedade administrada¹. Nessa reflexão, pretende-se retomar o conceito de compaixão e discuti-lo à luz das contradições apresentadas por alguns autores, em particular por Horkheimer.

Horkheimer (1990) volta sua atenção, sobretudo em seus escritos tardios², ao tema do “outro”, isto é, da alteridade, assinalando as possibilidades reais de realização do indivíduo, bem como as contradições e tendências que dificultam ou impedem esse processo. Considerando as maravilhas dos progressos científico, tecnológico e econômico, capazes de suprimir a fome do planeta e reduzir as

carências do indivíduo, o autor se surpreende com o processo crescente de empobrecimento, quer no plano material, quer no espiritual. Para o filósofo,

Nunca a pobreza dos homens se viu num contraste mais gritante com a sua possível riqueza como nos dias de hoje, nunca todas as forças estiveram mais cruelmente algemadas como nestas gerações onde as crianças passam fome e as mãos dos pais fabricam bombas. (Horkheimer, 1990, p. 77)

Considerando o contraste apontado nessa citação, o autor expõe o contexto, as características e as consequências acerca do declínio do indivíduo³ e de suas expropriações subjetiva e objetiva, na perspectiva da racionalidade instrumental⁴. Além disso, ele percebe que, diante do cortejo de misérias, dor e sofrimento imposto ao homem contemporâneo no contexto do capitalismo tardio⁵, o pessimismo teórico, ativo, associado às práticas da compaixão e da solidariedade, deveria assumir a primeira reação como forma de resistência.

Na sociedade contemporânea, dominada pelo princípio da troca, cuja base tem sido a indiferença, a competição e, em muitos casos, a crueldade, a frieza e a exclusão, o sentimento de compaixão destacar-se-ia enquanto contraponto ao triunfo das formas bárbaras de que essa sociedade tem-se alimentado e que tem cultivado.

* Endereço para correspondência: correa.alex2007@hotmail.com

1 Expressão bastante utilizada por alguns autores da Escola de Frankfurt. Sociedade administrada ou mundo administrado diz respeito ao processo de dominação econômica, política, cultural e tecnológica que consiste em manter os mecanismos que alimentam o sistema capitalista e reduzem as possibilidades de libertação do indivíduo.

2 Trata-se de uma fase que revela certa ruptura com os escritos da primeira teoria crítica. Nesta fase, o autor teria se distanciado do programa de materialismo interdisciplinar que marcou seu pensamento nos anos 1930.

3 A expressão é utilizada pelo autor na obra *Eclipse da razão* (Horkheimer, 2002), no capítulo intitulado “Ascensão e declínio do indivíduo” (p. 133).

4 Trata-se da razão voltada para a dominação das naturezas interna e externa. Desse modo, “a razão instrumental (evocada para dominar a natureza externa) subjugou a razão emancipatória. O feitiço se volta contra o feiteiro. A razão iluminista, que entrou em cena para subjugar o mito, transforma-se, por sua vez, em mito”. (Freitag, 1986, p. 49)

5 Trata-se da terceira fase do desenvolvimento capitalista, marcada, entre outros aspectos, pela expansão das transacionais, dos capitais mundiais, do consumo de massa e da intensificação das trocas.

Por outro lado, de acordo com Horkheimer e Adorno (1985), a compaixão também teria sido alvo de duras críticas entre vários pensadores modernos e contemporâneos, como Kant e Nietzsche. Por razões distintas, o sentimento de compaixão deveria ser, na concepção desses autores, absolutamente proscrito e rejeitado como prática social destituída de mérito, dignidade ou virtude.

Compaixão: ambiguidades e contradições

Com relação à sua dignidade, enquanto virtude investida de reputação, Comte-Sponville (1999) nos lembra que “[a] compaixão tem má reputação; ninguém gosta de ser objeto dela, nem tampouco de senti-la. Isso a distingue, por exemplo, da generosidade” (p. 55). Em seguida, o autor considera que “compadecer é sofrer com, e todo sofrimento é ruim. Como a compaixão poderia ser boa?” (p. 55). É nesse horizonte que o autor admite a ideia da compaixão como “virtude singular que nos abre não apenas a toda a humanidade, mas ao conjunto dos seres vivos ou, pelo menos, dos que sofrem” (p. 55). Pois, caso contrário, lembram Horkheimer e Adorno, citando Spinoza, “. . . quem não é levado a ajudar os outros nem pela razão, nem pela compaixão, é com razão chamado desumano. . . .” (1985, p. 98)

Considerada como vício e pecado, Nietzsche, na interpretação de Horkheimer e Adorno (1985), afirma que quem adere à compaixão “perverte a lei universal: donde resulta que a piedade, longe de ser uma virtude, se torna um verdadeiro vício tão pronto ela nos leva a interferir com uma desigualdade prescrita pelas leis da natureza”. (p. 97)

Espécie de “preconceito mais compulsivo” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 97), outro aspecto diz respeito ao fato de que a compaixão fomentaria atitudes marcadas pela superioridade daquele que se compadece, fazendo do outro um destituído das possibilidades de superação da sua real condição de existência. Sob esse olhar, a compaixão acabaria reforçando a desigualdade e acentuando a superioridade, quer na prática assistencial, quer na filantropia em geral, pois “[as] deformações narcísicas da compaixão, como os sentimentos sublimes do filantropo e a arrogância moral do assistente social, são a confirmação interiorizada da diferença entre ricos e pobres”. (p. 99)

Assim, Horkheimer e Adorno (1985) sustentam a tese de que se, por um lado, a compaixão usurpa dos indivíduos sua força, resistência e aptidão para expressar de modo firme uma ação vigorosa sobre o mundo, por outro, estabelece uma relação assimétrica entre os indivíduos, uma vez que reduz o sujeito à condição de objeto digno de piedade, incapaz de autonomia.

Nesse sentido, nota-se que a compaixão tem suscitado diferentes concepções acerca de sua dignidade enquanto virtude a ser ensinada, aprendida, transmitida e, portanto, praticada. Alguns a defendem em nome da recusa ao sofrimento, à dor e ao desamparo, enquanto outros a recusam em favor da autonomia, do princípio da eficiência e da força.

Schopenhauer (2014), por exemplo, reconhece na piedade – portanto, no sentimento de compaixão – a via luminosa por meio da qual a fronteira entre o eu e o outro se dilui. Dessa forma, o autor considera que “[a] piedade é esse fato admirável, misterioso, pelo qual vemos a linha de demarcação, que aos olhos da razão separa totalmente um ser do outro, desaparecer e o eu não se tornar de modo algum o eu” (2014, p. 109). Trata-se, com efeito, de um sentimento moral ligado às formas de sociabilidade que compreendem a união e a solidariedade.

Já Horkheimer e Adorno (1985) assinalam, entre outros aspectos, o caráter ambíguo e contraditório do conceito de compaixão, acentuando a maneira como historicamente configurou-se sua rejeição. Nessa vertente, os autores observam que:

A commiseratio é a humanidade em sua figura imediata, mas ao mesmo tempo ‘*mala inutilis*’, a saber, o contrário do valor viril que, da *virtus* romana passando pelos *Medicis* até a *efficiency* da família Ford, foi sempre a única virtude verdadeiramente burguesa. (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 98)

Como se vê, desde a “*virtus romana*” até a “*efficiency* da família Ford”, a compaixão tende a ser proscrita como um mero sentimento vulgar e sem utilidade, cujo conteúdo ou prática seria inoperante e destituído de vínculos com a virtude.

Vista como recusa da autonomia individual, para Kant a compaixão resulta de “certa sentimentalidade” e não teria “em si a dignidade da virtude” (apud Horkheimer & Adorno, 1985, p. 98). Em outro contexto, Horkheimer (1990) reconhece e tenta justificar o fato de Kant não ter visto a compaixão com base no “sentimento moral” em razão do momento histórico marcado pela “livre concorrência”. Assim, segundo Horkheimer, Kant

podia esperar que do progresso ininterrupto da livre concorrência se originasse o aumento da felicidade geral, pois via o mundo em ascensão sob o domínio deste princípio. Apesar disso, já no seu tempo, não era possível separar a compaixão da moral. (p. 78)

Entretanto, o próprio Horkheimer (1990) volta a destacar a ética da compaixão, ressaltando os aspectos dramáticos sob os quais padece o indivíduo.

Enquanto o indivíduo e o todo não se fundirem realmente, enquanto a morte fácil do indivíduo liberto da angústia não lhe parecer algo extrínseco, porque ele sabe, com certeza, que seus objetivos essenciais estão resguardados com a comunidade, enquanto, portanto, a moral ainda tiver uma razão para existir, mora nela a compaixão. (p. 78)

Portanto, é no horizonte desse pessimismo teórico, inspirado pela obra de Schopenhauer, que Horkheimer se

reapropria dos conceitos de solidariedade e compaixão. Desse modo, é possível perceber ambiguidades e contradições com as quais o autor trabalha e, nesse contexto, compreender a maneira como problematiza o conceito de compaixão.

Ao constatar a falência da cultura, a queda de todos os “valores em valor de troca”, o fracasso das promessas iluministas, o predomínio da “razão subjetiva” (instrumental) e a apropriação, seja pelas empresas, seja pelo Estado, da técnica desprovida de conteúdos éticos e morais, o filósofo sustenta sua crítica com base em um pessimismo teórico capaz de ativar os campos de luta e de forças contrárias à dominação.

Nesse sentido, Horkheimer ressalta em seus escritos, sobretudo nos mais tardios, que não se trata do elogio ao conformismo perante a realidade existente, mas de uma postura capaz de admitir o sofrimento e a dor, apropriando-se conscientemente de sua realidade, bem como das possibilidades de superação.

Nesse aspecto, Silva (2011) interpretando a ética da compaixão à luz das concepções de Horkheimer considera que ela “surge como alternativa à crueldade que persiste com o triunfo do princípio de autoconservação, tanto na perspectiva econômica como na técnico-científica” (p. 222). Assim, o autor admite a ideia de que, para Horkheimer, a compaixão interpretada como solidariedade universal estaria apoiada na filosofia tardia deste autor a partir de duas vertentes filosóficas:

De um lado, com base no pensamento de Schopenhauer, ela surge da percepção da dor e do sofrimento, da consciência da nossa finitude enquanto seres humanos. De outro, trata-se da reinterpretação horkheimerina de Marx. Este teria deduzido uma espécie de solidariedade do proletariado em face da existência de um grande abismo que separava os trabalhadores assalariados da classe burguesa. (Silva, 2011, pp. 222-223)

Com efeito, Silva (2011) ressalta ainda que, tendo em vista o pessimismo e a descrença alimentados por Horkheimer desde os anos 1930, o filósofo passaria, tal como fica claro na citação anterior, de uma crença na solidariedade de classe (no caso, a solidariedade entre os operários) para a defesa de uma solidariedade universal. Apoiada em princípios que transcendessem as diferenças de classes ou grupos sociais, a solidariedade universal, estimulada pelo sofrimento e pela dor, revelaria nossa frágil condição.

Não por acaso e sendo um dos aspectos que compõem as cenas das tragédias gregas, a compaixão recebeu de Nietzsche duras críticas, uma vez que,

segundo Aristóteles os gregos sofriam frequentemente de um excesso de compaixão: daí a necessidade da descarga através da tragédia. Vemos assim como essa inclinação lhes parecia suspeita. Ela é

perigosa para o Estado, tira a necessária dureza e rigor, faz com que os heróis se comportem como mulheres em prantos etc. Zaratustra prega: “Vejo tanta bondade, tanta fraqueza. Tanta justiça e compaixão, tanta fraqueza”. (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 98)

A tragédia e o sentimento de compaixão

Neste contexto, é enriquecedor observar alguns episódios das tragédias gregas, em que o sentimento de compaixão pode ser percebido. Não cabe aqui uma análise aprofundada dos exemplos, pelo próprio suporte deste texto. Nosso propósito é trazer alguns elementos para compreender o caráter ambíguo que o tema comporta, ressaltando, entre outros aspectos, que sua prática, conteúdo e significado transcendem o campo meramente religioso.

Nesse sentido, há versos inteiros na poesia épica – como na *Iliada*, por exemplo –, ou nas narrativas míticas, em que esse aspecto aparece de forma cristalina. Sobre o caráter “pedagógico” dessas narrativas, Chauí (2002) nos lembra que:

a tragédia tem uma finalidade educativa e formadora do caráter e das virtudes, por isso deve suscitar no espectador paixões que imitem (simulem e emulem) as que ele sentiria se, de fato, os acontecimentos trágicos acontecessem e deve, a seguir, oferecer remédios para essas paixões, fazendo o espectador sair do teatro emocionalmente liberado ou no governo de suas emoções. O espectador deve aprender, pela imitação (isto é, pelo espetáculo oferecido), o bem e o mal das paixões, o que podem fazer de terrível ou de benéfico para os homens. (pp. 485-486)

Com base nessa e nas colocações de outros autores, podemos extrair, de algumas tragédias, exemplos nos quais os sentimentos de piedade e compaixão se fazem presentes. Nesse aspecto, mesmo em ocasiões nas quais dominam o ódio, a discórdia, a inimizade, ou a forma mais radical de repúdio, que é a indiferença, a identificação com o outro se faz presente.

Por exemplo, o episódio na *Odisseia* em que Ulisses enfrenta Ajax, seu inimigo. Brandão (1999), em “Ulisses: o mito do retorno”, apresenta três versões do encontro de Ulisses com Ajax. Em uma delas, Ajax é tomado pela loucura, pela mania⁶, por causa dos gregos terem-lhe negado as armas de Aquiles. Nesse contexto, Ajax decapita um pacífico rebanho de ovelhas, acreditando ver nelas os próprios gregos. Quando se dá conta do ato de demência praticado, envergonhado, mergulha a espada na garganta e se suicida. Ulisses, o rei grego, ao perceber a agonia de Ajax,

⁶ Ajax é vítima de seu próprio orgulho, pois, segundo a narrativa, ele teria rejeitado em várias ocasiões a ajuda dos deuses. Palas Athena, “na qualidade de grande ofendida, assume o ofício de Nêmesse e sua vingança é terrível... a sabedoria suprema fere-o de loucura”. (Saint-Victor, 2003, p. 379)

precipita-se sobre ele, para tentar ajudá-lo; nesse instante, Agamêmnon, o outro rei, pergunta: “Como pode socorrer um inimigo?” Ulisses responde: “Em sua morte é a minha que eu vejo”. (p. 300)

Por sua vez, como mostra Sófocles em sua tragédia sobre Ajax, quando a deusa da inteligência, apresentando a proporção da desgraça que se abateu sobre ele, bem como o poder dos deuses, indaga a Ulisses “se, porventura, conhece um herói mais judicioso e valente, a resposta do filho de Laerte não se faz esperar”:

Não, não conheço nenhum e, embora seja meu inimigo,
Lamento seu infortúnio. Esmaga-o terrível fatalidade.
Em seu destino entrevejo meu próprio destino.
Todos quantos vivemos, nada mais somos
Que farrapos de ilusão e sombras vãs.
(Sófocles apud Brandão, 1999, p. 300)

Percebe-se que há versos inteiros na poesia épica, quer na *Iliada*, quer na *Odisseia*, e nas tragédias em geral, cujo ensinamento faz lembrar uma questão que a contemporaneidade tende a esquecer e eliminar da experiência social e coletiva, qual seja, a possibilidade de identificar-se com o sofrimento do outro. Com isso, a frieza tende a se difundir como uma prática cada vez mais comum entre os homens, naturalizando-se enquanto defesa para que sobrevivam num mundo que também tende à desumanização.

Dessa forma, Matos (1997) lembra que a piedade é própria do gênero trágico. Para a autora, a “tragédia desperta esse sentimento de quem sabe ver um de si no inimigo, esse outro frágil, mortal: ‘não se deve odiar um inimigo’, escreve Aristóteles, ‘com a ideia de que podemos amá-lo mais tarde’” (p. 61). Assim, a autora indica o forte apelo que os homens carregam no sentido de serem reconhecidos como os melhores e os mais poderosos. Essa atitude obscurece na humanidade as condições que a reduzem a seres efêmeros e mortais:

Experiência do absurdo e do orgulho dos homens, a *megalotimia* – o desejo de ser reconhecido como o melhor e o mais poderoso – encobre a questão essencial aos homens – a de seres expostos, vulneráveis, mortais. Por outras razões, também o humanismo da Renascença e o humanismo marxista possuíam uma determinada interpretação do homem, da sociedade e da felicidade a partir da qual procuravam formá-lo para o aperfeiçoamento dos seus talentos e habilidades e para a concórdia na cidade. (Matos, 1997, pp. 19-20)

Dessa forma como contraponto à atitude de Ulisses citada anteriormente valeria a pena retomar, ainda na perspectiva da tragédia grega, o famoso episódio do “sacrifício de Ifigênia” à deusa Ártemis, conduzido pelo próprio pai – Agamêmnon. Conhecida com o título de *Ifigênia em Aulis*, a tragédia de Eurípedes narra, entre outros aspectos, as súplicas da frágil Ifigênia na tentativa de despertar a

compaixão do pai para que a liberte do martírio cruel. Ao fim, Ifigênia aceita voluntariamente o martírio glorioso em nome da Grécia, mas não sem antes oferecer resistência, suplicando a compaixão do rei:

Vergo a teus joelhos meu corpo, como um ramo de suplicante. Não me faças morrer antes do tempo, é tão grato contemplar a luz! Não me forces a descer para as profundezas da terra! Fui a primeira a chamar-te pai e a primeira que chamaste filha; em teu colo, dei e recebi carícias ternas. . . . Receber-te-ei na velhice, ó paizinho, na doce hospitalidade de minha casa, para devolver os cuidados que ampararam minha infância? Pai, olha-me, concede-me um único olhar e dá-me um beijo, que levarei comigo se minhas súplicas não te demoverem! (Eurípedes apud Saint-Victor, 2003, p. 515)

O diálogo entre pai e filha prossegue quase como um monólogo contínuo; pois, enquanto Agamêmnon permanece mudo, Ifigênia apela para que seu irmão, o frágil e pequeno Orestes, desperte a compaixão do pai: “Ó meu irmão, que frágil defensor és dos teus parentes! Mas ainda assim choras comigo e pedes ao pai que tua irmã não morra!” (Eurípedes apud Saint-Victor, 2003, p. 516)

Na sequência, Ifigênia agarra Orestes e, numa última exposição de dor, sofrimento e súplica, volta-se para o pai e diz: “Vê, pai, ele tem para ti uma prece muda! Ah, quer participar de minha sorte e se amiserar de minha vida! Nada é mais doce para os mortais que contemplar a luz” (p. 516). No entanto, apesar de suas súplicas e de seu lamento, Ifigênia não consegue aplacar a convicção e o juízo do rei, nem tampouco demovê-lo da decisão tomada, pois, “Agamêmnon, no entanto, permanece inflexível: o decreto do oráculo é irrevogável”. (p. 516)

Nesse contexto, vale lembrar a semelhança das súplicas de Ifigênia com o derradeiro lamento de Antígona, filha de Édipo, diante do rei Creonte. Este é o único momento no qual a prisioneira, na tragédia de Sófocles, parece fazer uma concessão à sua fragilidade, mostrando que um dos motivos que suscitou nela a desobediência às ordens do rei foi justamente o sentimento de compaixão devotado ao irmão Polinices: “Que divina lei terei eu transgredido? De que serve erguer os olhos para os deuses e a que aliado fiel poderei recorrer, acusada de ímpia em minha piedade?” (Sófocles apud Almeida & Vieira, 1997, p. 75).

De um modo geral, o mencionado papel desempenhado por Ulisses foi radicalmente oposto àquele desempenhado por Agamêmnon. Se Ulisses foi capaz de superar seu ódio ou a oposição ao rival Ajax, provavelmente ele o fez movido pelos sentimentos de justiça, compaixão ou piedade. Isso fica claro no instante em que Ulisses convence Agamêmnon a permitir que sejam realizadas as honras fúnebres, pois, como ressalta Várzeas (2009, p. 26), “[é] da sua intervenção persuasiva e corajosa junto a Agamêmnon que resulta a reabilitação do herói morto, cujo valor é finalmente reconhecido”.

No entanto, Agamêmnon “não é capaz de ver em Ájax mais do que um inimigo feroz que atentou contra as chefias do exército, esquecendo as circunstâncias em que o fez, e esquecendo os feitos valorosos outrora tantas vezes praticados” (Várzeas, 2009, p. 26). A postura de Agamêmnon, em *Ifigênia em Áulis*, não foi menos radical. Embora dilacerado pelo sofrimento e absolutamente consumido pela dor de pai, ele não hesitou em obedecer ao pedido do oráculo, mesmo tratando-se de sua própria filha.

Outro aspecto diz respeito à questão da hospitalidade, tal como se apresenta na *Odisseia*. Matos (2006) explora a forma como o texto de Homero valoriza, entre outras questões, o acolhimento ao estrangeiro e o sentimento de cordialidade dispensado ao hóspede que chega sem avisar. Assim:

quando Ulisses é recebido por Eumeu, o guardador de porcos, que não reconhece seu senhor – que Athena transformara em homem idoso – exclama: ‘vem, ancião, segue-me, entremos em minha tenda; desejo que de alimentos e vinho te sacies, depois tu me dirás de onde vens e os males que teu coração suportou’. Quem é esse homem, esse mendigo cuja identidade é, por agora, desconhecida? É um infeliz e, assim, importa antes de tudo alimentá-lo e saciá-lo e só depois vêm as perguntas: ‘Quem és?’, ‘De onde vens?’. O ato de humanidade – a hospitalidade – não se subordina a qualquer identificação: ‘Estrangeiro’, diz Eumeu, ‘meu costume é honrar o hóspede mesmo se me chegasse um mais digno de piedade do que ti; estrangeiros, mendigos, todos nos vêm de Zeus’. (Matos, 2006, p. 171)

A autora considera o fato de que primordialmente na história da cultura grega o processo de humanização, bem como os valores relacionados com a lei da hospitalidade, tinha seu lugar, pois “[re]conhecer a dignidade de cada um, não importando seu nome, origem étnica ou geográfica, sua condição social ou religião, eis a lei da hospitalidade e da humanidade”. (Matos, 2006, p. 171)

Propomos, neste contexto, retomar a concepção horkheimeriana da compaixão problematizada à luz da experiência formativa. Desse modo, considerando a narrativa trágica na perspectiva de um ensinamento de “caráter educativo”, conforme acreditava Aristóteles (Chauí, 2002, p. 485), podemos a partir dessa reflexão suscitar novos elementos para compreender o sentimento de compaixão à luz da nossa modernidade.

A modernidade e o sentimento de compaixão

A modernidade, contemporânea do “capitalismo tardio”, tende a reduzir os indivíduos a meros agentes das leis da economia. Nisso reside a crítica realizada por Horkheimer (1999) aos novos mecanismos de dominação e exploração que acabaram por converter os indivíduos em autômatos destituídos de si e da relação com o outro. Esse

processo teria contribuído para o “empobrecimento material e espiritual da sociedade”. (p. 77)

Assim, Horkheimer (1999) destaca, entre outros aspectos, a condição de sofrimento e desamparo que os indivíduos experimentam sob as leis da economia burguesa, cujo princípio consiste em governá-los por meio de uma ação cega e irracional. O autor considera que:

entre a competência livre dos indivíduos, como meio, e a existência global da sociedade, como mediado, não há relação racional. O processo não é executado sob o controle de uma vontade consciente, mas como processo natural. A vida de todos os homens resulta cega, casual e má como resultado da laboriosidade dos indivíduos, indústrias e Estados. Essa irracionalidade é expressa no sofrimento da maioria dos homens. (Horkheimer, 1999, p. 109, tradução minha)⁷

Mediante os mecanismos de dominação, potencializados pelos dispositivos que fomentam o individualismo, a indiferença e, conseqüentemente, o desamparo alimentado pelo universo da competição, outro aspecto sobre o qual vale refletir é a formação, tendo em vista a amplitude da experiência. Analisando as concepções de Horkheimer acerca da formação voltada para a experiência, Silva (2004) considera, na educação pela mimese, o papel desnecessário para “recomendações diretas ou chamada de atenção” (p. 16), uma vez que esse processo se consolida por meio da imitação. “Nesse caso, os impulsos miméticos são sublimados e não reprimidos, e seriam conduzidos para a realização das potencialidades humanas”. (p. 16)

Nessa perspectiva, o autor destaca a importância atribuída por Horkheimer ao processo educativo no sentido de desenvolver a experiência individual e coletiva, sendo a maneira pela qual “podemos nos opor a uma educação para a identificação perversa com o todo social, que reproduz a insensibilidade e a impossibilidade da identificação com o sofrimento do outro”. (Silva, 2004, p. 16)

Em outro contexto, Horkheimer (2002) denuncia os mecanismos de dominação exercidos pela sociedade de massas, cuja tendência é a promoção do individualismo, a dissolução da individualidade e a redução do sujeito a mero objeto manipulável. Nesse sentido, o autor escreve:

Todos os meios da cultura de massas servem para reforçar as pressões sociais sobre a individualidade, evitando todas as possibilidades de que o indivíduo se preserve de algum modo em face dos mecanismos pulverizadores da sociedade. A acentuação do heroísmo individual e do *self made man* nas

7 No original: “. . . entre la competencia libre de los individuos, como medio, y la existencia global de la sociedad, como mediado, no hay relación racional. El proceso no se lleva a cabo bajo el control de una voluntad consciente, sino como proceso natural. La vida de la totalidad de los hombres resulta ciega, casual y mala como resultado de la laboriosidad de los individuos, industrias y Estados. Esta irracionalidad se expresa en el sufrimiento de la mayoría de los hombres”.

biografias e nos romances e filmes pseudorromânticos não invalidam essa observação. Esses incentivos mecânicos de autoconservação na verdade aceleram a dissolução da individualidade. Assim como os *slogans* de individualismo vigoroso são úteis politicamente para os grandes trustes que procuram isentar-se do controle social, assim também a retórica do individualismo na cultura de massas, ao impor modelos de imitação coletiva, desmente o próprio princípio ao qual pretende estar servindo na aparência. (Horkheimer, 2002, pp. 162-163)

Nessa perspectiva, outro efeito que se manifesta de forma cada vez mais cristalina nas sociedades contemporâneas é o declínio da experiência. Cada vez mais danificada e destituída de um papel formador, ela tende ao empobrecimento e ao vazio. Benjamin (1994) já havia observado, em particular entre os combatentes da Segunda Guerra Mundial, que ao regressarem a suas casas tornavam-se mudos, indiferentes, isto é, incapazes de narrar o acontecido: “[Já] se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos”. (pp. 114-115)

É justamente no contexto das recaídas periódicas na barbárie (guerras civis, genocídio de populações desarmadas, carnificinas e fundamentalismos de todo o tipo) que Horkheimer volta sua atenção para refletir sobre as possibilidades de combate e luta contra todas as formas de opressão e dominação.

Horkheimer oferece várias pistas para pensarmos a questão da compaixão sob outra perspectiva. Uma dessas pistas é retomada em dois ensaios: “Materialismo e moral” e “Schopenhauer e a sociedade”. No primeiro, Horkheimer, leitor de Nietzsche e de Kant, observa que “o sentimento moral tem algo a ver com o amor, pois na finalidade está o amor, a adoração, a visão da perfeição, a saudade” (Nietzsche apud Horkheimer, 1990, p. 76). Em seguida, o autor observa: “Entretanto, este amor não se refere à pessoa como sujeito econômico ou como um cargo na situação financeira de quem ama, mas como um possível membro de uma humanidade feliz.” (Horkheimer, 1990, p. 76)

No entanto, se a felicidade e a autonomia são artigos raros, sobretudo no contexto da destrutividade social contemporânea; se o esquecimento do outro é a regra; e se “percebemos os homens não como sujeitos de seu destino, mas como objetos de um acidente cego da natureza . . .”, a resposta do sentimento moral a isto é a compaixão”. (Horkheimer, 1990, p. 78)

Em “Schopenhauer e a sociedade”, a compaixão também é apresentada como contraponto ao processo de indiferença que caracteriza, inclusive, as democracias ocidentais. Distante da ideia de amizade e contrária a qualquer forma de solidariedade, o que é típico de uma sociedade fundada na lógica do desempenho e da competição, o sentimento de compaixão seria antiburguês por excelência, uma vez que a lógica do lucro não tolera suspender as leis da

economia, adiando a relação custo-benefício em favor da felicidade e do bem-estar individual ou coletivo.

Horkheimer (2000) aponta a dimensão contraditória inerente à sociedade capitalista, cuja expressão se manifesta quer nas relações sociais de produção e de apropriação dos bens materiais, quer nas formas de sociabilidade entre os indivíduos. O autor considera que, apesar do terror e das formas atrozes de injustiça, a solidariedade pode ser tomada como uma forma de resistência, uma vez que:

a estrutura implacável da eternidade poderia gerar a comunhão dos desamparados, do mesmo modo que a injustiça e o terror na sociedade geram como consequência a solidariedade dos que opõem resistência. Os jovens foragidos do leste, que nos primeiros meses são felizes porque reina liberdade, mas finalmente se tornam tristes porque não há amizade, têm experiência do que digo. Com o terror, pelo qual se uniram para opor resistência, desaparece também a felicidade. Mas o conhecimento da realidade seria capaz de renová-la. Perseguição e fome atravessam a história da sociedade até hoje. Se a juventude reconhece a contradição entre o estado das forças humanas e a situação da terra e não deixa obscurecer o olhar por nacionalismos fanáticos ou por teorias de uma justiça transcendente, podemos esperar que a identificação e a solidariedade se tornem decisivas em suas vidas. O caminho até essa meta passa pelo conhecimento tanto da ciência e da política como das obras da grande literatura. (Horkheimer, 2000, p. 57, tradução minha)⁸

De acordo com essa citação, observamos que o tema da identificação, da justiça e da solidariedade permeia o pensamento do autor, tornando fonte de inspiração para muitos de seus escritos e reflexões. A esse respeito, Chiarello (2001) acrescenta que “[o] desaparecimento das relações amorosas (aquelas presididas pelo desejo de união) no mundo que se tecnifica é um tema recorrente em Horkheimer” (p. 101). Interpretando o pensamento do autor, Chiarello (2001) também considera o indivíduo voltado unicamente para si mesmo, incapaz de estabelecer vínculos

8 No original: “La estructura inmisericorde de la eternidad podría generar la comunión de los desamparados, del mismo modo que la injusticia y el terror en la sociedad generan como consecuencia la solidaridad de los que oponen resistencia. Los jóvenes huidos del Este, que en los primeros meses son felices porque reina la libertad, pero finalmente se vuelven tristes porque no hay amistad, tienen experiencia de lo que digo. Con el terror, por el que se unieron para oponerle resistencia, desaparece también la felicidad. Pero el conocimiento de la realidad sería capaz de renovarla. Persecución y hambre atraviesan la historia de la sociedad hasta hoy. Si la juventud reconoce la contradicción entre el estado de las fuerzas humanas y la situación de la tierra y no se deja nublar la mirada por nacionalismos fanáticos o por teorias de una justicia trascendente, podemos esperar que la identificación y la solidaridad se hagan decisivas en sus vidas. El camino hacia esa meta pasa por el conocimiento tanto de la ciencia y la política como de las obras de la gran literatura”.

com os demais e sujeito a um egoísmo desmedido, tende a servir:

cegamente, como um animal ludibriado pelos desígnios de sua espécie, as prerrogativas voluntárias da coletividade totalmente administrada de que faz parte – coletividade esta convertida numa espécie animal altamente refinada. A sociedade sem amor é um fanatismo coletivista, uma espécie animal. (Chiarello, 2001, p. 102)

O sentido desse amor encontra, talvez, sua expressão mais acabada no processo, descrito por Schopenhauer, em que o indivíduo vence sua condição egoísta e supera as diferenças entre ele e os demais, o que possibilita apoderar-se do sofrimento e das angústias que afligem a humanidade. Assim, o autor escreve:

Quando a ponta do véu de Maia (a ilusão da vida individual) se ergue entre os olhos de um homem, de tal modo que já não faz diferença egoísta entre a sua pessoa e os restantes homens, e toma tanto interesse pelos sofrimentos estranhos como pelos seus próprios, tornando-se assim caritativo até a dedicação, pronto a sacrificar-se pela salvação de seus semelhantes – esse homem, chegado ao ponto de se reconhecer a si mesmo em todos os seres, considera como seus os sofrimentos infinitos de tudo quanto vive, e apodera-se, dessa forma, da dor do mundo. Nenhuma miséria lhe é indiferente. Todos os tormentos que vê e tão raramente lhe são dados suavizar, todas as angústias de que ouve falar, mesmo aquelas que lhe é possível conceber, perturbam-lhe o espírito como se fosse ele a vítima. (Schopenhauer, 2014, p. 113)

Conclusão

O ponto relevante dessas análises, inseridas nas reflexões desenvolvidas sobre a compaixão, é justamente o que aponta para uma crítica às formas contemporâneas de sociabilidade, convivência e experiência. O enfraquecimento dos laços de solidariedade e de amizade, em especial os que se constroem por meio das redes sociais, típicas em

uma sociedade de massas, perdem sua durabilidade, uma vez que a própria noção de futuro é destituída de sua profundidade. A esse respeito, Rouanet (2013) escreve:

Mas o futuro está bloqueado por um sistema social em que o novo aparece na forma do sempre igual, e o sempre igual sob a forma do novo. É o tempo do inferno, para citar Benjamin. Tudo muda: os *smartphones* de 2012 são diferentes dos de 2011, e isso é essencial para que nada mude. No fundo, o futuro tornou-se um termo técnico da Bolsa. As pessoas não especulam mais *sobre* o futuro, e sim *no* futuro – no mercado de futuros . . . O futuro se mantém vivo, mas limitado ao curto intervalo de tempo entre duas linhagens de *tablets*. (p. 364, grifos do autor)

Assim, a tendência que se configura é a uniformização de hábitos, pensamentos e comportamentos, cujo propósito é atender às formas renovadas de consumo. Mesmo nas relações mais difusas, isto é, aquelas imprescindíveis para o arranjo das relações sociais, os níveis de indiferença e frieza, permeando seu conjunto, tendem a se tornar cada vez mais intensos, caracterizando o que Adorno denominou o “adocimento do contato” ou o “fim das experiências formativas” (Adorno, 2000), isto é, daquelas que, entre outros aspectos, preparam-nos para o convívio social e a aceitação do outro.

Nessa perspectiva, dirá Matos (2006, p. 64), a “sociedade que não se funda nos laços da amizade e da fraternidade é, também, sem compaixão”. A autora retoma as concepções defendidas por Horkheimer acerca da compaixão, ressaltando tratar-se de uma:

“tristeza mimética” pela qual desejamos o fim do sofrimento de outro nós mesmos. Não é algo que se descobre na reflexão apenas, mas é criado com a ampliação de nossa identidade e sensibilidade aos pormenores da dor, pois o que os homens têm em comum é serem todos suscetíveis a sofrimentos e decepções. O compadecimento funda-se em nossa capacidade de identificação. Relativizando nossos costumes, saberemos que, se ninguém possui a verdade, todos têm direito a ser compreendidos. (Matos, 2006, p. 64)

Reflections on the formation of the individual: considerations about the idea of compassion

Abstract: This paper aims to present and discuss some aspects of the concept of compassion in the philosophy of the Critical Theory of Society and in Greek tragedy, in an attempt to understand the meanings and forms attributed to it. The aim is to reach the aspects related to the dominant social formation, inquiring about how human relations are configured, the process of sociability and the idea of experience. The text is divided as follows: a brief introduction of the topic based on some writings by Horkheimer and Adorno; a discussion of the ambiguities and contradictions attributed to the concept of compassion, presenting a few episodes in Greek tragedies in which the feeling of compassion appears. And finally we will discuss the aspects related to the dominant social formation in the context of mass society.

Keywords: compassion, formation of the individual, Greek tragedy, critical theory of society.

Réflexions sur la formation de l'individu : remarques sur l'idée de compassion

Résumé: Cet article a comme but présenter et discuter quelques aspects du concept de compassion dans la philosophie connue comme Théorie Critique de la Société et dans la tragédie grecque en essayant de comprendre les significations et les formes qui lui sont attribuées. La recherche veut arriver aux aspects liés à la formation sociale en demandant comment sont configurés les relations humaines, le processus de sociabilité et l'idée d'expérience. Le texte est présenté en trois parties : 1. une brève introduction au sujet par la philosophie de Max Horkheimer et Theodor Adorno ; 2. ensuite, on discutera des ambiguïtés et contradiction du concept de compassion – ils seront présentés quelques épisodes présents dans la tragédie grecque où le sentiment de compassion apparaît ; 3. à la fin, on traitera des aspects de la formation sociale dans le contexte de la société de masses.

Mots-clés: compassion, formation de l'individu, tragédie grecque, théorie critique.

Reflexiones sobre la formación del sujeto: consideraciones acerca de la idea de la compasión

Resumen: Este ensayo tiene como objetivo presentar y discutir algunos aspectos del concepto de compasión en la filosofía de la Teoría Crítica de la Sociedad y en la tragedia griega, en un intento de comprender los significados y formas que se le atribuyen. El objetivo es llegar a los aspectos relacionados con la formación social dominante, preguntando acerca de cómo se establecen las relaciones humanas, el proceso de la sociabilidad y la idea de la experiencia. El texto se divide de la siguiente manera: una breve introducción del tema basándose en algunos escritos de Horkheimer y Adorno; una discusión de las ambiguëdades y contradicciones atribuidas al concepto de compasión y una presentación de algunos episodios en las tragedias griegas en las que se evidencia el sentimiento de la compasión. Finalmente, se discuten los aspectos relacionados con la formación social dominante en el contexto de la sociedad de masas.

Palabras clave: compasión, formación del sujeto, tragedia griega, teoría crítica.

Referências

- Adorno, T. W. (2000). *Educação e emancipação* (2a ed.) São Paulo, SP: Paz e Terra.
- Almeida, G., & Vieira, T. (1997). *Três tragédias gregas*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Brandão, J. S. (1999). *Mitologia grega* (9a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Vozes.
- Chiarello, M. G. (2001). *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. São Paulo, SP: Unicamp.
- Chauí, M. (2002). *Introdução à história da filosofia* (2a ed.) São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Comte-Sponville, A. (1999). *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Freitag, B. (1986). *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Horkheimer, M. (1990). Autoridade e família. In M. Horkheimer, *Teoria crítica I*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Horkheimer, M. (1999). *Materialismo, metafísica y moral* (A. Maestre trad.). Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Eclipse da razão*. São Paulo, SP: Centauro.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Matos, O. C. F. (1997). *Filosofia a polifonia da razão: filosofia e educação*. São Paulo, SP: Scipione.
- Matos, O. C. F. (2006). *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo, SP: Nova Alexandria.
- Rouanet, P. S. (2013). Tempo, tempo, tempo. In A. Novaes (Org.), *Mutações: o futuro não é mais o que era* (pp. 357-370). São Paulo, SP: Sesc.
- Saint-Victor, P. de (2003). *As duas máscaras: a cultura da Grécia no seu teatro*. São Paulo, SP: Germape.
- Schopenhauer, A. (2014). *As dores do mundo*. São Paulo, SP: Edipro.
- Silva, D. da J. (2004). Educação e compaixão: considerações a partir de Max Horkheimer. In *27a Reunião Anual da ANPEd*. Caxambu, MG.
- Silva, R. C. (2011). *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia, MG: Edufo.
- Várzeas, M. (2009). Amor e amizade em Sófocles. In F. Pereira & J. Deserto (Orgs.), *Amor e amizade* (pp. 19-29). Porto: Universidade do Porto.

Recebido: 03/03/2016

Revisado: 08/06/2016

Aprovado: 24/08/2016