

CHEVITARESE, L.: “Schopenhauer e a Ética Ambiental”. In: CARVALHO, R; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.): *Nietzsche – Schopenhauer: Ecologia Cinza, Natureza Agônica*. Fortaleza: Ed.UECE, 2013.

SCHOPENHAUER E A ÉTICA AMBIENTAL

Leandro Chevitarese¹

O presente artigo pretende discutir os fundamentos filosóficos da Ética Ambiental e apresentar a possível contribuição de Schopenhauer para a temática em questão. Para tanto, primeiramente será necessário reconstruir, ainda que de modo breve, a problemática ambiental e os tradicionais referenciais éticos de abordagem do tema. Em seguida, a partir da recuperação dos principais elementos da fundamentação ética desenvolvida na metafísica imanente de Schopenhauer, será possível considerar sua participação na atual discussão ambiental. O principal objetivo do presente texto é formular uma hipótese de pesquisa para “Ética Ambiental” em Schopenhauer e, ao mesmo tempo, indicar suas principais dificuldades. Previamente, pode-se afirmar que o filósofo não desenvolve propriamente uma “Ética Ambiental”. Todavia, seu argumento ético baseia-se em um referencial que se desloca da tradicional fundamentação moderna da ética e, por isso mesmo, pode contribuir para uma reflexão sobre a problemática ambiental em questão na atualidade. Vejamos então, primeiramente, o projeto moderno de racionalidade e desenvolvimento, bem como sua crise, para posicionar-nos, em seguida, Schopenhauer no contexto da temática em pauta.

BREVE RECONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA AMBIENTAL

O “projeto da modernidade”² depositou na ciência a expectativa de revelação de verdades e leis fundamentais: a explicação científica poderia simplificar e nortear a vida humana. A aplicação irrestrita da racionalidade na organização social prometia a

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor Adjunto de Filosofia do Departamento de Educação e Sociedade, Instituto Multidisciplinar, UFRRJ.

² Sigo aqui os principais elementos da análise habermasiana sobre a Modernidade, particularmente sua leitura de Weber. Cf., p.ex., HABERMAS, J: “Modernidade – um projeto inacabado”. In: ARANTES, O. & ARANTES, P.: *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. SP: Brasiliense, 1992.

segurança de uma sociedade estável, democrática, igualitária (incluindo o fim de estados teocráticos, de perseguições sociais produzidas pela superstição, de abusos de poder por parte dos governantes etc.). A possibilidade de domínio científico representava o aceno de uma ambicionada segurança, que afastaria os infortúnios ligados à imprevisibilidade do mundo natural (desde condições climáticas a doenças), garantindo também a transformação dos recursos naturais em prol do progresso e do desenvolvimento. Neste contexto, *a natureza deveria submeter-se ao poder da Razão humana*.

Pode-se dizer que a ciência moderna, por meio da pretensão de formulação de “leis universais e invariáveis”, que visavam explicar e controlar o mundo natural, contribuiu para alterar profundamente a visão “mágica” que o homem tinha do mundo natural. A natureza perdeu sua complexidade, sua magia, seu encanto. Os fenômenos naturais, e também sociais, poderiam ser compreendidos, classificados, aumentando progressivamente o grau de previsibilidade em relação a eles. Do ponto de vista cultural, na clássica análise de Weber, este processo de “intelectualização” equivale a um “desencantamento do mundo”:

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização³.

A expectativa de que “poderíamos dominar tudo por meio da previsão” estava intrinsecamente ligada à noção do progresso linear. Em outras palavras, a concepção era que, mantendo-se os esforços para o avanço da racionalidade científica, “seria apenas

³ WEBER, M. *Ciência e política. Duas vocações*. SP: Cultrix, 1968, pp. 30/31.

uma questão de tempo” para que os resultados fossem atingidos. A história era compreendida como tendo uma direção, um sentido, um propósito.

Resumidamente⁴, pode-se dizer que o paradigma moderno se estrutura condicionado a uma irrestrita valorização da Razão e de seu caráter universalista, e intimamente associado a um determinado “modo de pensar”, ligado a noções como: progresso, emancipação, linearidade histórica, ciência reveladora de verdades essenciais, controle e previsibilidade científica, especialização do conhecimento em disciplinas, domínio da natureza, prosperidade econômica, crescimento industrial etc.

A concepção de desenvolvimento na modernidade se orienta, portanto, por este “modo de pensar”, baseado em uma visão de natureza muito específica, como observa Cavalcanti:

Na visão desenvolvimentista tradicional, a natureza se percebe como uma cornucópia fornecedora inexaurível de recursos e, ao mesmo tempo, como um esgoto de infinita capacidade de absorção de dejetos⁵.

A natureza é simultaneamente “depósito de recursos” para o progresso e receptadora incansável do refugo desse mesmo progresso. Dominar a natureza significa controlar e explorar ao máximo essa fonte de recursos e depósito de “produtos” indesejáveis.

Todavia, isto não significa que durante a modernidade não havia preocupação com a preservação ou conservação da natureza. Diferentemente do que se costuma supor, juntamente com os primeiros sintomas da degradação ambiental, surgiram discursos de alerta para os “perigos” da destruição da natureza⁶. E o mesmo tipo de

⁴ Sigo aqui as conclusões de duas pesquisas já desenvolvidas: CHEVITARESE, L. “*As Razões da Pós-modernidade*”. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 2000; e CHEVITARESE, L., “*Agenda 21: Ética Ambiental Pós-moderna?*”. Dissertação de Mestrado. Programa de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Instituto de Psicologia. EICOS/UFRJ, 2003.

⁵ CAVALCANTI, C. “Breve introdução à economia da sustentabilidade”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. SP: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998, p. 19.

⁶ Pesquisas têm mostrado que a tematização de questões ecológicas não deve ser compreendida como uma resposta tardia ao mundo moderno. Analisando o caso britânico e partindo das conferências de George M. Trevelyan, Keith Thomas [THOMAS, K. *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. SP: Companhia das Letras, 1988] investigou as mudanças na “atitude do homem diante da natureza” no contexto da modernidade. Ilustrativamente, pode-se destacar que “a derrubada ilegal de árvores sofria penalidades já no começo do século XVII; e os

preocupação pode-se também observar no contexto histórico brasileiro, como bem observou Pádua⁷. Pode-se dizer que a perspectiva de conservação da natureza esteve presente ao longo da modernidade (significativamente mais visível a partir da segunda metade do século XVIII). Tal preocupação quanto à destruição ambiental segue, em geral, ou (1) a tendência romântica⁸ de preservação do cenário selvagem como fonte de benefícios espirituais e estéticos à vida humana, ou (2) o discurso político da necessidade de manutenção da fonte de recursos, imprescindível à continuidade e otimização do progresso econômico e científico – sinônimos de desenvolvimento. Deste

antigos costumes senhoriais e regulamentos de aldeia revelam que o acesso à lenha, aos bosques e ao subsolo muitas vezes era cuidadosamente racionado” (p.236). Além disso, “a obrigação de plantar árvores estava inscrita em muitos contratos e regulamentos senhoriais quinhentistas. (...) Os motivos desta atividade eram predominantemente econômicos” (p.238). Outro fator decisivo para a preservação ambiental, segundo Thomas, era a “sensação de que as árvores são intrinsecamente belas” (p.266), bem como o simbolismo a elas associado. Esse último aspecto, de tendência romântica, relaciona-se com a perspectiva de que a preservação da “vida selvagem” alimenta o conforto espiritual e a felicidade do homem.

⁷ Analisando o contexto histórico brasileiro, Pádua [PÁDUA, J.A. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002] demonstrou que a reflexão sobre os problemas ambientais “é um fruto desse mesmo mundo, uma resultante interna das suas dinâmicas históricas planetárias, uma herdeira de suas revoluções científicas” (p.30). Os resultados de sua pesquisa pioneira apontaram para a importância, no caso brasileiro, da herança iluminista e do racionalismo crítico na construção do pensamento ambientalista. O discurso dos pensadores brasileiros, no período por ele pesquisado (1786-1888), apresentava como denominador comum o caráter “político, cientificista, antropocêntrico e economicamente progressista” (p.13) A natureza “deveria” ser preservada como forma de garantir a continuidade do processo de industrialização e do progresso econômico em curso.

⁸ Segundo Diegues, tal tendência romântica é o fundamento do *preservacionismo* que se pode observar na concepção de “áreas naturais protegidas”, caracterizada pelo autor como o *mito moderno da natureza intocada*: “A concepção dessas áreas protegidas provém do século passado, tendo sido criadas primeiramente nos Estados Unidos, a fim de proteger a ‘vida selvagem’ (*wilderness*) ameaçada, segundo seus criadores, pela civilização urbano-industrial destruidora da natureza. A ideia subjacente é que, mesmo que a biosfera fosse totalmente transformada, domesticada pelo homem, poderiam existir pedaços do ‘mundo natural’ em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana” [DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. SP: NUPAUB – USP, 1994, p. 11]. Por tal concepção, proteger a natureza significa mantê-la em seu estado puro e selvagem, o que corresponde a afastá-la do homem, mais especificamente, afastar a natureza dos “males” da cultura moderna. Pela criação de paraísos intocáveis, o homem poderia admirar e vivenciar esteticamente a natureza em seu estado originário. Esses paraísos seriam uma forma de contato com a pureza e simplicidade sonhadas nostalgicamente pelo homem moderno, sobrecarregado e engolido pelas exigências de suas próprias criações técnico-culturais. O encontro paradisíaco com a vida selvagem resgataria ao homem sua própria origem mais pura, aliviando-o do estresse e da angústia da vida urbana. Tal concepção romântica deu origem aos primeiros “parques” americanos, como o famoso Parque de Yellowstone. Esta caracterização aponta para um mito sobre a natureza que tem influenciado as políticas ambientais no mundo ocidental, uma construção ideológica que alimenta a suposição de que ecossistemas naturais não devem ser habitados para que se possa garantir sua integridade biológica.

modo, se for possível falar de uma “ética ambiental moderna”, esses seriam seus dois principais eixos de fundamentação.

Segundo Gutberlet, apesar dos enormes esforços que vêm sendo realizados nas últimas décadas, o paradigma moderno é ainda o modelo de desenvolvimento predominante:

O modelo de Desenvolvimento predominante tem como inspiração filosófica o pensamento cartesiano, que estruturou a ciência moderna com o paradigma da racionalidade e da objetividade analítica. Em termos práticos, esse pressuposto traduziu-se no caráter mecanicista e acumulativo do sistema econômico, que coloca o crescimento de bens como base do conceito de Desenvolvimento. O enfoque do modelo industrial de Desenvolvimento, sobre o qual se estabeleceu a sociedade moderna, tem como pressuposto básico a ideia de “progresso”. Este modelo clássico tem como fundamentos a crença no conhecimento técnico-científico e o domínio da natureza, grande provedora material do crescimento econômico 9.

Isto pode ser muito bem observado no insistente recurso a indicadores econômicos, como o produto nacional bruto ou a renda per capita, para avaliar o “desenvolvimento” de uma nação. Tal concepção se justifica na valorização irrestrita dos avanços técnico-industriais, negligenciando fatores como a distribuição de renda, a justiça social ou a qualidade ambiental. Mas indicadores meramente econômicos não podem deixar de ocultar a problemática derivada das disparidades socioculturais.

Atualmente, tornou-se bastante difundido o conceito de “Desenvolvimento Sustentável”¹⁰: uma tentativa de repensar os rumos da modernidade, bem de sua concepção de “natureza” e “desenvolvimento”¹¹. A genealogia desse conceito remete ao ano de 1972, quando um grupo de pesquisadores (Clube de Roma) publicou o estudo *Os*

⁹ GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. SP: Korad-Adenauer-Stiftung. Pesquisas n° 14, 1998, p. 06.

¹⁰ Não se pretende aqui discutir a problemática implícita a tal conceito. Para uma consideração mais atenta às dificuldades articuladas por tal noção de “desenvolvimento sustentável”, ver DIEGUES, A. C. “Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas”. In: *São Paulo em perspectiva*, 6 (1-2): 22-29, janeiro/junho 1992.

¹¹ Para uma consideração mais cuidadosa da concepção de “natureza” e do modelo de “desenvolvimento” próprios à modernidade, bem de sua desconstrução no cenário contemporâneo, ver CHEVITARESE, L.: *Agenda 21: Ética ambiental pós-moderna?* Dissertação de Mestrado. Programa de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Instituto de Psicologia. EICOS/UFRJ, 2003.

limites do crescimento (The Limits of Growth), que “previa terríveis conseqüências para a qualidade de vida e mesmo para a segurança do planeta caso neste se continuasse a combinar crescimento geométrico da população com destruição acelerada de recursos naturais”¹². A principal dificuldade encontrada na proposta formulada pelo Clube de Roma foi a defesa da retração do crescimento – o que implicava um entrave para o desenvolvimento dos países periféricos. No mesmo ano, acontecia a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que ficou conhecida como Conferência de Estocolmo, da qual resultou a criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). Além disso, a Conferência de Estocolmo produziu um “Plano de Ação para a Política Ambiental”, criou um “Fundo Ambiental”, que receberia contribuições voluntárias dos Estados participantes, e também publicou a “Declaração Sobre o Ambiente Humano”, que se tornou famosa pelo nome de “Declaração de Estocolmo”, influenciando discussões posteriores, a partir de seus 23 princípios para orientação da humanidade.

Segundo Brüseke¹³, que procura fazer um resgate dos estágios da discussão em torno da noção de “desenvolvimento sustentável”, os acontecimentos de 1972 são produto de debates sobre os riscos da degradação do meio ambiente, que vinham se desenrolando desde o início da década de 60, e que ganharam maior densidade no início da década de 70¹⁴.

A Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1983, criou a Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, presidida pela norueguesa Gro Brundtland, que teve como tarefa elaborar “Uma agenda global para mudança”. Dentre seus

¹² VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de desenvolvimento sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (orgs.). *Meio ambiente, cultura e desenvolvimento*. RJ: Sette Letras: História y Vida, 2002, p.41.

¹³ BRÜSEKE, F.J. “O problema do desenvolvimento sustentável”. In: CAVALCANTI, C. (org.). *op.cit.*, 1998, p. 29.

¹⁴ A França foi o primeiro país a aprovar um “Programa de ação para o meio ambiente”, em 10 de junho de 1970. Já em fevereiro do mesmo ano, o Presidente francês Georges Pompidou, em visita aos EUA, declara: “É necessário criar e expandir uma espécie de moral ambiental que se imponha ao Estado, às coletividades, aos indivíduos, o respeito a algumas regras fundamentais sem as quais o mundo se tornaria irrespirável”. [PRIEUR, M. *Droit de l'Environnement*. Paris: Précis Dalloz, 1991, p.26; *apud* VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de Desenvolvimento Sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *op.cit.*, 2002, p. 42.] Na sequência, após a Conferência de Estocolmo em 72, seguiram-se a proposta de “Ecodesenvolvimento”, associada a Maurice Strong e Ignacy Sachs, em 1973; a Declaração de Cocoyok, resultado de uma reunião da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio-Desenvolvimento e do Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas, em 1974; o Relatório Dag-Hammarskjöld, que aprofundou as conclusões da Declaração de Cocoyok, em 1975.

objetivos estavam a análise dos principais problemas referentes a desenvolvimento e conservação ambiental; a construção de propostas para enfrentá-los; a formulação de perspectivas de cooperação internacional diante dos desafios encontrados; a articulação de um maior engajamento de indivíduos, organizações populares, Estados, bem como da iniciativa privada etc. Uma das concepções **ainda hoje**¹⁵ mais utilizadas sobre “*Desenvolvimento Sustentável*” é a que ficou consagrada no relatório final dessa Comissão, conhecido como Relatório Brundtland, que foi publicado pela Oxford University Press, com o título de *Our common future*, em 1987. Nesse documento, o “*Desenvolvimento Sustentável*” é definido como o desenvolvimento “**que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade das gerações futuras de atenderem às suas próprias necessidades**”¹⁶.

O documento procura destacar também a importância da *responsabilidade ética*, não somente em relação às futuras gerações, como também em relação à sociedade contemporânea, buscando listar uma série de medidas a serem implementadas em nível global. Esse mesmo relatório procura traçar uma interligação complexa entre problemas econômicos, sociais e ecológicos da sociedade mundial, vinculados ao emprego da tecnologia e a questões políticas. Nesse contexto, a “*natureza*” não é mais concebida como mero “depósito de recursos” para o progresso, mas, sim, como parte integrante de um conjunto de graves problemas, cujas soluções não podem prescindir de uma abordagem integrada das dimensões ambiental, social e econômica.

¹⁵ Em 1989, a Assembleia Geral da ONU convocou a *Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento Humano*, programando sua realização para junho de 1992, no Rio de Janeiro. A temática prevista para a Conferência envolvia um amplo leque de questões, desde a proteção da atmosfera, até a erradicação da pobreza. O conceito de “Desenvolvimento Sustentável” foi reafirmado e tornou-se elemento norteador da CNUMAD, que ficou mais conhecida como Conferência do Rio ou, simplesmente, ECO-92. Essa Conferência produziu a Convenção de Mudanças Climáticas e a Convenção da Diversidade Biológica, a Declaração sobre as Florestas e a Declaração do Rio, além de apresentar à comunidade internacional o mais completo documento de planejamento para o desenvolvimento sustentável já produzido: a *Agenda 21 Global* [Cf. CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Agenda 21* – 3a. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2001]. Seguiram-se as Conferências da ONU denominadas *Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável*, conhecida como “Rio + 10” – realizada em Johannesburgo, África do Sul, 2002; e a recente *Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável* (CNUMDS), conhecida como “Rio + 20” – realizada no Rio de Janeiro. Nestas Conferências da ONU discutiu-se o cumprimento das metas traçadas na Agenda de 1992 e as perspectivas de realização da “Sustentabilidade” no século em que vivemos.

¹⁶ COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. RJ: Fundação Getúlio Vargas, 1991, p. 09, meus grifos.

Tal fundamentação teórica remete a obra de Hans Jonas que, em 1979, publicou “*O Princípio de Responsabilidade*”. Pioneiro nesta discussão filosófica ambiental, Jonas desenvolve um argumento atualmente muito conhecido: “é necessário preocupar-se com as futuras gerações”. Recuperando a deontologia kantiana – e modificando-a a seu modo – Jonas elabora um “novo imperativo categórico”, que seria mais adequado à civilização tecnológica em que vivemos, “um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante”:

“Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou expresso negativamente: “Aja de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra; ou em uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade homem como um dos objetos do teu querer”¹⁷.

Segundo Jonas, o primeiro dever de sua proposta de uma “Ética do Futuro” é *Visualizar os efeitos a longo prazo*, ou seja, buscar intencionalmente a caracterização das possíveis – e piores – consequências de nossas ações para as futuras gerações no planeta em que habitamos. Em segundo lugar, deve-se *Mobilizar o sentimento adequado à representação*, compreendendo o esforço pela sensibilização acerca do possível destino da humanidade, ou seja, “a disposição para se deixar afetar pela salvação ou desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras”¹⁸. Tais “deveres” articulam-se ao emprego de uma “heurística do medo”. Trata-se da necessidade de utilizar a ciência – e suas previsões acerca do futuro planetário – como orientação de nossas ações, com base no sentimento de medo acerca das possíveis catástrofes a surgir. Segundo Jonas, “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica”¹⁹. A mobilização do sentimento de medo se tornaria uma ferramenta importante para reconfigurar o horizonte de nossas ações. Não importa que

¹⁷ JONAS, H.: *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. RJ: Contraponto: PUC-Rio, 2006, pp.47,48.

¹⁸ *Idem*, p.72.

¹⁹ *Ibidem*, p.70.

tais projeções sejam apenas hipotéticas, pois apenas a sua possibilidade nos exigiria uma responsabilidade fundamental:

No que se refere à dedução ética a partir de direitos e deveres, ela poderia ser anunciada assim: já que de qualquer modo haverá futuramente homens, essa sua existência, que terá sido independente de sua vontade, lhes dará o direito de nos acusar, seus antecessores, de sermos a causa de sua infelicidade, caso estivermos arruinando o mundo ou a constituição humana com uma ação descuidada ou imprudente?²⁰

Em sua formulação, visivelmente consequencialista, o “novo imperativo” de Jonas ressalta a importância de uma atitude ética em relação ao meio ambiente tendo em vista os possíveis – e catastróficos – resultados de nossas ações, a médio e longo prazo, para o futuro da humanidade. Todavia, parece evidente que tal proposta acaba por conceber a natureza como “meio” para tal “fim”. Em outras palavras, apesar da Ética Ambiental de Jonas enfatizar a radical Responsabilidade de todos com o Meio Ambiente, tal princípio se edifica em função das gerações vindouras, mantendo-se, portanto, profundamente *humanista*. O cuidado com a Natureza é um *meio*, um *instrumento*, para tal objetivo. Deste modo, pode-se concluir que *não há valor intrínseco à Natureza*, mas *apenas valor instrumental* para garantia da sobrevivência e qualidade de vida das futuras gerações.

Pode-se então interrogar, filosoficamente: seria possível estabelecer uma fundamentação ética que evitasse a perspectiva desenvolvimentista e consequencialista, como parece evidente na formulação de Hans Jonas, e que se pode também verificar no discurso corrente sobre o “Desenvolvimento Sustentável”?

Um conhecido caminho seria a crítica elaborada à modernidade, já em seu berço, pela tradição romântica. Nesta perspectiva haveria um valor intrínseco à natureza por seu potencial estético e espiritual. Não pretendo aqui desenvolver esta alternativa, embora seja também uma interessante perspectiva de investigação²¹.

²⁰ *Ibidem*, p.91.

²¹ Boa parte da literatura dos chamados “filósofos românticos” legitima a necessidade de preservação ambiental, e tal concepção gerou consequências práticas como a criação de “parques ambientais” (ver nota 8). Pode-se dizer que o desenvolvimento de uma “alternativa romântica” para a abordagem do

A questão então poderia ser assim formulada: excluindo a “solução romântica”, *como construir uma ética que se fundamente reconhecendo valor à própria natureza*, ou seja, tomando-a como “fim em si” e não como “meio”? Parece-me que a filosofia de Schopenhauer pode oferecer uma pista interessante para o desenvolvimento desta questão. Enfim, vejamos.

A POSIÇÃO DE SCHOPENHAUER

Para Schopenhauer, a tarefa da filosofia é decifrar (*entziffern*) o enigma do mundo, descobrir a verdade e apresentá-la conceitualmente. Já no prefácio à primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo anuncia: “o que aqui se propõe ao leitor é um pensamento único (*ein einziger Gedanke*)”. Como se sabe, o ponto de partida de Schopenhauer é a filosofia kantiana, particularmente a distinção entre fenômeno (o que se pode conhecer por meio da racionalidade) e o númeno (o que há em si, a essência das coisas), que na sua filosofia correspondem, respectivamente, à representação e à vontade. A essência do mundo se revela como “vontade” a partir de uma experiência do corpo, ou seja, não por meio do que pensamos, mas através de vivência interna. A partir disto, o filósofo constrói uma *metafísica imanente*, uma decifração do enigma do mundo, propondo a compreensão de que tudo que há como uma manifestação da vontade de vida.

De fato, a grande contribuição de Schopenhauer para “continuar o caminho trilhado por Kant” começa a surgir, efetivamente, no Livro II de *O mundo como vontade e como representação*, que se propõe a considerar aquilo que não é representação. Nesse livro, o mundo é tomado como (*als*) vontade. O corpo é o ponto de entrelaçamento entre o mundo como representação e como vontade. Esse caráter singular, próprio ao corpo, deve-se ao fato de que somente ele pode ser tomado pelo sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: como representação fenomênica – do mesmo modo que quaisquer outros objetos – e como vontade. Dessa

problema ambiental talvez seja plausível inclusive na obra de Schopenhauer, por meio de sua Estética, embora isto ainda precise ser demonstrado (e vejo particularmente algumas dificuldades nesta perspectiva de leitura do autor). Suponho que o presente artigo, pioneiro nesta discussão, pelo menos no Brasil, obtenha uma resposta nesta direção “romântica” elaborada por meu amigo Jair Barboza, a quem agradeço por nossas conversas – e discordâncias – sobre o tema.

última maneira, o corpo surge como um princípio imediatamente conhecido pelos indivíduos: “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo”²². Vontade e corpo *são* a mesma coisa tomada de modos diferentes: no primeiro caso, por uma experiência imediata, no segundo, mediamente, por meio das condições de representação do fenômeno. Se o mundo pode ser “tomado como” representação, também pode ser “tomado como” vontade.

Para além da representação empírica, só há vontade, tomada então como a coisa-em-si. A vontade constitui, portanto, o “outro lado do mundo”. No desenvolvimento de sua argumentação, Schopenhauer procura ampliar essa investigação, decifrando os “diferentes graus de objetivação da vontade”, estendendo-a a todos os corpos dos quais temos representações, por meio de um procedimento analógico. Isto significa reconhecer a *vontade* nos reinos mineral, vegetal, animal e humano, tomando-os como diferentes formas de manifestação da mesma essência do mundo. Por esta perspectiva, podemos afirmar que todos os corpos “são” vontade, tudo que há tem a mesma essência, apenas apresenta-se fenomenicamente de modo variado.

Conceber a vontade como essência de todas as coisas implica na construção de uma visão de mundo em que o sofrimento é condição existencial. Schopenhauer afirma que a vontade, em todas as suas formas de manifestação, é ausente de qualquer finalidade última, “o esforço é sua única essência”²³. Tal esforço não cessa quando se atinge um determinado alvo. Incapaz de uma satisfação última, a vontade se desdobra em outras direções, retardando-se apenas diante dos empecilhos que encontra – o que se converte em sofrimento.

Há muito reconhecemos este esforço, constitutivo do núcleo, do em-si de toda a coisa, como aquilo que em nós mesmos se chama VONTADE e aqui se manifesta de maneira distinta na luz da plena consciência. Nomeamos SOFRIMENTO sua travação por um obstáculo, posto entre ela e eu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcance do fim. Vemo-

²² SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005, § 18, p.157. Obra original e outras de traduções listadas na bibliografia.

²³ *Idem*, § 56, p.398

los assim envolvidos em constante sofrimento, sem felicidade duradoura²⁴.

Embora seja no homem que ele atinge o mais alto grau, devido à sua consciência e conhecimento abstrato, Schopenhauer destaca que **“podemos também transferir tais denominações àqueles fenômenos de graus mais débeis, porém idênticos em essência, do mundo destituído de conhecimento”**²⁵. Por isso, pode-se dizer que “toda a vida é sofrimento” (*Alles Leben Leiden ist*)²⁶, mas não no sentido de que se sofre o tempo todo, porém no sentido de que na essência de tudo encontra-se uma vontade cega, faminta e insaciável. Isto parece bem mais claro na condição humana e também é perceptível na vida animal. Todavia, aproximando-se do ponto que nos interessa, Schopenhauer destaca explicitamente que tal concepção aplica-se ao **mundo vegetal**:

A existência da planta é da mesma forma [que todos os fenômenos naturais] um esforço interminável, nunca satisfeito, um impulso incessante através de formas ascendentes cada vez mais elevadas, até que o ponto final, a semente, torne-se de novo o ponto de partida: e isso se repete ao infinito; em parte alguma encontrando um fim, ou uma satisfação um repouso²⁷.

Em diferentes graus de objetivação, tudo é vontade; tudo que há é movido por um ímpeto cego (*Blinden Drang*), jamais satisfeito, em contínuo sofrimento. Todavia, pela superação do princípio de individuação, pelo deslocamento da ilusão fenomênica, o “Véu de Maya” (*Schleier der Maja*), pode-se perceber que todos *somos* vontade e que nenhum sofrimento nos é estranho. Eis o caminho para a apresentação do fundamento da moral como experiência de compaixão (*Mitleid*):

(...) a *participação* totalmente imediata, independente que qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sentimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem

²⁴*Ibidem*, §56, p.399.

²⁵ *Ibidem*, §56, p.399, meus grifos.

²⁶ *Ibidem*, § 56, p.400.

²⁷ *Ibidem*, § 56, p.398, meus grifos.

valor moral, e toda a ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum²⁸.

Trata-se aqui de um sentimento, uma experiência, que não pode surgir apenas de uma consideração intelectual, nem muito menos da prática de uma obrigação, um “dever moral”. Tal experiência de compaixão “tem que brotar do conhecimento intuitivo, **o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria**”²⁹. A virtude autêntica pode surgir apenas desta intuição da unidade fundamental da vontade, ou seja, a visão de que, para além da heterogeneidade de indivíduos, *somos* a mesma essência. E tal essência se encontra em todas as manifestações fenomênicas, não apenas no ser humano, mas certamente também nos animais e vegetais. Schopenhauer, inclusive, destaca explicitamente que sua ética da compaixão é plenamente aplicável aos animais:

A compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. Também esta compaixão mostra-se como tendo surgido da mesma fonte, junto com aquela virtude que se exerce em relação aos seres humanos³⁰.

Relembrando o valor e o respeito que as tradições orientais têm para com os animais, tanto no hinduísmo como no budismo, Schopenhauer identifica nossas raízes judaico-cristãs como responsáveis por esta falta de compreensão acerca da ética para com os animais, bem como por nossas inúmeras formas de violência às diferentes espécies. Como para o filósofo a moral kantiana é herdeira e dependente da moral bíblica, tem-se que também este sistema moral reproduziu a exclusão dos animais do universo de considerações morais, reduzindo-os a meros objetos a serviço do interesse dos homens.

[Os animais] estão de imediato também fora da lei moral filosófica [kantiana], são meras coisas, meros *meios* para fins arbitrários, por exemplo, para vivissecação, caçada com cães e cavalos, tourada, corrida de cavalos, chicoteamento até a morte diante de carroças de

²⁸ SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Martins Fontes, 1995, p.129.

²⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005, § 66, p.468, meus grifos.

³⁰ SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Martins Fontes, 1995, p.171.

pedra inamovíveis etc. Que vergonha desta moral de párias (...), que desconhece a essência eterna que existe em tudo o que tem vida e reluz com inesgotável significação em todos os olhos que veem à luz do dia. Porém, aquela moral só reconhece e considera a única espécie que tem valor, a que tem como característica a *razão*, sendo esta a condição pela qual um ser pode ser objeto de consideração moral³¹.

O filósofo é enfático em rejeitar que apenas os seres dotados de razão são dignos de consideração moral: os animais são formas de manifestação da mesma essência do mundo, sentem e sofrem como nós, e jamais poderiam ser reduzidos a meros *instrumentos* para desejos e interesses humanos. Para Schopenhauer, é evidente que “(...) fere a moral autêntica o fato que seres irracionais (portanto os animais) sejam *coisas* e por isso tenham de ser tratados simplesmente como *meios* que não são ao mesmo tempo *fins*”³². Os animais tem valor em si e são dignos de compaixão por que *são* vontade, do mesmo modo que todos nós. Somente a ignorância sustenta a negligência moral em relação às espécies animais:

Tem-se de estar cego em todos os sentidos (...) para não reconhecer que o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem, e aquilo que os distingue não está no primário, no princípio, no arcaico, no ser íntimo, no âmago de todos os fenômenos (...)³³.

Ora, mas podemos então nos perguntar: se este argumento é necessariamente aplicável aos animais, não seria também o caso de estendê-lo aos outros seres vivos, ou seja, aos vegetais, à natureza, enfim, a todos os ecossistemas?

Consideremos a questão: se a essência de tudo que há é vontade, implicando no sofrimento como condição de todo ser vivente; e se a compaixão se aplica não somente aos seres humanos, mas também necessariamente aos animais, que sentem e sofrem; não deveríamos então supor que também a compaixão seja o fundamento de toda a moralidade em relação ao mundo vegetal? Isto não implicaria na formulação de uma “ética ambiental”: a compaixão por todo mundo natural, incluindo o amor compassivo por todos os ecossistemas? Não estaríamos diante de uma “ética ambiental” que exige

³¹ *Idem*, p. 73.

³² *Ibidem*, p. 72.

³³ *Ibidem*, p.169.

respeito à natureza por ela mesma, por conceder valor intrínseco ao mundo natural e, portanto, não meramente por sua importância para os homens e para as futuras gerações? Não seria então o caso de reconhecer no argumento de Schopenhauer o fundamento para uma ética da compaixão por tudo que vive?

Particularmente, tenho a impressão de que a melhor resposta para tais questões é afirmativa, entretanto, considero que este tema exige melhor investigação na obra de Schopenhauer. Na verdade, existem algumas dificuldades que precisam ser enfrentadas – não somente pelo motivo evidente de que o filósofo não desenvolveu explicitamente uma “ética ambiental” – mas, em primeiro lugar, por que existem pelo menos dois trechos da obra do autor que problematizam esta hipótese de interpretação e, em segundo lugar, há que se considerar também o fato de que Schopenhauer não formula, de modo algum, uma “ética prescritiva”: trata-se antes de estabelecer o fundamento da moralidade e não de exigí-la como um “dever”. Vejamos então, primeiramente, estas possíveis objeções à hipótese de investigação de formulou:

Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. **Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor.** Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos completos, os infusórios e radiados. Mesmo nos insetos a capacidade de sentir e sofrer é ainda limitada. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve.³⁴

Pode-se observar que, embora Schopenhauer reconheça evidentemente que “tudo é vontade”, enfatizando que “**podemos também transferir tais denominações [vontade e sofrimento] àqueles fenômenos de graus mais débeis, porém idênticos em essência, do mundo destituído de conhecimento**”³⁵ – como vimos anteriormente – o filósofo, todavia, destaca que as “plantas não sentem dor”, abrindo a possibilidade de considerarmos por isso que, em relação ao mundo vegetal, não se aplicaria a compaixão como fundamento da moralidade...

³⁴ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005, §56, p.399, meus grifos.

³⁵ *Idem*, §56, p.399, meus grifos.

Vejamos, mais detalhadamente, o argumento de Schopenhauer quando retomado em *Parerga e Paralipomena*:

É a capacidade cognitiva superior que faz a vida do homem mais cheia de sofrimento do que a do animal, então podemos reduzir isso a uma lei geral e obter assim uma visão bem mais ampla (...). Em si mesmo o conhecimento é sempre indolor. A dor atinge unicamente a vontade e consiste em sua obstrução, bloqueio, cruzamento; para isso porém é preciso que essa obstrução seja acompanhada pelo conhecimento (...). Por isso a dor física é condicionada pelos nervos e sua ligação com o cérebro, por meio da qual o ferimento de um membro não é sentido quando os nervos que o conduzem ao cérebro são desligados, ou mesmo quando o próprio cérebro é enfraquecido mediante clorofórmio. (...) Que a dor espiritual seja condicionada pelo conhecimento, compreende-se por si mesmo, e que cresça conforme o grau do mesmo, pode ser facilmente verificado pelo que foi dito acima³⁶.

Por meio de um argumento, digamos, “bastante fisiológico”, Schopenhauer destaca que o sofrimento depende de uma capacidade de percepção condicionada pelas possibilidades neurológicas. Deste modo, a dor física seria verificável nos animais e se tornaria ainda mais intensa nos seres humanos, sujeitos também à “dor espiritual” por sua capacidade incalculável de representação em relação ao passado e ao presente, ou mesmo por sua possível genialidade – o que os tornaria ainda mais sensíveis diante das adversidades. A dificuldade repousa na possível exclusão do mundo vegetal da categoria daquelas formas de objetivação da vontade sujeitas à dor física:

Consequentemente , não apenas o inorgânico, mas também **a planta não é capaz de dor, por mais obstáculos que a vontade sofra em ambos**. Por outro lado, todo animal, mesmo um infusório, sofre dor; pois o conhecimento, por mais incompleto que seja, é o verdadeiro caráter da animalidade. Com elevação na escala da animalidade, a dor cresce proporcionalmente³⁷.

³⁶ SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion Ramos. SP: Hedra, 2012. (Trechos de *Parerga e Paralipomena*), §154, pp.154,155. Tradução alternativa listada na bibliografia.

³⁷ *Idem*, §154, p.155.

Ainda que não seja nada claro – como Schopenhauer pretende afirmar – que as formas vegetais não “sofram”; se aceitarmos a exclusão dos vegetais do universo dos seres passíveis de dor física, há uma evidente dificuldade teórica para aplicar a ética da compaixão ao mundo natural. Eis a primeira objeção à hipótese que formulo, sinalizada nestas duas passagens na obra do filósofo.

Por fim, vale ainda lembrar – a título de segunda possível objeção à hipótese que formulo – a característica implícita à formulação moral de Schopenhauer como um todo: não se trata aqui de uma “ética prescritiva”, de um “dever moral”, mas, sim, de uma decifração do enigma do mundo pelo qual é apontado o fundamento da moral, a compaixão. Do ponto de vista da Metafísica Imanente, não há uma “recomendação de compaixão”, faz-se apenas uma identificação do fenômeno moral, revela-se a experiência na qual repousa o fundamento de todas as ações dotadas de valor moral. Deste modo, se pudermos dizer que é possível utilizar os argumentos de Schopenhauer para a formulação de uma “ética ambiental”, estaríamos necessariamente diante de uma “ética não prescritiva”, mas que reconhece a natureza como dotada de valor moral em si e digna de compaixão, do mesmo modo que os homens e animais.

Um caminho plausível de desenvolvimento teórico para tal dificuldade seria, considerando a “decifração do enigma do mundo” que revela a compaixão como fundamento da moral, desviar-se para o ponto de vista empírico, ou seja, recorrer às formulações de Schopenhauer sobre a *Sabedoria de Vida*³⁸, sua proposta Eudemonológica. Sob esta perspectiva, abordando as possibilidades de aprendizado no curso da vida, tendo em vista uma existência “menos infeliz”, pode-se efetivamente falar de uma “pedagogia da compaixão”. Trata-se da conquista da Sabedoria de aprender a lidar com aquilo que somos e com o mundo em que vivemos. Este seria um esforço possível pelo desenvolvimento do intelecto e pela compreensão das “consequências de nossas ações”, tal como claramente formulado na célebre passagem sobre este tema em *Sobre o Fundamento da Moral*:

³⁸ Schopenhauer trata deste tema no parágrafo 55 de *O Mundo como Vontade e como Representação*, bem como em *Aforismos para Sabedoria de Vida* – parte integrante do primeiro volume de *Parerga e Paralipomena* – e em alguns trechos de *Sobre o Fundamento da Moral*. Para uma análise mais cuidadosa desta alternativa de desenvolvimento teórico, ver CHEVITARESE, L. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de doutorado. Departamento de Filosofia. Puc-Rio, 2005.

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais conseqüente e mais completa de sua essência, por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da vida e, portanto, pelo aclaramento da cabeça, como, por exemplo, mediante a demonstração das conseqüências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, mediatamente e só no correr do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] **Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria.**³⁹

Por esta perspectiva obter-se-ia uma orientação prescritiva, embora não sob o aspecto de uma fundamentação metafísica, mas como uma orientação para minimizar o sofrimento humano e nos aproximar da “felicidade que nos é possível”. De qualquer modo, ao que tudo indica, este caminho não evitaria um “cálculo consequencialista” que considera nossos possíveis sofrimentos, bem como para toda a humanidade, se agirmos de um modo prejudicial no que se refere ao resultado de nossas ações – e no caso específico de nossa discussão: continuarmos agindo de modo a degradar o meio ambiente. A “solução eudemonológica” não pode prescindir de uma análise que leva em consideração as conseqüências de nossas ações a médio e longo prazo.

Deste modo, recorrer ao argumento eudemonológico de que a destruição ambiental geraria o sofrimento aos animais e humanos, talvez seja um caminho de desenvolvimento teórico plausível, mas ainda enfrentaria a mesma dificuldade observada na obra de Hans Jonas: a natureza surge novamente como “meio”, como mero “instrumento” do bem-estar humano – apenas com o destaque de que também haveria ênfase na minimização do sofrimento animal.

Sendo assim, nos encontramos diante de um interessante dilema: ou problematizamos a concepção de Schopenhauer de que a “planta não sofre”, enfatizando uma possível gradação no sofrimento que, embora se faça em menor grau, ainda não poderia ser descartado – tornando possível a compaixão em relação ao mundo natural; ou aceitamos que a “ética da compaixão”, em sua fundamentação metafísica, não se aplicaria ao mundo vegetal. Neste último caso, restaria apenas o caminho teórico de

³⁹ SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Martins Fontes, 1995, p. 189, meus grifos.

defender a conservação ambiental como perspectiva para minimização do sofrimento humano e animal, utilizando-se dos argumentos desenvolvidos pelo filósofo em sua Eudemonologia – o que, todavia, não pode prescindir de uma perspectiva consequencialista, recolocando a natureza como “meio” para o bem-estar de homens e animais. Enfim, este parece um interessante tema de pesquisa na obra de Schopenhauer, e que certamente precisa ser melhor desenvolvido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BRÜSEKE, F.J. “O problema do desenvolvimento sustentável”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. SP: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998.
- CAVALCANTI, C. “Breve introdução à economia da sustentabilidade”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. SP: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998.
- CHEVITARESE, L. “As Razões da Pós-modernidade”. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 2000.
- _____ “Agenda 21: Ética Ambiental Pós-moderna?”. Dissertação de Mestrado. Programa de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Instituto de Psicologia. EICOS/UFRJ, 2003.
- _____ *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de doutorado. Departamento de Filosofia. Puc-Rio, 2005.
- CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Agenda 21* – 3a. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2001.
- COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. RJ: Fundação Getúlio Vargas, 1991.
- DIEGUES, A. C. “Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas”. In: *São Paulo em perspectiva*, 6 (1-2): 22-29, janeiro/junho 1992.
- _____. *O mito moderno da natureza intocada*. SP: NUPAUB – USP, 1994.
- GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. SP: Korad-Adenauer-Stiftung. Pesquisas n° 14, 1998.
- HABERMAS, J.: “Modernidade – um projeto inacabado”. In: ARANTES, O. & ARANTES, P.: *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. SP: Brasiliense. 1992.

- JONAS, H.: *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. RJ: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- PÁDUA, J.A. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002.
- PRIEUR, M. *Droit de l'Environnement*. Paris: Précis Dalloz, 1991.
- SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____ *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Roos). Paris: Press Universitaires de France, 13^a éd., 1992.
- _____ *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005.
- _____ *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. SP: Martins Fontes, 2002.
- _____ *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Martins Fontes, 1995.
- _____ *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion Ramos. SP: Hedra, 2012. (Trechos de *Parerga e Paralipomena*).
- _____ *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.
- THOMAS, K. *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. SP: Companhia das Letras, 1988.
- VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de desenvolvimento sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *Meio ambiente, cultura e desenvolvimento*. RJ: Sette Letras: História y Vida, 2002.
- WEBER, M. *Ciência e política. Duas vocações*. SP: Cultrix, 1968.