

# EDUCAÇÃO E COMPAIXÃO: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE MAX HORKHEIMER

SILVA, Divino José da - FCT-UNESP

GT: Filosofia da Educação /n.17

Agência Financiadora: Não contou com financiamento

## 1. Introdução

“Segunda-feira, 5 de julho, 20:30h, aproximadamente. O apresentador do noticiário *Aqui e Agora* anuncia a exibição de uma cena de suicídio. Em tom circense e empolado, recomenda aos adultos não deixarem as crianças verem o que vai ser exibido. A câmara aproxima-se de uma garota de 16 anos de idade, chamada Daniele Alves Lopes, sentada no parapeito de um edifício. Como um esquilozinho assustado, ela olha para os lados, segura a bolsa, vê os pedestres na rua e pula. O desfecho do episódio é acompanhado de farisaicas exclamações de consternação por parte do repórter. Em seguida, novas misérias e atrocidades, até o próximo comercial”<sup>1</sup> (COSTA, 1994, p. 127).

Este breve relato caracteriza, bem, a forma como um certo jornalismo sensacionalista tem lidado com a vida social, em que a dor e sofrimento dos indivíduos são banalizados e vendidos como espetáculo, cujo único fim é engordar os índices de audiência. A vida, nestas situações, não vale mais que uma garrafa de refrigerante ou a embalagem de qualquer produto. Tornamo-nos indivíduos descartáveis, inúteis e a nossa fragilidade e impotência diante da vida são utilizadas como estímulos “para despertar o gozo com a crueldade, o medo de investir na vida ou a voracidade por produtos comerciais; jamais é pensada como algo que nos una no propósito de maior tolerância e solidariedade para com as fraquezas e sofrimentos, nossos e de nosso próximo” (COSTA, 1994, p. 129)

Depreende-se do acima exposto, que a luta contra a identificação e “o gozo com a crueldade” constitui de fato um desafio, sobretudo quando vivemos, conforme Adorno (1995, p. 125), mergulhados num clima cultural e social favorável à barbárie, que dificulta a conscientização dos indivíduos sobre seus motivos. Frente a este desafio algumas questões emergem para a educação: como educar contra a barbárie em um mundo em que ela predomina? Como evitar que os indivíduos se identifiquem com

---

<sup>1</sup> Trata-se de reportagem exibida em 05 de junho de 1993 pelo extinto Jornal “Aqui e Agora” da Rede de Televisão SBT.

práticas cruéis? Como indivíduos marcados pela “frieza” e pela “apatia” podem ser educados para a sensibilidade, portanto, para a identificação com o sofrimento do outro?

Para lidarmos com estas questões recorreremos à noção de compaixão desenvolvida por Max Horkheimer, em seus escritos tardios, a qual funciona como dispositivo que impediria nossa adesão à crueldade possibilitando, portanto, a identificação com o sofrimento e dor do indivíduo singular. É desta perspectiva que Horkheimer alia-se ao pessimismo e a ética schopenhauerianos. Posto de outra forma, diante da “frieza” e da “apatia” que marcam o comportamento dos indivíduos em nossa sociedade o frankfurtiano busca construir uma ética que tenha como móvel a compaixão, inspirando-se na moral de Schopenhauer.

## **2 . Iluminismo, Moral e Compaixão: algumas dissonâncias**

Antes, porém, de tratarmos dos aspectos inerentes ao tema da compaixão em Horkheimer, faz-se necessário situar a forma como se articula no contexto do pensamento do autor o vínculo entre moral e compaixão.

O tema da compaixão é decorrente do diagnóstico que Horkheimer, juntamente com Adorno, realiza dos processos desencadeados pela razão ocidental que na luta contra as forças ameaçadoras, tanto aquelas inerentes a natureza externa como a interna, teria redundado na subjugação do homem aos instrumentos por ele desenvolvidos em defesa da autopreservação. Inspirados em Nietzsche, salienta Habermas (1998, p. 122), os autores do *Dialética do esclarecimento* vão argumentar que esta luta pela autopreservação tivera como princípios norteadores, as idéias de sacrifício, renúncia, cálculo, autodomínio e ascetismo, a partir dos quais elucidam a constituição da subjetividade ao longo da história da racionalidade ocidental.

Esta história da razão sustentada na renúncia e no cálculo encontraria em Descartes e Kant seus mais auspiciosos representantes, em que o eu adquire a função de conferir aos fatos uma unidade, estabelecendo uma perfeita harmonia entre conhecimento e ação. O eu funciona como instância da previsibilidade e controle que confere a tudo um caráter de funcionalidade, em que a vida em seus mínimos detalhes encontra-se racionalizada. É sob esta perspectiva que os dois frankfurtianos entendem que Descartes e Kant antecipam no plano do conceito o que Sade realizou em suas práticas. Em Sade esta funcionalidade encontraria seu modelo exato, como notam os autores, “... nos *teams* sexuais de Juliette, onde nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inativa” (ADORNO;

HORKHEIMER, 1985, p. 87). Assim, as conseqüências advindas desta autonomia, liberdade e independência do sujeito perante a vida, nos moldes postulados pela filosofia iluminista, são descritas pelos autores através dos personagens de Sade, compreendidos a partir do modelo moral do sujeito kantiano levado às últimas conseqüências. Na verdade, as novelas de Sade funcionam como uma espécie de crônica sobre o que aconteceu com as pretensões da moral iluminista, onde a “saída do homem da menoridade” está condicionada ao uso rigoroso que ele faça da razão.

É a partir destas constatações que Adorno e Horkheimer vão refletir sobre os desdobramentos da ética iluminista, levando em conta dois aspectos:

... tanto na sua constituição em Kant como na sua autodestruição em Nietzsche e Sade. Como tinham mostrado que o esclarecimento já estava embutido no mito, Adorno e Horkheimer mostram agora que as insuficiências e os paradoxos da moral iluminista já se encontravam em sua origem no paradigma kantiano e se reproduzem na radicalidade oposta de Nietzsche e Sade. (GAGNEBIN, 1997, p. 109)

É sob esse registro que vamos buscar elucidar a seguir os aspectos morais inerentes à racionalidade iluminista, a qual expulsa do seu campo a compaixão. Isso ocorrerá, sobretudo em Kant, e será radicalizada em Sade e Nietzsche, para quem a compaixão funcionaria como uma espécie de véu que cobre a crueldade própria à natureza humana. Sade vai levar às últimas conseqüências os propósitos do domínio da razão sobre o corpo e as paixões e Nietzsche irá criticar o ascetismo do pensamento moderno que manteve sempre sob seu domínio os instintos.

Em Kant, conforme destacam Adorno e Horkheimer (1985, p. 85), deu-se a substituição da visão “metafísico-religiosa de mundo”, de cunho sentimentalista e apologético, por uma moral fundada em princípios universais, cujo paradigma encontra-se no “imperativo categórico” consumado no dever pelo dever e na ação desprovida de interesse.

Neste sentido, entendem Adorno e Horkheimer (1985, p. 85) que o rigor da moral kantiana acabaria antecipando os horrores que inspiraram a barbárie, expulsando do campo da ação os sentimentos, os instintos e a paixão. As forças éticas seriam tão neutras quanto a razão cientificista. Daí concluírem que “o esclarecimento expulsa da teoria a diferença. Ele considera as paixões 'ac si quaestio de lineis, planis aut de

corporibus esset' (como se fosse uma questão de linhas, planos ou volumes).” Será sobre este ponto que a moral iluminista, em sua frieza, forneceria às práticas cruéis o espírito da disciplina da moral kantiana. Nesse caso, o pensamento calculador instala-se no âmbito da própria moral.

Adorno e Horkheimer veriam na “arquitetônica da razão pura” de Kant e no esarteamento do corpo nas orgias de Sade o anúncio de uma vida integralmente organizada, em que os princípios sobre os quais se fundavam os propósitos da razão iluminista foram funcionalizados pelos interesses econômicos na nova ordem burguesa. O que se verifica com esta nova ordem é a constituição de uma razão que se afasta cada vez mais do mundo da natureza, constituindo-se numa razão asseptizada, que afugenta para longe tudo que possa ameaçá-la.

Sade é visto pelos frankfurtianos como uma perfeita paródia dos ideais morais e científicos propagados pela Ilustração. É desta perspectiva que o libertino, como “aliado e adversário da Ilustração, traz à tona o paradoxo moral inerente à filosofia iluminista, que tem em Kant seu mais alto representante. Depois de eliminar Deus, Sade instala-se em seu lugar e vê-se livre de qualquer freio. Entendem Adorno e Horkheimer (1985, p. 93), que ao transformar os fatos da consciência numa espécie de fatos físicos ou a “um factum da razão” e buscar resguardar o sujeito de toda heteronomia, Kant teria fornecido as bases para o racionalismo moral de Sade, em que, conforme nos assinala Rouanet (1990, p. 190-91): “O utilitarismo das Luzes é redefinido sob a forma de um egoísmo radical, que exclui qualquer consideração que não seja a busca do próprio interesse.”

Juliette, personagem de Sade, tira desta orientação moral as conseqüências que o iluminismo sempre acreditou poder evitar. Todas as suas energias devem ser direcionadas para a construção do sujeito absolutamente livre, o qual deve deter o controle pleno sobre seus sentimentos. É a partir deste código, feito profissão de fé, que Juliette, afirmam Adorno e Horkheimer (1985, p. 92), “...se dedica esclarecidamente, diligentemente, à faina do sacrilégio” e a cometer os seus atos criminosos. Todos os antigos comportamentos declarados tabus pela civilização, mas que sobreviveram como que numa “história subterrânea”, ela os pratica como naturais. Os instintos e as paixões há muito reprimidos entrariam em vigência sob o domínio da racionalidade. Nesse caso,

Juliette... não encarna, em termos psicológicos, nem a libido não-sublimada, nem a libido regredida, mas o gosto intelectual pela regressão,

amor *intellectualis diaboli*, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 92-93)

Sade subverte, assim, o iluminismo, sobretudo em seus aspectos morais, ao contrapor à razão esclarecida os seus próprios princípios, ao mesmo tempo em que volta-se contra a civilização todo aparato desenvolvido pelo esclarecimento. Sade anteciparia, deste modo, o uso que tem sido conferido à razão atualmente, em que a mesma ficou restrita aos aspectos de sua aplicabilidade ao cálculo e à previsibilidade, sem se interrogar sobre as conseqüências do uso que dela se faça.

Se por um lado Sade atua como subversor do iluminismo, de outro ele se faz arauto da última boa nova da moral iluminista, ao levar às últimas conseqüências o autodomínio postulado pela moral kantiana. Ao mencionarem a noção de virtude em Kant, Adorno e Horkheimer indicam o quanto esta se aproxima da noção sadeana:

A virtude na medida em que está fundada na liberdade interior, também contém para os homens um mandamento afirmativo, que é o de submeter todos os seus poderes e inclinações ao poder da (razão), por conseguinte o mandamento do domínio de si mesmo, que se acrescenta à proibição de deixar-se dominar por suas emoções e inclinações (o dever da apatia): porque, se a razão não toma em mãos as rédeas do governo, aquelas agem sobre os homens como se fossem seus amos. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 93)

Esse autodomínio da razão, definido por Kant como uma virtude moral de grande relevância na condução do nosso agir, oferece ao personagem de Sade a chave para as suas práticas. Ao descrever como deve ser a autodisciplina do criminoso, conforme indicação de Adorno e Horkheimer, Juliete recomenda o seguinte:

Primeiro, imagine seu plano com vários dias de antecedência, reflita sobre todas as conseqüências, examine com atenção o que poderá lhe ser útil... o que seria susceptível de traí-la, e pese essas coisas com o mesmo sangue-frio como se tivesse a certeza de ser descoberta. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 93)

Além disso, Juliette recomenda ao personagem que é preciso certificar-se de que na fisionomia do criminoso reine a calma. Diz Juliette:

[...] faça reinar nela a calma e a indiferença e trate de adquirir o maior sangue-frio possível nessa situação.... se você não tivesse a certeza de não ter nenhum remorso, e jamais a terá senão pelo hábito do crime, se, eu dizia, você não tivesse a inteira certeza disso, em vão trabalharia para se tornar senhora do jogo de sua fisionomia. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 93)

Nestas duas passagens estaria a proximidade da autodisciplina em Kant e as proporções que ela assumirá em Sade. Assim, tanto em Kant quanto em Sade, liberdade moral significa o distanciamento de todo e qualquer sentimento, seja ele de remorso, culpa, amor, ódio, etc. A melhor atitude a ser adotada contra eles é mesmo a prevenção. A práxis burguesa, afirmam Adorno e Horkheimer (1985, p. 93), mediante a formalização da razão, busca conter estes sentimentos, tendo em vista o bom andamento dos negócios. Deste modo, como nos lembram ainda os autores, remetendo-nos novamente a Kant: “A apatia (considerada como fortaleza) é um pressuposto indispensável da virtude”. O que se constata com esta “apatia moral” é o controle da insensibilidade, mantida pela calma e pela determinação nos propósitos; nisto residiria a força da virtude. A amiga de Juliette regozija-se ao constatar que prefere a “feliz apatia” ao esmorecimento da alma diante dos acontecimentos. Somente uma alma dura poderia manter-se insensível. Para que se cumprisse esse imperativo, Juliette fez da ciência o seu credo.

Se em Kant, conforme observam Adorno e Horkheimer (1985, p. 98), a compaixão é reduzida a “uma certa sentimentalidade”, a qual não teria status de virtude, em Sade há um combate ferrenho a todos os valores cultivados pelo Iluminismo, particularmente, afirma Borges (1999, p. 211), àqueles filiados ao “idealismo sentimental”, tais como: “...a virtude, a sensibilidade, a bela moralidade, a ‘boa natureza’ e todo ideário cristão de amor ao próximo como a solidariedade, a piedade, a identificação sentimental e o remorso...”. Esta valorização da sensibilidade presente no Século das Luzes, a qual conferia aos homens semelhança e os tornava mais próximos, representaria, no universo libertino uma força contrária à natureza, em cujo lugar deveria ser colocada a crueldade. Segundo Sade (1999, p. 81), “...a crueldade é o

primeiro sentimento que a natureza nos imprime. ...não é outra coisa senão a energia do homem ainda não corrompida pela civilização; é uma virtude, portanto, e não um vício.” Por essa razão, o pensamento esclarecido deveria ocupar-se em justificar o gozo e a crueldade contra a sentimentalidade incensada pelos autores iluministas como é o caso de Rousseau.

Nietzsche, por sua vez, reporta-se à crítica aristotélica, à compaixão, para dizer o quanto ela rouba dos indivíduos a “dureza” e o “rigor”. Por esse motivo ele põe na boca de Zaratustra o seguinte lamento: “vejo tanta bondade, tanta fraqueza. Tanta justiça e compaixão, tanta fraqueza” (apud ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 98). Podemos observar aqui uma distinção entre razão e sentimentos, uma herança que nos remete às bases da racionalidade ocidental. Se em Aristóteles a compaixão conduziria os heróis a se comportarem como mulheres em pranto, em Nietzsche ela adquire os aspectos de fraqueza, próprios das consciências ressentidas e fracas, que não podendo vencer os fortes, refugiam-se nestes sentimentos divulgando-os como nobres e verdadeiros.

É a partir desses esclarecimentos que podemos entender a hostilidade de Sade e Nietzsche à compaixão enquanto comportamento de exceção contra a barbárie. Para eles, a atitude compassiva em uma sociedade marcada pela injustiça e violência, soaria como uma farsa, que apenas confirmaria, de um outro modo, a barbárie. As emblemáticas palavras de Nietzsche reproduzidas no final do segundo *Excursus*, parecem representar a imagem da sentinela do espírito que, sempre alerta, desconfia das boas intenções e sentimentos nobres. No final do *Excursus*, os autores vão concordar com a desconfiança alimentada pelos “autores sombrios” contra a compaixão burguesa:

Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas do que as doutrinas dos laicos morais da burguesia. “Onde estão os piores perigos para ti?”, indagou Nietzsche. “Na compaixão”. Negando-a, ele salvou a confiança inabalável no homem, traída cada vez que se faz uma afirmação consoladora. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 112)

Ao insistirem em destacar internamente à razão iluminista o desprezo para com o sentimento da compaixão, identificado no pensamento do próprio Kant, os autores estão conscientes da inadequação existente entre compaixão e justiça, pois a primeira

comportaria, em certo aspecto, a injustiça, que confirmaria, segundo Adorno Horkheimer,

...a regra da desumanização através da exceção que ela pratica. Ao reservar aos azares do amor ao próximo a tarefa de superar a injustiça, a compaixão acata a lei da alienação universal, que ela queria abrandar, como algo inalterável. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 99)

Sob este aspecto dirão os autores que a compaixão se revelaria falaciosa pela sua fraqueza diante das injustiças. Portanto, o que a torna questionável não é a “sentimentalidade” que ela comporta, mas a sua insuficiência. Por outro lado, contrariamente à “apatia estóica” que adentra os indivíduos à “frieza”, a compaixão funcionaria como uma espécie de denúncia confirmando a não realização dos ideais universais. A compaixão exercida socialmente remeter-nos-ia ao não realizado contrapondo-se à injustiça que, de muitos modos, ainda persiste.

Mais do que os aspectos denunciastas que a compaixão certamente comporta, para os dois frankfurtianos interessa ressaltar que o desmascaramento da compaixão pelo esclarecimento revelou a presença, no âmbito da própria razão, dos elementos da insensibilidade. Isto se confirmaria, à maneira de uma metáfora, através dos personagens imorais de Sade, os quais teriam levado às últimas conseqüências o processo de formalização da razão.

Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tornam-se uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como miragem, o caráter de necessidade e objetividade. A magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a expressão intelectual do modo de produção maquinal. O meio fetichizado ele absorve o prazer. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 100)

Com esse processo de formalização da razão, teria ocorrido não só o desprezo à compaixão, mas também a toda virtude moral que tenha como móvel o sentimento. De onde decorreria a impossibilidade do exercício da alteridade, portanto, da identificação com a dor e sofrimento do outro. Para Horkheimer o desenrolar da dialética do



iluminismo teria expulsado do campo da ação moral os afetos e sentimentos, em detrimento da racionalidade instrumental que submete o mundo das relações sociais à ótica dos interesses do mercado, em que tudo, inclusive o homem, é tratado como coisa. É contra os efeitos deletérios da “apatia” e “frieza” que marcam o comportamento dos indivíduos na nossa sociedade que Horkheimer insiste em pensar uma ética baseada na compaixão a qual, acredita, poderá fazer frente à crueldade.

### 3. Ética e compaixão

Nesta crítica aos pressupostos morais herdeiros do iluminismo, que encontra em Kant sua máxima elaboração e são radicalizados em Sade, Horkheimer (1966, p. 175-76) retoma a crítica a moral kantiana, na qual Schopenhauer rompe com os princípios abstratos, afirmando que “... da contemplação do Sumo Bem é impossível retirar princípios que orientem a ação”. Em contraposição à esta moral e afins, Schopenhauer recomenda que devemos nos orientar pelo que é *em si mesmo*, pelo que é *mais real*. Esse mais real é a coisa-em-si, a vontade enquanto essência verdadeira do mundo.

O problema que se impõe a Schopenhauer é o de como pensar, a partir do dualismo kantiano – fenômeno e coisa-em-si –, um novo fundamento para a moral sem cair no dogmatismo. Schopenhauer preserva a distinção kantiana, mas com um sentido totalmente diverso. O fenômeno é entendido enquanto aparência, sonho, ilusão – “véu de Maia” – a coisa-em-si, a realidade oculta pela aparência. Diferentemente de Kant, esta realidade pode ser aqui acessada por um saber distinto do entendimento e da razão. Esse caminho de acesso à coisa-em-si é o próprio corpo compreendido como vontade, no qual se dá o entrelaçamento entre experiência externa e interna, possibilitando desvendar-se o sentido da experiência e o mistério do mundo. A coisa-em-si é pensada como vontade, como essência de todos os fenômenos. Schopenhauer, conforme Cacciola, ao pensar a vontade estendendo-a a todos os fenômenos, faz isso mediante analogia:

... o corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra... A base para a analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei da

causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer o corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, ‘o que em nós chamamos de vontade’. (CACCIOLA, 1994, p. 50)

Essa vontade é força infinita e incoercível em constante mutação. É desejo de prazer e bem-estar que nasce de novo a cada realização. Segundo Horkheimer (1966, p. 175-76), Schopenhauer veria na razão, no intelecto, a arma da racionalização contra a natureza, cuja pretensão sempre foi regular moralmente as ações dos indivíduos, os interesses de grupos e povos, mantendo sob controle as forças (*volens*) que inflamam e determinam o conteúdo da história. É nesse ponto que ele vai se distanciar de Kant.

O que podemos verificar no pensamento de Schopenhauer, é o deslocamento do fundamento da moral do domínio teórico, nos moldes postulados por Kant, para o domínio do sentimento localizado no âmbito da vontade. É a partir dessa perspectiva que o filósofo irá interrogar a possibilidade de se fundar a ação moral sobre princípios meramente intelectuais. Dito de outro modo, o que está posto em dúvida é o imperativo categórico enquanto móvel verdadeiro da ação moral. Contra o caráter abstrato do imperativo kantiano, Schopenhauer (1995, p. 125-27) reivindica como móvel da ação algo que seja real e empírico e que possa exercer sobre o homem sua força. Esse móvel é inerente à própria natureza humana, que obedece às leis da vontade como parte das leis que regem a totalidade da natureza. Dessa maneira, segundo Cacciola (1994), a coexistência entre liberdade e necessidade natural está fundada, para Schopenhauer, na clara recusa da determinação da vontade pela razão. Portanto, o conceito de liberdade não teria origem em uma causa transcendental ou no imperativo categórico, mas na “primazia da Vontade sobre o intelecto”. Ao destituir o imperativo categórico de fundamento, a inteligibilidade dos princípios que orientam as ações humanas e a noção de liberdade não podem ser uma decorrência lógica do enunciado moral. Diante disso, Schopenhauer lança mão da experiência interna que a atividade corporal nos proporciona, entendida enquanto vontade presente em cada um, a qual possibilita a afirmação da liberdade.

Ainda contra o imperativo categórico kantiano, Schopenhauer (1995) argumenta que ele comporta uma contradição. O postulado do dever absoluto, incondicionado, não se sustentaria senão a partir da ameaça de castigo ou da promessa de recompensa. Assim, sobreviveria, oculto às máximas da moral kantiana, o caráter hipotético das suas

leis, em que se confirmaria a impossibilidade de o princípio incondicionado mover a vontade. Isso aconteceria, na visão de Schopenhauer (1995, p. 67), porque no fundamento do imperativo categórico, “... jaz tacitamente a condição de que a lei que se estabelece para o meu agir, já que eu a elevo à universal, também torna-se lei para o meu padecer, e eu, eventualmente como parte passiva, não posso simplesmente querer injustiça e falta de caridade”. Ao postular qualquer máxima, devo considerar-me parte ativa e passiva da ação; ou seja, no momento em que as minhas ações podem voltar-se contra mim, a consciência de que isto seja possível faz que o meu egoísmo decida pela justiça. É nesse sentido que o imperativo categórico transformar-se-ia secretamente em hipotético.

Em Schopenhauer, a noção de autonomia “... mostra-se incompatível com a forma prescritiva da moral. A obrigação e o dever têm como pressupostos a dependência do homem de uma outra Vontade que ordena e promete recompensas e ameaça com castigos”(CACCIOLA, 1994, p. 153). Daí concluir Schopenhauer (1995, p. 37) que a moral do dever é uma “moral de escravos”. No âmbito dessa moral, o indivíduo só é aparentemente autônomo, pois sua vontade vê-se comandada pela Vontade de um outro. Isso só confirmaria o quanto a moral kantiana estaria baseada nos pressupostos da teologia, portanto, distante da vida. Por isso também a recomendação schopenhaueriana de que os éticos deveriam olhar mais para a vida.

A partir da crítica ao dogmatismo da filosofia kantiana, Schopenhauer irá buscar uma nova ética, não mais baseada na doutrina dos deveres e na prescrição de normas garantidas pelo imperativo categórico, como fundamento último. O móvel da ação moral deve ser procurado na experiência interna e externa dos indivíduos. Antes de se interrogar pelo fundamento último da moral, deve-se perguntar a quais ações se deve atribuir “autêntico valor moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 113).

Depois de descrever as ações que têm como pressuposto o “interesse próprio”, portanto o egoísmo, e de excluí-las a partir de uma série de argumentos, Schopenhauer (1995) busca estabelecer o critério fundamental para designar o valor moral de uma ação. Ele pergunta: como é possível que o interesse pelo bem-estar do outro mova minha vontade, como se fosse o meu próprio? Isso só pode acontecer, responde, quando o outro se torna “o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. ... Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu” (1995, p. 128-29). Para que isso ocorra de fato, a diferença entre mim e o outro, origem de todo egoísmo, tem que ser, em certa medida, eliminada. Como não posso

transformar-me no outro em carne e osso, é pela via da representação, portanto, do conhecimento que tenho desse outro, que posso exercitar a alteridade identificando-me com ele. Ainda que esse processo seja, aqui, produto da dedução, “não é sonhado ou apanhado no ar”, mas pode ser confirmado no fenômeno da compaixão cotidiana, em que a participação no sofrimento do outro constitui o verdadeiro fundamento da justiça e do amor ao próximo, pois a diferença entre os indivíduos, sobre a qual se baseia todo o egoísmo, deixa de ser absoluta. Portanto, para Schopenhauer, o fundamento da moral reside no fenômeno da compaixão, enquanto um fato facilmente deduzido das várias experiências que os indivíduos realizam cotidianamente, encontrando seu fundamento último na própria natureza humana (cf. Schopenhauer, 1995, p. 128-29). Deste modo, conforme Cacciola (1994, p. 156), “o fundamento da ética desloca-se pois da razão e de seus imperativos para o sentimento, e à moral do dever contrapõe-se uma moral do ser, a moral da compaixão”.

Depois de ter transitado pelo solo seguro da experiência para fundamentar a moral, Schopenhauer (1995) busca fornecer uma explicação metafísica da compaixão, a partir da unidade da essência presente em todos os seres. Na multiplicidade dos seres, que nos é dada no tempo e no espaço – *principium individuacionis* -, os indivíduos percebem-se diferentes e orientam-se pelo fenômeno, pela aparência, e não pela coisa-em-si, a qual constitui a essência verdadeira do mundo. Situados no âmbito do fenomênico, os indivíduos agem movidos pelo egoísmo e pelo interesse próprio, de que qualquer outro sentimento. Afirma Schopenhauer (1995, p. 207):

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência.

Dá-se, aqui, a passagem da multiplicidade aparente à essência presente em todos os viventes. A ilusão e o engano são desfeitos, pois é a mesma essência que se manifesta como fundamento do todo fenomênico. É, também, o que torna possível o fenômeno da compaixão, enquanto expressão dessa realidade. É nesse ponto que se estabelece o

estreito vínculo entre a ética e a metafísica. Nessa essência reside, conforme Schopenhauer (1995, p. 206-07), “... a base metafísica da ética e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro”. Desse reconhecimento irrompe a compaixão como resultado da lembrança de que somos todos dotados de uma mesma essência. É por essa via que os obstáculos impostos pelo *principium individuationis* são superados, e os outros deixam de ser para mim um “não-eu” para se tornarem “eu mais uma vez”.

Sem dúvida, esse constitui o aspecto em que Horkheimer mais simpatiza com Schopenhauer: o fundamento da ação moral encontra-se no próprio homem e não em algo fora dele. Diz Horkheimer (1966, p. 175-76):

... cada um de nós pode descobrir em si mesmo o ser essencial verdadeiro, que subjaz fora de todas as coisas; a coisa-em-si, por oposição à aparência ou fenômeno, se esquadrinha dentro de si com suficiente claridade e sabe retirar a soma das experiências com sua própria natureza: é o incoercível; o desejo de bem-estar e de prazer que nasce de novo traz toda satisfação. Ali, e não com as razões que o intelecto encontra sempre para o tal empenho, reside a indestrutível realidade do ser vivo – como de todo o ser em definitivo.

Ao colocar como fundamento da vida a Vontade, enquanto força que move o mundo dos homens e da natureza, Schopenhauer teria reconhecido, segundo Horkheimer (1966), a efemeridade do bem e seu caráter aparente, e, mais do que isso, teria depositado poucas esperanças no futuro da humanidade. Para Schopenhauer, a ilustração havia tendido a perpetuar os aspectos sangrentos da história. É dessa perspectiva, afirma Horkheimer que:

Schopenhauer despojou de sancionamento filosófico – contra a teologia e a metafísica e as filosofias da história de todo tipo – a solidariedade com a dor e a comunidade dos homens desamparados no universo, mas sem pronunciar as palavras da dureza; enquanto existir fome e miséria sobre a terra, não terão descanso os que possam ver. (1966, p. 177)

Nisso consiste, para Horkheimer, a lucidez do pensamento schopenhaueriano que se definiria pelo esforço em combater o sofrimento e a miséria. Aliás, este deveria constituir o sentido último da existência humana, enquanto ideologia que deveria ser estimada por todos, a qual é “conseqüência da compaixão e da congratulação de viver com os demais, e os inteligentes não podem deixar de combater os horrores até que desapareçam” (Horkheimer, 1966, p. 178). É desta maneira que Schopenhauer opõe-se à idéia de um “Bem Supremo”, a felicidade última, num mundo onde o que predomina são a crueldade e o sofrimento dos indivíduos. Interroga Horkheimer (1966, p. 181), a partir de Schopenhauer, “como poderia subsistir a verdade eterna, se o fundamento do mundo é perverso? Schopenhauer se aferrou ao conceito de verdade, ainda quando este leva o negativo de si mesma: significa para ele a resolução de não se tranquilizar com nenhuma ilusão, e seu nome era um e o mesmo da filosofia”. Contra o “absoluto perverso – a vontade cega”, Schopenhauer encontra refúgio na compaixão. Ainda que a dor e o sofrimento, conforme Cacciola (1994, p. 162), constituam a face da crua realidade, a compaixão funciona como um antídoto eficaz contra a crueldade. É nesse ponto, então, que Horkheimer alia-se, mais uma vez, a Schopenhauer. Diante de um mundo cuja essência é a vontade cega, o “absoluto perverso”, e em que qualquer verdade pronunciada sobre ele corre o risco de dissimular o sofrimento, esse momento faz que “apareça”, segundo Horkheimer (1966, p. 185), “a descoberto, pela primeira vez, o motivo da solidariedade dos homens e do ser em geral, o desamparo; nenhuma necessidade se compensará em um mais além”. Aqui, então, segundo Matos (1989, p. 255), Horkheimer alia ao seu materialismo o pessimismo, em combate à resignação diante do curso da história. O sofrimento e a dor atuam como *pathos*, “como trauma”, que não permitiria a rendição dos indivíduos às falsas certezas, ao mesmo tempo em que possibilitaria despertar a razão da letargia do “mundo administrado”.

É a partir dos aspectos acima destacados, em que o pessimismo é redefinido, que Horkheimer acredita poder reabilitar a filosofia. Esta só pode sobreviver pela “via crítica”, ou seja, enquanto denúncia da dominação e do sofrimento. O filósofo chega a estas conclusões a partir da reflexão ética sobre a modernidade, época marcada pelo domínio onisciente da razão instrumental, e daí sua concordância com Schopenhauer, em que “o fundamento do mundo é perverso” (HORKHEIMER, 1966, p.181). Portanto, cabe à filosofia persistir na denúncia da crueldade e do sofrimento inerentes ao “processo civilizatório” e à “dialética do iluminismo”.

#### 4. Algumas considerações sobre compaixão e educação

Retornemos, então, às questões postas no início deste texto, que podem ser assim sintetizadas: como educar para a sensibilidade, para a identificação com o sofrimento e dor do outro, indivíduos marcados pela “apatia” e “frieza”? Uma das formas de lidar com a mesma, particularmente em Horkheimer, está em pensar uma ética que tenha como móvel a compaixão.

Embora a compaixão, como lembra Comte-Sponville (2000, p. 115), não goze de boa reputação, pois ninguém gosta de senti-la e muito menos ser objeto dela, os seus contrários manifestam-se na crueldade, na frieza, na indiferença e na insensibilidade. Pensada assim, pelos seus contrários, a compaixão torna-se algo desejável e necessário na luta contra a frieza e na não-identificação com práticas cruéis.

Compadecer, conforme Comte-Sponville (2000, p. 118), é compartilhar o sofrimento do outro e não aceitá-lo é negar suas razões. A compaixão envolve a recusa em considerar qualquer sofrimento com indiferença e tratar qualquer ser vivo como coisa. Ainda nesse registro podemos dizer que a compaixão não se alegra com o sofrimento do outro e muito menos permite o refúgio no egoísmo. Para Comte-Sponville (2000, p. 123) “A compaixão é, assim, essa virtude singular que nos abre não apenas a toda humanidade, mas ao conjunto dos seres vivos ou, pelo menos, dos que sofrem”. Sob esse aspecto a compaixão se identifica e se voltaria para o particular, pois ela não pode ir além daquele que sofre. Não é possível compadecer-se da humanidade inteira. Ela é concreta, singular, portanto, não se perde em formulações abstratas, mas vincula-se imediatamente ao seu objeto. Nisso consiste a força da compaixão enquanto antídoto que pode funcionar no combate à crueldade.

Se a compaixão enquanto virtude nos abre para o sofrimento do outro, ainda que a mesma se vincule à nossa capacidade e condição de imaginar e se colocar no lugar do outro, ela precisa ser cultivada e desenvolvida nos indivíduos. Comte-Sponville (2000, p. 9) afirma, parafraseado Aristóteles, que a virtude “é uma disposição adquirida de fazer o bem.” Aqui, acreditamos, poder nos aproximar da forma como Horkheimer pensa a importância dos processos formativos na criação desta disposição para a compaixão.

Contra os processos sociais mais amplos, desencadeados pelo capitalismo tardio, que teria reduzido nos indivíduos a capacidade de realizar profundas experiências com a cultura e com o outro, em função da diluição das regras e normas de conduta na

competição e na busca do sucesso, Horkheimer (1976b, p. 129-30) reivindica uma educação que possibilite aos indivíduos a amplitude de experiência, que se traduziria numa relação viva e intensa com as pessoas e com a cultura. Para que isso seja possível a primeira condição estaria em evitar uma educação da infância baseada na força e na repressão, portanto, evitar uma educação para a dureza. O autor reivindica também uma educação que não estimule o ódio, o desejo de poder, a inveja e o preconceito contra o outro. É necessário também que os processos formativos se distanciem do espírito da indústria cultural que simplificam nossas experiências com a cultura.

Um outro aspecto importante nesse processo de formação para a amplitude de experiência estaria na educação pela mimese, que não exige recomendações diretas ou chamada de atenção. Ela acontece por meio da imitação. Neste caso, os impulsos miméticos são sublimados e não reprimidos e seriam conduzidos para a realização das potencialidades humanas. Enfim, Horkheimer vê na educação para a amplitude de experiência o caminho pelo 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.

Ao tratar da educação escolar, afirma Horkheimer que os professores devem saber falar às crianças, de tal forma a desenvolver-lhes a amplitude de experiência e a capacidade de serem felizes, bem como devem saber evitar um clima rígido no espaço escolar, produzido muitas vezes por experiências passadas do educador.

Para finalizar podemos dizer que o vínculo entre educação e compaixão em Max Horkheimer passa necessariamente por um clima cultural que possibilite aos indivíduos uma experiência ampla com a cultura, que se contraponha à simplificação e banalização do sofrimento e dor do outro, próprias às práticas sociais contemporâneas exemplificadas no relato que fizemos no início desta exposição. Contra esse tipo de barateamento da experiência requer-se uma educação para a alteridade, portanto que não trate a vida e seus reveses como uma mercadoria, como um espetáculo em que se estimula o gozo com a crueldade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.



BORGES, Augusto Contador. Pós-fácio. In: SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1994.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

COSTA, Jurandir Freire. **A ética e o espelho da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GAGNEBIN, Jane Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HABERMAS, Jürgen. O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno. In: \_\_\_\_\_ **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Sara Cabral Seruya. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

HORKHEIMER, Max. La actualidad de Schopenhauer. Tradução de Víctor Sanchez de Zavala. In: **Sociologica**. Madrid: Taurus, 1966.

\_\_\_\_\_. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial do Brasil, 1976a.

\_\_\_\_\_. **Enseñanzas del fascismo**. Tradução de Joan Godo Costa. In \_\_\_\_\_. Sociedade em transición: estudos de filosofia social. Barcelona. Península, 1976b.

MATOS, Olgária F. C. **Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995