



Íasmim Cristina Martins Da Silva

**A Natureza como essência íntima do mundo:
A questão ambiental na filosofia de Schopenhauer**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PuC-Rio.

Orientador: Prof. Edgard José Jorge Filho
Coorientadora: Prof.^a Maria Lucia Cacciola

Rio de Janeiro
Setembro de 2020



Íasmim Cristina Martins Da Silva

**A Natureza como essência íntima do mundo:
A questão ambiental na filosofia de Schopenhauer**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela comissão Examinadora abaixo:

Prof. Edgard José Jorge Filho

Orientador
Departamento de Filosofia- PUC-Rio

Profa. Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola

Coorientadora
USP

Profa. Déborah Danowski

Departamento de Filosofia- PUC-Rio

Prof. Felipe dos Santos Durante

UFAC

Prof. Leandro Pinheiro Chevitaress

UFRRJ

Prof. Eduardo Ribeiro da Fonseca

PUC-PR

Prof. Jelson Roberto de Oliveira

PUC-PR

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2020

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

lasmim Cristina Martins da Silva

Obteve grau de licenciada em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2013). cursou o Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro em (2014-2016), na área de estética, e o Doutorado em Filosofia pela PUC-Rio (2016-2020), com tese versada na área de filosofia e a questão ambiental. Integra o grupo de trabalho Schopenhauer na ANPOF. É psicanalista pela Formação Freudiana-RJ, Graduanda em Psicologia na UVA (2019). Possui artigos publicados em revistas especializadas e realizou apresentações de trabalhos em eventos na área de Filosofia.

Ficha Catalográfica

Silva, lasmim Cristina Martins da

A natureza como essência íntima do mundo: a questão ambiental na filosofia de Schopenhauer / lasmim Cristina Martins da Silva; orientador: Edgard José Jorge Filho; coorientadora: Maria Lucia Cacciola. – 2020.

145 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

Inclui referências bibliográficas

1. Filosofia – Teses. 2. Arthur Schopenhauer. 3. Estética. 4. Ética. 5. Questão ambiental. I. Jorge Filho, Edgard José. II. Cacciola, Maria Lucia. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

À Amazônia e aos mortos pela covid-19.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradecimentos também ao CNPq, pelo auxílio que permitiu dedicação a este trabalho.

Ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pela dedicação e excelente trabalho em ensino e pesquisa.

Ao professor orientador Dr. Edgard José Jorge Filho pela orientação, pelo respeito e compreensão, bem como pela liberdade que confia aos seus alunos.

À Maria Lucia Cacciola pela Coorientação iluminadora.

Aos pesquisadores que me antecederam e possibilitaram os estudos sobre Schopenhauer, sobretudo à Maria Lucia Cacciola, pela sutileza com que lida com o outro; ao Felipe Durante pela tese inspiradora, Eduardo Fonseca pelas conversas e ao Leandro Chevitarese pelo apoio e incentivo e aos outros colegas do GT Schopenhauer. Também ao Ruy e ao Gustavo, pela organização dos excelentes eventos em Fortaleza e pelo acolhimento.

Aos professores que me inspiraram ao longo da minha trajetória.

À Deborah Danowski e Edgar Lyra, pelas trocas na defesa de projeto, bem como por suas lutas diárias.

Ao Edgar Lyra e Vinicius, pelas sugestões na banca de qualificação.

Ao Dario Teixeira pela primeira oportunidade de interlocução, iniciação na pesquisa e incentivo.

Aos meus alunos, ex-alunos e analisandos, com os quais aprendo sempre.

Aos meus colegas docentes, aos psicanalistas e amigos da Formação Freudiana pelas trocas.

À minha família (Valéria, Ingrid e Helton), sobretudo ao meu pai, pela interlocução.

À Fernanda Pessoa e ao Felipe pela partilha e pelo incentivo.

Ao Leandro Chevitarese, pela partilha do sensível.

Ao Jelson, pelas obras e pela luta ambiental.

Aos meus amigos, por serem os de sempre e o que são, sobretudo à Iza Soares, Lisane Irala, Juliana Resende, Helena Passos, Marcos Pasche e Gabriel Billy.

Ao Tiago, amigo e biólogo que contribui com diálogos e referências bibliográficas sobre a questão ambiental.

À Claudia Viana, pelo apoio e pelas traduções.

Às pessoas que conheci durante meu trabalho como docente e minha trajetória na Ilha Grande (Angra dos Reis, RJ), sobretudo à Tânia Penner, Victoria Haddad, Michelle Mathias, Marcelle Figueiredo, Lucas Dana, Iza e Nelma.

Aos amigos da UFRRJ (graduação e mestrado).

Aos amigos da Filosofia e da Pesquisa da PUC RJ, principalmente à Michelle Bobsin, com quem compartilho também a percepção existencial. Também à Carlota Salgadinho e Luise Krause pelas trocas.

Aos colegas de Lumiar/RJ e ao pessoal da Casa Guida (Gui, Ida e Clarice), pelo acolhimento e por proporcionarem um agradável “retiro” de escrita da tese em um lugar lindo.

Aos colegas do Cineclube Lumiar e do Vale dos Peões, pela troca.

Aos colegas da graduação em Psicologia.

À Flávia Hasky, pela troca.

Aos companheiros do budismo, que de algum modo também inspiraram esse trabalho.

Aos que lutam pela educação e pela questão ambiental, bem como aos que lutam para tornar possível a existência das minorias.

Às mulheres com quem venho caminhado e trocando.

Às artistas com as quais tenho trabalhado e ressignificado a vida: Talitha Rossi, Priscila Jammal, Nicole Franzoi, entre outras.

Aos animais e as plantas, por nos ensinarem tanto.

Ao colega (professor e artista) Mauro Fainguelernt, por trazer à luz as obras de Frans Krajcberg.

Resumo

Martins da Silva, Iasmim Cristina; Jorge Filho, Edgard José. Cacciola, Maria Lucia. **A natureza como essência íntima do mundo: A questão ambiental na filosofia de Schopenhauer**. Rio de Janeiro, 2020. 145 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa tem como objetivo apresentar uma possível contribuição da filosofia de Schopenhauer para os debates acerca da questão da ambiental. Com base na metafísica imanente do filósofo, de acordo com a qual todos os seres são essencialmente vontade, possuindo, por essa razão, algo em comum entre si e compartilhando da mesma essência volitiva e sofredora, pretendemos apresentar a possibilidade de ler/identificar nessa metafísica a proposta de uma “ética ambiental”, visando até mesmo à conservação da natureza, tanto pela via ética quanto pela via estética, as quais possuem, conforme explicitaremos adiante, pontos em comum. Levantamos tal hipótese devido à noção schopenhaueriana de que tudo quanto existe faz parte da mesma essência e, por isso, deve ser visto como fim, não como meio. Dessa forma, evitar o sofrimento do homem, mas também dos outros viventes deve ser motivo para minha ação moral. Seguindo também a argumentação da via estética de que a natureza apraz por si mesma, devendo o homem interferir nela o mínimo possível, pensamos que, ainda que seja um tanto utópico esperar que o homem enquanto ser egoístico acredite na dignidade da natureza, e, não obstante os argumentos de Schopenhauer conterem elementos místico-românticos, a metafísica do filósofo pode sim contribuir para o debate ambiental, sobretudo acerca da conservação da natureza. Além disso, pensamos que as vias ética e estética estejam entrelaçadas, pois ambas pressupõem a supressão do querer interessado e egoísta, encontrando-se no que concerne ao desinteresse e ao *des-uso* da natureza. O momento estético de contemplação do belo e do sublime é um momento ético, de suspensão do egoísmo interessado. O que ambos têm em comum é o fato de serem momentos de suspensão da individualidade, portanto, da vontade. Ademais, acreditamos que

além das vias ética e estética, podemos levar em consideração também a eudemonologia de Schopenhauer, como argumento a favor da conservação ambiental ou contra a degradação ambiental, mas pela via da racionalidade, como sabedoria de vida, não mais como experiência de desinteresse.

Palavras-chave

Arthur Schopenhauer; Estética; Ética; Questão Ambiental.

Abstract

Martins da Silva, Iasmim Cristina; Jorge Filho, Edgard José (Advisor). Cacciola, Maria Lucia (Co-Supervisor). **Nature as the Word's Intimate Essence: Na Environmental Issue in Schopenhauer's Philosophy**. Rio de Janeiro, 2020. 145 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research was conducted to present a possible contribution to the Philosophy of Schopenhauer concerning the environmental issue debate. Based on the philosopher's immanent metaphysics, according to which all beings are essentially Will, thus exhibiting something common among themselves and sharing the same volitive and suffering essence, we intend to present the possibility of reading/identifying in his metaphysics a proposal for an environmental ethics, even aiming at nature conservation, from the perspective of ethics as well as aesthetics, and the connection between them, elaborated in this dissertation. This hypothesis is proposed in connection to Schopenhauer's notion that everything that exists participates on the same essence, and thus must be viewed as ends and not as means. This way, the imperative for moral action should be to avoid suffering, to humans as well as to other living beings. Taking into account the aesthetic argument that Nature enjoys itself and consequently humans ought to interfere as little as possible, we argue that even though it might seem utopian to expect that egotistically prone humans believe in the dignity of Nature, and notwithstanding that Schopenhauer's arguments hold romantic mystic-romantic elements, his metaphysics is inherently able to promote the environmental debate, specially concerning Nature Conservation. Furthermore, we think the aesthetic and ethical arguments are intertwined, since both presuppose the suppression of the purposeful and egotistical Will, finding a common ground on the disinterested attitude towards Nature. The aesthetic moment of contemplation of the Beautiful and the Sublime is also an ethical moment, of suppression of the purposeful egotism. What to them is that both are moments of suppression of the individuality, and consequently of the

Will. Furthermore, we believe that besides the ethical and aesthetical arguments, we can consider also Schopenhauer's eudemology as an additional argument favoring environmental conservation or against environmental degradation, this time from the perspective of rationality, as wisdom of life and not as experience of disinterest.

Keywords

Arthur Schopenhauer; Aesthetic; Ethic; Environmental issue

Sumário

1 Introdução	15
2 Capítulo: Fundamentação da Metafísica e da Ética de Schopenhauer, apresentação do problema	25
2.1 A Fundamentação da Metafísica de Schopenhauer	25
2.2 O Fundamento da Moral na Filosofia kantiana	28
2.3 Crítica da Moral kantiana	32
2.4 Sobre a Liberdade da vontade	36
2.5 Egoísmo e Injustiça	39
2.6 Justiça	42
2.7 Compaixão (o fundamento da moral)	44
2.8 Ascese	48
3 Capítulo: Vontade como organismo- Ética com relação aos animais e sua possibilidade de ampliação aos ecossistemas	50
3.1 Vontade de viver na espécie humana	50
3.2 Vontade na natureza	54
3.3 Ética para com os animais e outros viventes	64
4 Capítulo: Via Estética: O valor intrínseco da natureza	73
4.1 A Contemplação Estética	73
4.2 O modo de conhecimento estético	74
4.3 A Contemplação Estética da Natureza	81
4.4 A Preservação ambiental pelo valor intrínseco da Natureza	84
4.5 Aproximações entre a Filosofia de Schopenhauer e a Ecologia Profunda	89
4.6 O trabalho do artista/ambientalista Frans Krajcberg	93
5 Capítulo: Eudemonologia: O cuidado da natureza como melhor forma de viver	102

5.1 A atualidade de Schopenhauer	102
5.2 A Sabedoria de vida	106
5.3 O cuidado da natureza como resultado da sabedoria de vida	109
6 Considerações Finais: O problema ambiental a partir da perspectiva Schopenhauriana	128
7 Referências Bibliográficas	132

Lista de Abrevituras e Siglas

Obras de Schopenhauer

ASV: Aphorismen zur Lebensweisheit. (Aforismos para a Sabedoria de Vida).

E: Die beiden Grundprobleme der Ethik (Os dois problemas fundamentais da Ética).

HN, Metafísica dos Costumes: Metaphysik der Sitten (Preleções de Berlim sobre a Ética).

MB: Metafísica do Belo: Metaphisik des Schönen.

MVR: Die Welt als Wille und Vorstellung- Erster Band (O Mundo como Vontade e Representação).

MVR II: Die Welt als Wille und Vorstellung – Zweiter Band (O Mundo como Vontade e Representação – Segundo Tomo [Complementos]).

PP: Parerga und Paralipomena (Parerga e Paralipomena).

QR: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente).

SFM: Preisschrift über die Grundlage der Moral (Sobre o Fundamento da Moral).

SLV: Preisschrift über die Freiheit des Willens (Sobre a Liberdade da Vontade).

SVN: Über den Willen in der Natur (Sobre a Vontade na Natureza).

Obras de Kant:

FMC: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes).

As Referências bibliográficas completas encontram-se ao final do texto.

"A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para se proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar".
(Davi Kopenawa)

"Toda obra procede de uma boa ideia que conduz ao prazer da concepção; entretanto, o nascimento, a realização, não está isento de dor, pelo menos no meu caso; pois encontro-me então diante de mim mesmo, como um juiz inexorável diante de um prisioneiro estendido sobre o potro, que ele força a responder até que não haja mais nada a perguntar (...) É a coragem de ir até o fim dos problemas que faz o filósofo. Ele dever ser como o Édipo de Sófocles, que, procurando elucidar o seu terrível destino, obstina-se infatigavelmente em sua investigação, mesmo quando pressagia que a resposta só lhe reserva horror e espanto". (Arthur Schopenhauer)

Introdução

A crise ambiental e civilizacional tem se tornado cada vez mais evidente, embora alguns ainda tentem negá-la, sabe-se lá com que interesses. Mas tal crise tem despertado a percepção popular e acadêmica. Debates acerca da questão ambiental tem crescido até mesmo nas ditas ciências humanas, nas quais poderíamos incluir a Filosofia. No entanto, podemos considerar que o tema deveria ser ainda mais debatido e poderíamos buscar muito mais alternativas para lidar com ele, tendo em vista que não podemos mais voltar atrás e desfazer todos os impactos causados pelas ações da humanidade no planeta. O que poderíamos fazer daqui em diante?! Essa é uma das principais questões que vem sendo suscitadas atualmente.

A PUC-Rio possui uma linha de pesquisa dedicada à filosofia e à questão ambiental, o que tornou possível o desenvolvimento dessa pesquisa. No entanto, no âmbito da filosofia acadêmica, encontramos resistência ainda hoje em debater e considerar relevante tal problemática. O que não causa espanto, já que, ao longo da história, muitos intelectuais compactuaram com diversas formas de barbárie e alienação.

A crise das mudanças climáticas¹ é um dos principais problemas que a civilização atual e a futura têm de enfrentar. Mas o que temos visto mundialmente e, particularmente no Brasil, é o descaso e o retrocesso, sobretudo político, que tem contribuído cada vez mais para agravar tal crise. Em *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Déborah Danowski e Viveiros de Castro nos lembram que, mesmo o acordo de Paris (COP21), embora tenha conseguido aprovação unânime dos diversos países membros para limitar o aumento da temperatura global a 2° C, não faz menção alguma aos combustíveis fósseis, entre

¹ Cf. SKEPTICAL SCIENCE [Internet]. *Is there a scientific consensus on global warming?* Disponível em: <http://www.skepticalscience.com/global-warming-scientific-consensus-advanced.htm> Cf. tbm: UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE [internet]. Kyoto Protocol. Disponível em: http://unfccc.int/kyoto_protocol/items/2830.php. University of California - Los Angeles. Last Time Carbon Dioxide Levels Were This High: 15 Million Years Ago, Scientists Report. In: ScienceDaily, 9 Oct. 2009. Disponível em: <http://www.sciencedaily.com/releases/2009/10/091008152242.htm>.

outros problemas a serem apontados. Além do fato do negacionista Donald Trump ter sido eleito para a presidência dos EUA² e agora o atual presidente do Brasil.

O físico Alexandre Araújo Costa, escritor do blog *O que você faria se soubesse o que eu sei*, esclarece vários pontos da crise ecológica atual, sobretudo seus contextos políticos, sociais e econômicos no Brasil. Segundo o autor, os negacionistas, tal como o atual ministro do meio ambiente no Brasil, costumam argumentar que não existe aquecimento global, pois está frio em determinado lugar, por exemplo. De acordo com o físico, isso acontece devido a confusão entre tempo e clima³

É como se extremos de calor estivessem sendo indevidamente usados para confirmar o aquecimento global, enquanto eventos frios estariam sendo ignorados. Isso faria sentido se a ocorrência de extremos de calor e frio fosse equivalente, como seria de se esperar num clima em equilíbrio. Acontece que todas as estatísticas demonstram que a frequência de extremos de calor é, hoje, bem maior do que a frequência de baixas temperaturas. Cinco vezes para ser mais preciso. É o que demonstra o artigo de Coumou et al., de 2013, na revista científica *Climatic Change*. Aliás, como mostra a figura do artigo (que reproduzimos aqui), a partir dos anos 1980, a quebra de recordes de alta temperatura passou a ser mais de duas vezes mais frequente que a quebra de recordes de baixa. Hoje em dia, a proporção é de 5 para 1, podendo chegar a 10 para 1 até mesmo antes de 2030. Mesmo que isoladamente nenhum evento de tempo seja necessariamente representativo, há, portanto, uma óbvia assimetria aqui. Usar uma onda de calor extremo de maneira ilustrativa para a tendência observada de aumento da frequência desse fenômeno é legítimo, especialmente se for feita a ressalva sobre a estatística de eventos. Já usar um episódio de frio cuja frequência é cada vez menor para tentar "refutar" o aquecimento global aí sim, é uma manipulação flagrante. Trata-se de querer vender como regra aquilo que é, cada vez mais, exceção.⁴

Além disso, sabe-se que para evitar tais falácias, entre outras coisas, atualmente utilizamos o termo crise das mudanças climáticas, no lugar de aquecimento global. Enfim, não cabe aqui nessa pesquisa abordar toda a crise

² DANOWSKI, D./ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, p. 12.

³ Cf. COSTA, A. A. *O Obscurantismo Negacionista no Itamaraty - Parte I - Ernesto e os Extremos*. (<http://oquevocefariasesoubesse.blogspot.com.br>).

⁴ Idem.

ambiental que estamos enfrentando, nem dar conta de todos os debates acerca dela, mas gostaríamos de pontuar algumas coisas.

Podemos apontar diversos impactos ambientais, alguns dos quais são: a poluição da água devido ao uso de fertilizantes químicos e poluentes orgânicos, como esgoto doméstico, por exemplo. Que provocam a eutrofização, processo de formação de microrganismos decompositores, que esgotam o O₂ dissolvido na água, levando a morte de peixes e outros animais. Também temos o excesso de resíduos que não são biodegradáveis, como metais e inseticidas, que se acumulam nos seres vivos e cadeias alimentares. Além disso, há uma intensificação do efeito estufa, causado principalmente pelas emissões de CO₂, metano e óxido nitroso, gerados pela queima de combustíveis fósseis, que acarreta mudanças climáticas graves, colaborando para o avanço da crise das mudanças climáticas. Fora o uso de clorofluorcarbonos, que leva à destruição de moléculas de ozônio da camada de ozônio, reduzindo sua ação protetora contra a radiação ultravioleta. Apesar de a inversão térmica não ser provocada pelo ser humano, ela tem como um dos efeitos a retenção de poluentes atmosféricos. Por sua vez, a emissão de óxidos de enxofre e nitrogênio leva à formação da chuva ácida, que pode afetar o pH de corpos de água e do solo⁵. Temos o risco também de uma poluição radioativa, extremamente perigosa, como já vimos, ocasionada por acidentes nucleares. E, podemos mencionar ainda, as alterações que o solo pode sofrer com o desmatamento, que pode acarretar aumento da erosão, e a contaminação do substrato, com a deposição de lixo (que, ao se decompor), gera resíduos que o contaminam⁶. E, por fim, vamos mencionar a poluição biológica, quando se introduz uma espécie exótica, que pode competir ou preda espécies nativas, como ocorreu com a introdução do Coral-sol⁷ na Bahia de Ilha Grande (Angra dos Reis, RJ), onde

⁵ Para Reduzir impacto dos gases de efeito estufa Cf. IPCC, 2014. Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Edenhofer, O., R. Pichs-Madruga, Y. Sokona, E. Farahani, S. Kadner, K. Seyboth, A. Adler, I. Baum, S. Brunner, P. Eickemeier, B. Kriemann, J. Savolainen, S. Schlömer, C. von Stechow, T. Zwickel and J.C. Minx (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.

⁶ Para reduzir efeitos produzidos pelo lixo Cf. Russo, M.A.T. Tratamento de resíduos sólidos. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2003. Disponível em: <http://homepage.ufp.pt/madinis/RSol/Web/TARS.pdf>.

⁷ Sobre espécies invasoras: Cf. *A invasão dos micos*. 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/revista-amanha/a-invasao-dos-micos-8395097>
Oigman-Pszczol, S.; Creed, J.; Fleury, B.; Checoli Mantelatto, M.C.; Capel, K.C.C.; Meireles, C.;

trabalhei. Também ocorre quando se exploram os recursos biológicos pelo desmatamento, pela pesca ou pela caça.

Podemos partir de uma reflexão dos nossos impactos enquanto indivíduos e até tentar rever os nossos hábitos, sobretudo os de consumo. Mas não podemos deixar de mencionar o impacto das grandes indústrias e corporações. Para citar só alguns, mais próximos. Em 5 de novembro de 2015, ocorreu um dos piores crimes ambientais da mineração brasileira no município de Mariana, em Minas Gerais, após o rompimento de uma das barragens da mineradora Samarco, que é controlada pelas empresas Vale e BHP Billiton. O rompimento da barragem provocou uma enxurrada de lama (lixo tóxico) que devastou o distrito de Bento Rodrigues, deixando um rastro de destruição à medida que avançou pelo rio Doce. Várias pessoas perderam a vida, muitas ficaram desabrigadas, fora o dano ambiental incalculável e irreversível. No crime ambiental de Mariana, foram liberados milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração, formados, principalmente, por óxido de ferro, outros metais e lama⁸. Como já antevia Drummond, em seu poema⁹:

Lira Itabirana

O Rio? É doce.
A Vale? Amarga.
Ai, antes fosse
Mais leve a carga.

Entre estatais
E multinacionais,
Quantos ais!

A dívida interna.
A dívida externa
A dívida eterna.

Cabral, D.; Masi, B.; Junqueira, A. 2017. *O controle da invasão do coral-sol no Brasil não é uma causa perdida*. Ciência e Cultura 69(1): 56-59. Bergallo, A.C.; Rocha, H.B.; Rocha, C.F.D. 2016. *Invasion by *Artocarpus heterophyllus* (Moraceae) in an island in the Atlantic Forest Biome, Brazil: distribution at the landscape level, density and need for control*. Journal of Coastal Conservation 20: 1-8.

⁸ Cf. SANTOS, Vanessa Sardinha dos. *Acidente em Mariana (MG) e seus impactos ambientais*. Mundo Educação. Disponível em: <<http://mundoeducacao.bol.uol.com.br/biologia/acidente-mariana-mg-seus-impactos-ambientais>>.

⁹ Poema nunca publicado em livro. Publicado em 1984, no jornal *Cometa Itabirano*.

Quantas toneladas exportamos
De ferro?
Quantas lágrimas disfarçamos
Sem berro?

Depois tivemos o caso de Brumadinho (2019), entre outras barragens anteriores, que já haviam rompido, tais como as de Itabiro, Mirafé etc. Ainda no Brasil, indústrias que se instalaram próximo à baía de Sepetiba (Zona Oeste), no Rio de Janeiro, armazenam seus dejetos contendo metais pesados em reservatórios próximos ao mar. Nas inundações do verão de 1996¹⁰, algumas dessas represas transbordaram e contaminaram as águas da baía com zinco e cádmio. Testes de toxicidade comprovaram que o nível desses metais já se encontrava em espécies como os mexilhões, com taxas muito acima do permitido. O que causa danos e morte em animais e seres humanos, inclusive em pessoas que se alimentavam da pesca. Temos também o “misterioso” vazamento de óleo nas praias do Nordeste (2019), entre outros. Bom, afora essas constatações, sabemos que o Brasil é um dos países que mais matam ambientalistas, bem como temos presenciado cada vez mais a perseguição e morte dos povos e de lideranças indígenas. De acordo com Lévi-Strauss:

(...) Antes mesmo da chegada dos brancos, a mitologia ameríndia dispunha de esquemas ideológicos nos quais o lugar dos invasores parecia estar reservado: dois pedaços de humanidade, oriundos da mesma criação, se juntavam, para o bem ou para o mal. Essa solidariedade de origem se transforma, de modo comovente, em solidariedade de destino, na boca das vítimas mais recentes da conquista, cujo extermínio prossegue, neste exato momento, diante de nós¹¹.

Sem dúvida o extermínio dos povos indígenas é uma ferida rota na nossa história. No que diz respeito aos crimes e catástrofes ambientais mais famosos atualmente, podemos citar a Bomba de Hiroshima e Nagasaki, explosão de Chernobyl, Césio 137, o desastre na baía de Minamata (Japão), no qual as pessoas foram envenenadas pelo mercúrio, o vazamento de óleo na Baía de Guanabara, e

¹⁰ Sobre poluição e degradação ambiental: Cf. Molisani, M.M.; Marins, R.V.; Machado, W.; Paraquetti, H.H.M.; Bidone, E.D.; Lacerda, E.D. 2004. *Environmental changes in Sepetiba Bay, SE Brazil*. *Regional Environmental Change* 4: 17 27. Fujiki, M.; Tajima, S. 1992. *The Pollution of Minamata Bay by Mercury*. *Water Science Technology*.

¹¹ LÉVI-STRAUSS, C. In: *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*, 2015.

os rompimentos das barragens que já foram citadas. Diante do impacto das ações humanas no planeta, sobretudo crimes ambientais causados por grandes empresas e a devastação ambiental fomentada por setores tais como o agronegócio, nos perguntamos se ainda é possível reduzir os impactos ou viver de forma mais sustentável. Porém, a própria noção de sustentabilidade já é por si só utilitarista. Nós, sobretudo nos grandes centros, já entramos em uma dinâmica de vida, que é insustentável, pelas pegadas carbono que deixamos, produção de lixo etc. Em uma escala planetária, considerando-se a quantidade de seres humanos existentes e dinâmica de consumo moderna, não temos como viver de maneira sustentável. Ailton Krenak, autor de *Ideias para adiar o fim do mundo* e *O amanhã não está à venda*, em entrevista para o jornal *Correio*¹², afirma que o mito da sustentabilidade como uma narrativa que foi criada pelas corporações para continuar conquistando consumidores com a ideia de que aquilo que você está consumindo é produzido de uma maneira sustentável, é uma mentira¹³. Segundo o autor, “nós somos uma população estimada em oito bilhões de pessoas. Para dar comida e acessar a todos esses bens que o mercado proporciona é impossível ter sustentabilidade. Para todo mundo consumir tudo, nós vamos devorar o planeta numa escala que já é medida”¹⁴. Por isso, a própria ideia de vida sustentável já seria uma vaidade pessoal, tendo em vista que não é viável concretamente, cotidianamente. Então, que caminhos nos restam para adiar o fim do mundo? Talvez possamos pensar tudo isso como uma provocação, que nos faça ao menos refletir, ao invés de nos desolarmos e continuarmos acomodados em uma perspectiva pessimista/quietista.

As discussões acadêmicas, filosóficas atuais tem se dado principalmente em torno do debate acerca da hipótese Gaia e da noção de Antropoceno. O período da história humana no qual ocorreu a fundação das cidades, os primórdios da agricultura, entre outras coisas, iniciou-se há cerca de dez mil anos, quando o planeta passava da era do gelo (Pleistoceno), para o período calorífero Holoceno. O Holoceno é o período em que supostamente estamos vivendo, mas a ideia de uma mudança climática antropogênica levantou a questão do seu fim. Isto é, agora

¹² Disponível em: (<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/vida-sustentavel-e- vaidade-pessoal-diz-ailton-krenak/>).

¹³ Idem

¹⁴ Ibidem.

que os humanos são entendidos como agentes geológicos, alguns cientistas propuseram que reconhecamos o início de uma nova era geológica, já que nós humanos agimos como principal determinante do planeta, devido a nossa superpopulação, queima de combustíveis fósseis e atividades afins. O nome dado a esta era geológica é justamente Antropoceno. A proposta foi apresentada pelo cientista Crutzen e seu colaborador Stoermer, pois considerando os impactos das atividades humanas na terra, na atmosfera e em todas as escalas, parecia a eles mais apropriado o uso do termo “antropoceno”¹⁵.

Além de geólogos, biólogos e outros cientistas, os filósofos e historiadores também tem tentado compreender o momento em que estamos vivendo, no sentido de apontarem possíveis saídas para a crise ambiental em que nos encontramos e tentando ampliar o conceito de Antropoceno. Reconhece-se que o que marca, de fato, o Antropoceno é a ideia do *antropos* como sendo o agente mais importante da mudança geofísica da Terra. Um agenciamento que passa pela mudança do curso de rios, pela ação humana na produção e distribuição do ciclo de nitrogênio, pelo desmatamento que se tornou a principal causa da erosão, pela constante alteração do ciclo de carbono responsável pelo desaparecimento de espécies, enfim, aspectos do agenciamento humano que caracterizam estas mudanças¹⁶.

Se outrora Hans Jonas¹⁷ tentou pensar a diminuição dos impactos causados por nós a partir de uma eurística do medo, agora Bruno Latour e o historiador Chakrabarty, bem como outros pensadores, vão tentar nos apontar outras soluções, sobretudo para a crise das mudanças climáticas. Não se trata de uma espécie de reconciliação entre natureza e sociedade, de uma síntese entre dois opostos, ou uma unificação a partir de pólos de oposição, pois a ideia de reconciliação dependeria de uma aceitação prévia desse grande divisor característico da modernidade. Nem a natureza, nem o ser humano permanecem intactos em se tratando de Antropoceno, e muito menos, reconciliados. Para

¹⁵ Cf. CRUTZEN; STOERMER. *Have we entered the "Anthropocene"?* 31 out. 2010.: <http://www.igbp.net/news/opinion/opinion/haveweenteredtheanthropocene.5.d8b>. Cf. também. LOVELOCK, J. *Gaia: A new look at life on Earth*, 2000.

¹⁶ Cf. LATOUR, B. *L'Anthropocène et la destruction de l'image du Globe*.

¹⁷ Cf. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*.

Chakrabarty (2009)¹⁸, por exemplo, é necessário o reconhecimento de uma outra história, mais ampla, capaz de nos fazer entender o porquê dessa questão, uma vez que a história da globalização e do capitalismo são limitadas para dar conta desse problema. Embora tenhamos citado pensadores contemporâneos, não seria possível refletir sobre os problemas ambientais a partir dos postulados de um filósofo Moderno, cuja filosofia não contenha em si a distinção homem/natureza?

O novo cenário civilizacional atravessado por uma pandemia (mundial) de Covid-19 tem nos feito repensar as condições de possibilidade da nossa própria existência no planeta. Um vírus que, a princípio parecia simples, tem feito milhares de vítimas no mundo inteiro. Alguns hábitos como a alimentação animal e as péssimas condições de matadouros (na China), por exemplo, são uma das motivações para a contaminação humana pelo novo corona vírus, entre outros tipos de corona. No entanto, quase que ironicamente, em diversos países os animais selvagens reapreceram, inclusive em cidades mais urbanas, além de estar havendo diminuição da poluição por gases de efeito estufa, bem como despoluição de alguns rios e oceanos. Diante desses cenários, poderíamos nos perguntar sobre a possibilidade de uma ética ambiental que permita tanto a continuidade da espécie humana (gerações futuras), bem como das outras formas de vida no planeta.

(...)Vivemos hoje essa experiência de isolamento social, como está sendo definido o confinamento, em que todas as pessoas tem de se recolher. Se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados da ruptura ou da extinção do sentido da nossa vida, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar nossa demanda (KRENAK, 2020, p. 5).

É possível uma ética ambiental a partir da filosofia de Schopenhauer?

Os debates acerca da crise ambiental nem sempre ocasionam os resultados esperados ou a reflexão necessária para promover uma verdadeira mudança na relação do homem com o ambiente e no modo como este o compreende, de maneira que o mero debate não poderia nos conduzir a tal reflexão, muito menos a mudança dos hábitos e costumes, tão consolidados ao longo da história, que passam despercebidos por muitos, a ponto de serem tomados como “normais” e

¹⁸ Cf. CHAKRABARTY, D. *The Climate of History: The Four Theses*.

inquestionáveis. Destarte, nos parece imprescindível manter o debate, mas a partir de um sistema filosófico¹⁹, que torne possível, por sua fundamentação teórica, uma reflexão sobre a questão ambiental que ofereça uma alternativa diferenciada para o enfrentamento do atual momento civilizacional²⁰. Por esse motivo, seria interessante recorrer à filosofia de Arthur Schopenhauer que apresenta, de algum modo, uma valiosa reflexão sobre a natureza, entendendo por “natureza” o conjunto dos homens, animais, plantas, enfim, tudo o quanto existe e compartilha da mesma essência, de tal sorte que poderíamos pensar ou repensar a questão ambiental tomando como ponto de partida os postulados deste filósofo, para melhor compreender os debates atuais. Especialmente em relação à discussão ética em torno do tema da conservação ambiental, partindo da concepção de natureza presente em Schopenhauer, seria possível deslocar-se para além dos discursos egoísticos que marcam a cultura ocidental, bem como do antropocentrismo moderno de inspiração cartesiana²¹.

O filósofo vai fazer uma descrição profunda sobre a manifestação da Vontade na natureza, o que vai servir de base para toda a fundamentação da sua ética da compaixão. Compaixão esta que não se limitará a ter consideração moral apenas pelos seres humanos, mas por tudo o quanto existe e participa da Vontade. Isto confere à filosofia de Schopenhauer uma coesão sem igual. Todo o seu sistema está atravessado pelo princípio de sua metafísica, princípio este que não está para além desse mundo, mas arraigado nele e infiltrado até as últimas raízes,

¹⁹ Não pretendemos aqui argumentar que seria preciso refundar a filosofia na própria filosofia. Mas estamos propondo a atualização do pensamento de um filósofo “clássico”, tal como Schopenhauer. Para pensar questões contemporâneas a partir de sua obra.

²⁰ Pelo menos desde a década de 70 do século passado, inúmeras análises têm configurado um cenário alarmante para a contemporaneidade. A questão ambiental tem se consolidado como importante desafio, não somente para o enfrentamento de problemas sócio-econômicos cada vez mais urgentes, como também para a própria sobrevivência da vida no planeta – o que não pode prescindir de uma reflexão ética (Cf., p. ex. JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*). Diante da crise do paradigma de desenvolvimento da modernidade, surge a necessidade de repensar os rumos do “progresso” e do crescimento econômico, agora necessariamente articulados a questões sociais e ambientais (Cf. p. ex. MORIN, Edgar & KERN, Anne- Brigitte: *Terra Pátria*).

²¹ Segundo Gutberlet, “o modelo de Desenvolvimento predominante tem como inspiração filosófica o pensamento cartesiano, que estruturou a ciência moderna como paradigma da racionalidade e da objetividade analítica (...), este modelo clássico tem como fundamentos a crença no conhecimento técnico-científico e o domínio da natureza, grande provedora material do crescimento econômico”. GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. p. 6.

conectando todos os elementos. Por conseguinte, não é possível falar de uma estética ou de uma ética, que não tenham um fundamento metafísico dado já nesse mundo. Em sua Epifilosofia, ele descreverá como seu sistema teórico é totalmente imanente e não pretende nenhuma sensibilização, descrição externa às coisas mesmas. Além disso, Schopenhauer é um autor fundamental, que se apresenta como crítico do racionalismo moderno, dos dualismos e da ideia de progresso (que contribuíram para a degradação ambiental).

Desse modo, o objetivo do nosso trabalho é apresentar uma possível contribuição da filosofia de Schopenhauer para os debates acerca da questão ambiental. em torno do tema da conservação ambiental, pois talvez possamos encontrar na filosofia de Schopenhauer uma concepção de natureza que proporcione uma reflexão para além dos discursos egoístas em torno do tema da sustentabilidade. Ainda, argumentos que talvez seja possível pensar em uma ética ambiental a partir dos postulados da filosofia de Schopenhauer e para além deles.

Além disso, partiremos de uma leitura heterodoxa (à esquerda) da filosofia de Schopenhauer, tal como proposta pelo professor Ludger Lütkehaus e por Max Horkheimer, segundo as quais o pessimismo do autor não será tomado como um quietismo, mas como inconformismo que pode nos levar a agir para mudar a realidade a nossa volta. Tema que será abordado mais profundamente no capítulo 5. Com base nesses pontos de vista discorreremos também sobre a atualidade do pensamento schopenhaueriano e suas contribuições para pensar a questão ambiental.

Dito isso, a presente tese está dividida em Introdução 1; capítulo (2): Fundamentação da Metafísica e da Ética de Schopenhauer, apresentação do problema; capítulo (3): Vontade como organismo- Ética com relação aos animais e sua possibilidade de ampliação aos ecossistemas; capítulo (4): Via Estética: o valor intrínseco da natureza; capítulo (5): Eudemonologia: O cuidado da natureza como melhor forma de viver.

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA E DA ÉTICA DE SCHOPENHAUER, APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA.

*Finalmente, escrevo
porque tenho medo de
escrever, mas tenho um
medo maior de não
escrever.*

Gloria Anzaldúa

2.1

A Fundamentação da Metafísica de Schopenhauer

A obra de Schopenhauer pretendia comunicar um pensamento único (*ein einziger Gedanke*). O filósofo entendia que um sistema de pensamentos sempre deve possuir uma coesão arquitetônica (MVR I, prefácio à primeira edição, p. 19). Desse modo, em sua obra há uma conexão entre o todo e as partes, constituindo assim uma unidade dotada de sentido. Tanto as partes expressam de algum modo o todo, quanto só podem ser compreendidas, se obtivermos a noção desse todo.

Para Schopenhauer, a tarefa da filosofia é decifrar (*entziffern*) o enigma do mundo e apresentá-lo conceitualmente. De acordo com ele, Kant foi um dos maiores filósofos do ocidente (MB, cap.2, p. 31), sendo assim, a partir do idealismo transcendental de Kant, Schopenhauer compreende o mundo a partir de duas perspectivas diferentes, analisando o mundo a partir da visão que tem por base o princípio de razão (tempo, espaço e causalidade) e a outra maneira através da qual podemos experienciar o mundo, isto é, independente do princípio de razão.

O solitário de Frankfurt mantém a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si; uma das faces do mundo é a representação (*Vorstellung*), (fenômenos em Kant) e a outra face seria a Vontade (*Wille*)²², essência íntima do mundo (a coisa-em-si em Kant). Portanto, um lado do mundo é tomado como representação

²² Uso aqui “Vontade” com inicial maiúscula para me referir à coisa-em-si e “vontade” com inicial minúscula para me referir a vontade como sinônimo de desejo, assim como o fez Jair Barboza, tradutor da MVR, entre outras obras de Schopenhauer.

e o outro como Vontade, como se fossem duas faces da mesma moeda. No entanto, essas duas faces da moeda podem ser conhecidas e experienciadas a partir de dois pontos de vista diferentes, a saber: a representação submetida ao princípio de razão suficiente²³, a partir da qual se estabelecem as condições de possibilidade do conhecimento do mundo fenomênico (Livro I). E o mundo como Vontade, onde se encontra a metafísica da natureza de Schopenhauer (Livro II). Se olharmos para o mundo através de outra perspectiva, apartada do princípio de razão, então teremos a representação sob o segundo ponto de vista, ou seja, a Ideia platônica, que Schopenhauer designa como objetividade²⁴ adequada da Vontade, portanto é objeto da contemplação estética e da arte (Livro III). Depois o mundo é retomado como Vontade, a partir do segundo ponto de vista, no qual Schopenhauer fundamenta sua ética da compaixão (Livro IV). Portanto, o mundo é compreendido pelo filósofo em questão como Vontade e representação, sob o crivo de dois pontos de vista diferentes (CACCIOLA, 1994, p. 34).

Apesar de Schopenhauer elogiar Kant, ele o censura por ter se enganado na definição de metafísica. Segundo Jair Barboza (BARBOZA, p. 100-101):

O equívoco de Kant em relação à metafísica, segundo o autor, encontra-se na *petitio principii* identificável na formulação lapidar do § I dos *Prolegomena*: “A fonte da metafísica de modo algum pode ser empírica. Seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser retirados da experiência, nem da interna nem da externa”. No entanto, como fundamento dessa afirmação cardeal, “nada é mencionado senão o argumento etimológico da palavra metafísica” (BARBOZA, 2005, p. 100-101).

A metafísica de Schopenhauer pretende propor um fundamento metafísico para o mundo, que não esteja pautado na mera definição etimológica da palavra “metafísica”, erro que Kant teria cometido, segundo o autor. Através de sua metafísica imanente, Schopenhauer admite a existência do *a priori* no que diz

²³ Cf. SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1991. As quatro figuras do princípio de razão suficiente são: 1) princípio de razão do devir, que rege as representações empíricas, as intuições; 2) princípio de razão do conhecer, que rege as representações abstratas, os conceitos da razão; 3) princípio de razão do ser, que rege as representações a partir das formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo; e 4) princípio de razão do agir, que rege as ações a partir de motivos.

²⁴ Neologismo criado por Schopenhauer. A ideia já objeto, porém não entrou na forma mais ordinária do fenômeno, isto é, não está submetida aos preceitos do princípio de razão.

respeito às condições de possibilidade do conhecimento do mundo fenomênico, mas a inovação da filosofia schopenhaueriana está no fato de que ela invoca a experiência externa e interna como fontes principais do conhecimento. O elemento novo na metafísica de Schopenhauer, está em conjugar certo apriorismo com certo fisiologismo, no qual nem todo conhecimento depende do intelecto, apenas aquele submetido ao princípio de razão. O filósofo insere a experiência do corpo como algo de extrema importância, tendo em vista que ela é a condição para o conhecimento da essência do mundo.

De acordo com Schopenhauer “o mundo é a minha representação. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata” (MVR, §1, p. 43). Para haver conhecimento é necessário que haja as duas partes essenciais da representação, sujeito e objeto. Um só existe na sua relação com o outro, sendo assim, Schopenhauer descarta a possibilidade dogmática da existência de um objeto em si, sem o sujeito que o conheça e de um sujeito em si, sem um objeto de conhecimento que de certa forma também o constitui como sujeito. Segundo o filósofo de Frankfurt, “O conteúdo do princípio de razão é a forma essencial do objeto e precede a ele como tal, ou seja, é a maneira universal de todo ser-objeto. Mas, desse modo, o objeto pressupõe em toda parte o sujeito como seu correlato necessário” (MVR §5, p. 56).

Schopenhauer concebe uma teoria do conhecimento que parte da representação como fato primeiro da consciência. No entanto, o mundo como representação tem uma existência apenas relativa, desse modo, onde estaria a essência íntima do mundo, independente do princípio de razão? (MVR§ 17, p. 155).

O mundo objetivo como representação não é o único, mas apenas um lado do mundo, por assim dizer o lado exterior: o mundo ainda possui um outro lado completamente diferente, a sua essência mais íntima, o seu núcleo, justamente a coisa-em-si. Este lado nós o consideramos no livro seguinte, nomeando-o conforme a mais imediata de suas objetivações, Vontade (MVR, §7, p. 76).

A Vontade como coisa-em-si é justamente a essência íntima do mundo, diferente da representação, pois não está submetida às formas tempo, espaço e causalidade, sendo distinta de seus fenômenos, já que não se apresenta sob as formas da representação. Embora todos os seres existentes sejam fenômenos desta mesma Vontade, sendo em essência a mesma coisa.

É importante considerar que Schopenhauer não afirma ser a Vontade a essência do mundo arbitrariamente. Ao formular tal pressuposto, ele considera que tanto os outros seres, como o homem, são seres volitivos, estando submetidos a uma dinâmica de desejo incessante, que gera como consequência a dor, o sofrimento. O que faz com que Schopenhauer seja precursor na compreensão do ser humano como um ser volitivo, cujas pulsões têm mais força do que os intentos do intelecto (Cf. MVR II, cap. XIX, p. 320). O que traz para nós consequências bastante desagradáveis. Tendo em vista que a satisfação dos nossos desejos é sempre temporária, enquanto a dor e o tédio são experiências inerentes à própria existência. No entanto, se quisermos compreender o mundo a partir do segundo ponto de vista, poderemos pensar junto com Schopenhauer, em outras maneiras, ainda que temporárias, de conhecer e vivenciar o mundo. Talvez seja esse o caminho a ser apontado ao longo dessa tese, sobretudo como alternativa para se pensar a questão ambiental, trazendo à tona uma nova concepção de natureza e modos alternativos de nos relacionarmos com a mesma.

2.2

O Fundamento da Moral na Filosofia kantiana

De acordo com Kant, tanto a Filosofia natural, quanto a Filosofia moral podem ter uma parte empírica. No entanto, a primeira considera as leis da natureza, enquanto leis segundo as quais tudo acontece e a segunda as leis da liberdade enquanto leis segundo as quais tudo deve acontecer, com a ressalva de que se deve levar em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece (FMC, 2009, p.65). Com base nisso, podemos chamar de Filosofia empírica aquela que se estriba em razões empíricas, “mas àquela que apresenta suas doutrinas unicamente a partir de princípios *a priori*, Filosofia *pura*” (FMC, 2009,

p. 65). A proposta de Kant é construir uma Metafísica dos Costumes expurgada de todo elemento empírico. Seu objetivo era elaborar uma Filosofia Moral que:

Esteja inteiramente expurgada de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia; pois, que tenha de haver semelhante Filosofia fica claro por si mesmo a partir da ideia comum do dever e das leis morais. Todo o mundo tem de admitir: que numa lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta; que o mandamento: “não mentirás” **de modo algum vale só para homens, não tendo outros seres racionais de fazer caso dele**, e assim todas as demais leis morais propriamente ditas; por conseguinte, que não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar uma regra prática, jamais, porém, uma lei prática, na medida em que se apoia em razões empíricas, por uma ínfima parte que seja, quiçá quanto a um único motivo apenas (FMC, 2009, p. 71).

Em outras palavras, o que Kant pretendia era demonstrar que as leis morais se distinguem de tudo onde haja um elemento empírico qualquer, pois, a Filosofia moral repousa somente em sua parte pura, e aplicada ao homem, não está preocupada com o conhecimento do mesmo (Antropologia), mas em dar a ele, enquanto ser racional, leis *a priori*. Para o filósofo em questão, uma Metafísica dos Costumes é necessária não só por um motivo de ordem especulativa, mas porque os costumes permanecem sujeitos “a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de seu ajuizamento. Já que quando se trata do que deve ser moralmente bom, não basta que seja *conforme* à lei moral, mas também *por causa dela*” (FMC, 2009, 75).

O objetivo de Kant na FMC nada mais era do que a busca e o estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*, que deveria ser separado de qualquer outra investigação moral. Esse princípio denomina-se **imperativo categórico**: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”. Ou, em outra formulação, “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza (FMC, 2009, p. 215)”. Para que a ação seja dotada de valor moral ela deve ser por dever, isto é, por respeito à lei moral.

Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a *lei*, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações (FMC, 2009, p. 129).

Seguindo a consideração de que temos de agir por dever, Kant os divide em deveres com relação a nós mesmos e deveres com relação aos outros, e em perfeitos e imperfeitos. No que diz respeito aos deveres com relação a nós mesmos Kant apresenta o problema do suicídio. Imagine que alguém queira dar fim a própria vida devido aos infortúnios que tem passado. A máxima dessa ação seria: “Por amor de mim mesmo, tomo por princípio abreviar a minha vida se esta, com o prolongamento de seu prazo, me ameaçar com males maiores do que a amenidade que ainda prometer”. Este princípio do amor de si poderia se tornar uma lei universal da natureza? Vê-se, para Kant, que é impossível que esta máxima se torne uma lei universal da natureza, pois “uma natureza cuja lei fosse destinada para destruir a própria vida pela mesma sensação que nos foi destinada para impelir à promoção da vida, estaria em contradição consigo mesma e, portanto, não subsistiria enquanto natureza (FMC, 2009, p. 217)”.

No que se refere ao dever com relação aos outros, um dos exemplos citados por Kant é de uma pessoa que estaria passando por uma situação difícil financeiramente e se vê forçada a pedir dinheiro emprestado, porém, ela não poderá pagar, mas sabe que ninguém a emprestará dinheiro se não prometer que irá pagar. E se esta pessoa resolver (por amor de si própria) pedir o dinheiro e enganar alguém dizendo que irá pagar, sua máxima poderia se tornar uma lei universal? (FMC, 2009, p. 217) De certo que não, pois como seria se todas as pessoas que tivessem em apuros pedissem dinheiro emprestado sabendo que não poderão, mas afirmando que pagariam? Parece mesmo uma máxima absurda para ser universalidade. Por esse motivo, o filósofo considera que seja preciso **poder querer** que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal (FMC, 2009, p. 225). Com base nessa tese e nestes exemplos, Kant nos explica como certas ações

não podem ser pensadas sem contradição com a sua máxima como lei universal, quanto mais querer que ela deva se tornar tal coisa.

Para refutar estas duas ações supracitadas, não só podemos explicitar (via Kant) que elas obviamente não podem ser máximas universalizáveis, mas também devemos considerar o argumento kantiano de que haveria algo cuja existência tem em si mesma um valor absoluto (um fim em si mesmo), então poderíamos encontrar tão somente nele o fundamento de um imperativo categórico, ou seja, de uma lei prática. O que existe como um fim em si mesmo, não como meio à disposição de alguma vontade para ser usado como bem entender, é o homem e todo ser racional, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto dirigidas a si mesmo quanto aos outros sempre ao mesmo tempo como fim (FMC, 2009, p. 239). Portanto, o imperativo categórico prático será: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio (FMC, 2009, p. 243).

Refutando as ações que foram exemplificadas anteriormente, isto é, a do suicídio e a do empréstimo de dinheiro, Kant argumenta que segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo devemos levar em conta que quem está pensando em se matar há de se perguntar se sua ação pode subsistir com a ideia de humanidade como fim em si mesmo, dado que destruir a si mesmo para suportar um estado difícil é se utilizar de uma pessoa como meio, para conservação de um estado tolerável até o fim (FMC, 2009, p. 245). No que concerne ao dever necessário com relação aos outros, quem tem em mente uma promessa mentirosa deve discernir de pronto que quer usar de um outro homem como mero meio para obter algo que diminuirá seu próprio sofrimento, sem que este homem contenha em si ao mesmo tempo o fim.

Na transição da metafísica dos costumes à crítica da razão pura prática Kant vai começar por explicar como o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade. Para o autor, a vontade seria uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, “e a liberdade seria aquela propriedade da causalidade na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias; assim como a necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser

determinada á atividade pela influência de causas alheias (FMC, 2009, p. 347).

Dito de outro modo, no que concerne a seres racionais:

A vontade é em todas as ações uma lei para si mesma, designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também posso ter por objeto a si mesma como lei universal. Mas isso é a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa (FMC, 2009, p. 349).

Kant pressupõe a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres vivos, pois não bastaria atribuir liberdade à nossa vontade, se não temos uma razão suficiente para também conferir exatamente a mesma coisa a todos os seres racionais. Assim sendo, do ponto de vista prático, todos os seres livres, agem apenas sob a ideia de liberdade, isto é, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à ideia de liberdade, como se sua vontade também fosse declarada livre em si mesma, de maneira válida na filosofia teórica (FMC, 2009, p. 353). A ideia principal de Kant, que vai ser contestada mais tarde por Schopenhauer, é a de que teremos de conferir necessariamente a todo ser racional (possuidor de uma vontade) também à ideia de liberdade, segundo a qual ele age. Conclui-se que o cerne da ética kantiana é a concepção de seres livres, racionais e autônomos que são capazes de agir por respeito à lei moral, compreendendo que todos os seres racionais, bem como ele mesmo, devem ser vistos como fins em si mesmos, não como mero meio (privilegiando a dignidade da pessoa humana). É porque somos livres e dotados de razão que devemos/temos a capacidade de agir por dever, ponderando se as máximas das nossas ações podem ser universalizáveis.

2.3

O Fundamento da Moral em Schopenhauer e a Crítica da Moral kantiana

Schopenhauer inspira-se na teoria do conhecimento kantiana e inspirar-se-á na estética, porém, no que diz respeito à ética há mais divergências do que convergências. Segundo o filósofo de Frankfurt, “na filosofia, qualquer que seja

seu fundamento ético, deve ter seu ponto de apoio na metafísica, quer dizer, na explicação do mundo e da existência (SFM, p. 7)”. Schopenhauer sempre teve uma preocupação com a coerência de sua obra e sua ética é uma consequência de sua visão metafísica do mundo, seguindo na prática o que ele pretendia “ideologicamente”. Kant parecia pensar o mesmo sobre a relação entre metafísica e moral, e o próprio Schopenhauer o cita: “a metafísica deve proceder, e, sem ela, não pode haver nenhuma filosofia moral”²⁵.

Schopenhauer admite ainda que o grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo eudemonismo, uma vez que a ética dos antigos²⁶ tinha esse caráter e a dos modernos, na maioria das vezes, era uma teoria da salvação (Cf. SFM, p. 18). Afora isso, a fama que a ética kantiana atingiu deve-se, ao lado de seus méritos, à pureza e à sublimidade dos seus resultados (SFM, p. 18). No entanto, o primeiro passo em falso de Kant está na sua ideia de que “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça” (SFM, 21). Para Schopenhauer, isto é uma petição de princípio, pois “quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem nos diz que deve acontecer o que nunca acontece” (SFM, 21)? Schopenhauer se contrapõe à Kant justamente porque considera que tanto o campo ético, quanto o filosófico têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado. Kant, segundo ele, incorre numa petição de princípio, pois admite no Prefácio referente ao tema, antes de qualquer investigação, que existem leis morais puras; depois tal suposição continua firme e é a mais profunda fundamentação de todo o sistema.

Logo em seguida, Schopenhauer se propõe a investigar o conceito de lei e a descrever as possibilidades de compreender as mesmas. Chegando à conclusão de que as leis morais, independentes de regulamentação humana, entre outras coisas, não podem ser admitidas como existentes sem prova. Com isso Kant comete uma petição de princípio, que se apresenta mais ousadamente quando ele diz que a lei moral deve trazer consigo necessidade absoluta (SFM, 23). Além disso, Schopenhauer considera impossível uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo, desse modo, a obediência

²⁵ (Prefácio da fundamentação da metafísica dos costumes) *apud* Schopenhauer, SFM, p. 7.

²⁶ Exceto a de Platão.

seria sempre sem valor moral. Schopenhauer associa a ética kantiana com a ética teológica do Decálogo, devido a sua forma imperativa:

O procedimento de Kant é o de ter dado como resultado aquilo que teria de ter sido o princípio ou pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria de ter sido derivado como resultado (o mandamento). Porém, depois ele virou a coisa de ponta-cabeça, ninguém, nem mesmo ele, a reconheceu como sendo teológica (SFM, p. 27).

Na parte intitulada *Sobre a admissão dos deveres em relação a nós próprios, em especial*, Schopenhauer argumenta que Kant deixou intacta, na sua realização, a forma da doutrina dos deveres, ao estabelecer como seus precursores, ao lado dos deveres em relação aos demais, também deveres com a relação a nós próprios. Segundo Schopenhauer, deveres em relação a nós próprios tem de ser, ou deveres de direito ou deveres de amor. Mas os de direito seriam impossíveis com relação a nós próprios, pois aquilo que eu faço tem a ver com o que eu quero, conseqüentemente, acontece-me por minha causa também apenas aquilo que quero, portanto, nenhuma injustiça. Quanto aos de amor em relação a nós próprios, a moral cristã já tinha citado em um dos seus mandamentos que é impossível ferir o amor próprio²⁷, logo, não há nenhuma novidade no que Kant tenta fazer.

Consideramos mais ferrenhas e contundentes as críticas de Schopenhauer sobre o fundamento da ética kantiana, estas de que falaremos agora. Há de se reconhecer o mérito de Kant pela descoberta do “a priori” e “a posteriori” no conhecimento humano, mas segundo Arthur, ele tenta aplicar esse método por toda parte, por isso também a ética deve consistir numa parte pura, “a priori”, e numa parte empírica (Kant rejeita esta última como fundamento da ética). No entanto, para Schopenhauer, se Kant rejeita tanto a experiência interna quanto a externa, mas considera os conceitos puros “a priori”, então o fundamento da moral kantiana são puras cascas sem caroço (SFM, p. 33). Ademais, uma ética voltada não só para homens, mas para qualquer ser racional (como Kant pretendia), não é diferente de se querer falar de seres fora dos corpos. “Não se pode evitar a suspeita de que Kant teria aí pensado um pouco nos queridos anjinhos ou que

²⁷ “Ama teu próximo como a ti mesmo”. (Mateus 22, 39).

tivesse contado com sua ajuda para a persuasão do leitor (SFM, p. 35)”, ridiculariza Schopenhauer.

A questão mais bárbara para o solitário de Frankfurt é a ideia kantiana de cumprimento do dever pelo dever, sendo indiferente ao sofrimento de outrem. Além do fato de ser uma ética prescritiva, que prescreve enfadonhamente ações por dever, tendo de ser comandada, para Schopenhauer, isto é uma moral de escravos (SFM, p. 37). Para Kant, o valor das ações morais não repousa na intenção com que ela é realizada, mas na máxima que é seguida. Contra isso, Schopenhauer nos convida a pensar que só a intenção é que decide sobre o valor moral ou não de um ato; donde o mesmo ato pode ser reprovável ou louvável segundo sua intenção (SFM, p. 38). Schopenhauer insiste uma vez mais o dever kantiano:

À página 14 chegamos finalmente à definição do conceito fundamental de toda a ética kantiana, o dever. Ele é a necessidade de uma ação por respeito diante da lei moral. Mas o que é necessário sempre acontece e é inevitável. Pelo contrário, as ações por puro dever não só muitas vezes não realizam, mas, como o próprio Kant afirma (pág. 26), não se tem nenhum exemplo seguro da disposição de agir por puro dever (SFM, p. 39).

Para finalizar, temos a exposição das duas principais censuras de Schopenhauer:

1º). Censura à fundamentação da moral dada por Kant: “A origem da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à ideia de procurar e de informar a respeito de uma lei para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e a conformar-se com ela. Isto, porém, não poderia ter vindo sozinho à sua cabeça, mas quando muito, só depois que uma outra inteligente motivação moral, positiva e real, anunciando-se por si mesma e agindo sem ser chamada, tenha dado o primeiro empurrão” (SFM, p. 47). Segundo Schopenhauer, nenhuma outra motivação poderia impulsionar o homem de tal maneira, mas só o egoísmo permanece o fio condutor das ações humanas, como se pode observar na vida mesma. Portanto, a motivação moral deve ser empírica, impondo-se como uma espécie de força que permita ao menos superar os motivos egoístas (SFM, p. 48). 2º). Censura: Há uma falta total de realidade no sistema kantiano e de

efetividade possível. Paira no ar como uma teia de aranha de conceitos, o imperativo categórico não passa de um fetiche. Apresentados os motivos e a devida crítica à Kant, Schopenhauer aparta-se do mesmo e constrói outro fundamento para sua moral. Fundamento este que está totalmente imbricado em sua metafísica da vontade.

2.4

Sobre a Liberdade da vontade

A ética ocupa um papel central na filosofia de Schopenhauer, um dos problemas fundamentais da ética seria a questão acerca da liberdade da vontade. Segundo o autor, somente a vontade como coisa-em-si é livre. Não há livre arbítrio, isto é, liberdade empírica. A grande questão pra Schopenhauer no ensaio *Sobre a liberdade da vontade* é: “o que é a liberdade”? De acordo com ele, o conceito de liberdade deve ser considerado negativo (SLV, p. 4), posto que só pode ser pensado como ausência de empecilhos. A partir dessas considerações é possível diferir três tipos de liberdade: (1) liberdade física, entendida como ausência de impedimentos materiais para a ação física; (2) liberdade intelectual, que se refere a inexistência de obstáculos para a ação voluntária, e (3) a liberdade moral, que seria a capacidade de um indivíduo poder escolher a mesma forma de agir, em situações opostas. Diante dessas considerações, poderíamos perguntar se a vontade dos seres humanos é livre (SLV, p. 7).

Segundo o filósofo, ao longo da história da filosofia, a liberdade sempre foi pensada em termos de “potência de agir”, cabe-nos agora perguntar sobre a possibilidade de uma “potência do querer”. Segundo Schopenhauer, há uma confusão entre o conceito de liberdade física, produto da experiência empírica, e a concepção de liberdade moral.

O conceito empírico de liberdade autoriza-nos a dizer: 'eu sou livre, se posso fazer aquilo que quero'; mas essas palavras 'o que quero' pressupõem já a existência da liberdade moral. Ora, é precisamente a liberdade de querer que agora está em questão, sendo necessário, consequentemente, que o problema se apresente da seguinte forma: 'podes também querer o que tu queres?' (SLV, p.07-08).

Para Schopenhauer, executar uma ação, não corresponde ao fato de o próprio querer ser livre. Livre deve ser entendido como estar em conformidade com o próprio querer. Poderíamos pensar a questão da seguinte maneira: “você pode também querer o que quer?” (SLV, p. 8). A resposta afirmativa não resolveria o problema da liberdade da vontade, portanto, Schopenhauer afirma que livre, significa o que não é necessário, isto é, independente da razão suficiente (SLV, p. 11-12). Mas o que significa necessidade? Uma consequência advinda de uma causa. Porém, devemos ressaltar que as relações de causa e efeito só dizem respeito ao fenômeno. E que tudo que pertence ao fenômeno é determinado por relações de causa e efeito, logo, tudo que é da natureza é absolutamente necessário. Sendo assim, da perspectiva do fenômeno não é possível admitir uma vontade livre. A única vontade livre é aquela que não é determinada pelo princípio de razão suficiente, a vontade como coisa-em-si.

Em resumo, para Schopenhauer, os seres humanos enquanto fenômenos da vontade, que possuem uma essência volitiva, pulsional, não poderiam arbitrar livremente pela via da racionalidade. Tendo em vista que o papel do intelecto é sempre secundário em relação à vontade. O intelecto se cansa, enquanto a vontade é incansável (Cf. MVR II, cap. XIX, p. 320).

Somos determinados, enquanto fenômenos da vontade, pelo nosso caráter, de modo que não podemos escolher querer o que queremos, uma vez que o queremos é determinado pelo que somos, isto é, pelo nosso caráter inteligível (*intelligibler Charakter*). Talvez possamos lidar melhor com o que queremos e o que somos (*Que Liberdade nos resta para a Prática de vida?* Tema da tese de Chevitarese (Cf. CHEVITARESE, 2005). O que Chevitarese nos faz pensar é que no máximo existiria um espaço de manobra (*Spielraum*), para a expressão do nosso caráter. Assim o autor aborda a eudemonologia schopenhaueriana, tema que abordaremos no capítulo 5 dessa tese.

A discussão sobre o caráter gera grandes debates entre os estudiosos da obra de Schopenhauer, mas não será o tema central de nossa tese, então abordaremos tais conceitos, brevemente. O caráter é complexo e podemos querer coisas opostas, ao mesmo tempo. A partir das noções do idealismo transcendental de Kant, a noção de caráter assume grande expressão na obra de Schopenhauer. Poderíamos pensar três maneiras de expressão do caráter: inteligível (*intelligibler*

Charakter), empírico (*empirischer Charakter*) e adquirido (*erworbenen Charakter*). As ações de um homem são efeitos de motivos que afetam seu caráter (Cf. MVR, § 55, p. 372-373).

O caráter inteligível não está submetido ao princípio de razão suficiente, sendo alheio ao tempo, portanto, não sofre modificações. E alheio a toda causalidade, sendo, portanto, verdadeiramente livre. Nesse sentido, somos o que somos, isto é, o que somos em essência não corresponde a nenhuma explicação racional ou causa. Tudo que poderemos vir a fazer em nossa existência está determinado, em certo sentido, pelo caráter inteligível. Aquilo que expressamos em nossa conduta durante a nossa existência seria o caráter empírico. O caráter empírico permanece submetido ao princípio de razão suficiente, logo, à causalidade. Isso quer dizer que Schopenhauer recusa a liberdade no sentido empírico, posto que ela não está ligada ao agir, mas ao ser, estando atrelada ao caráter inteligível. Assim, o filósofo conjuga liberdade e necessidade: “Cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, em si mesma é vontade e esta é integralmente livre para toda a eternidade” (MVR, § 55, p. 372).

O caráter é inato e imutável, mas só sabemos como ele se expressará a partir de nossa experiência de vida, a partir dos nossos atos. Isso significa dizer que só conhecemos o nosso caráter empírico através dos nossos atos. O autoconhecimento ou conhecimento do nosso caráter se dá através do intelecto, no entanto, o intelecto não pode modificar a vontade. No máximo, poderíamos aprender através da nossa experiência de vida, contato com o mundo, constituindo assim o caráter adquirido, “o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter” (MVR, § 55, p. 391).

A autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) faz com que os indivíduos pensem que seria possível fazer qualquer coisa que se queira, agir de qualquer maneira ou de maneiras contrárias diante da mesma situação, se quisesse. Contudo, Schopenhauer já nos alertou a respeito da impossibilidade de se considerar *a priori* que o agir é livre. Poderíamos até desejar coisas contrárias, mas só podemos querer uma.

2.5

Egoísmo e Injustiça

Schopenhauer aborda o conceito de egoísmo sobretudo no parágrafo 61 de *MVR* e no capítulo 14 de *SFM*. De acordo com o filósofo, “a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o egoísmo, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar” (*SFM*, p. 114).

Recordaremos do livro segundo que na natureza inteira, em todos os graus de objetivação da vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies, e, justamente aí, exprime-se um conflito interno da vontade de vida consigo mesma. Nos graus mais elevados de sua objetivação, como qualquer outra coisa, esse fenômeno se expõe em distinção mais acentuada e, por conseguinte, pode ser mais bem decifrado. Tendo em vista esse fim, queremos primeiro perquirir e sua fonte o EGOÍSMO, como ponto de partida de toda luta (*MVR*, §61, p. 425-426).

Do ponto de vista do fenômeno, através do princípio de individuação, temos a pluralidade (no espaço e no tempo). Tal princípio permite que a coisa-em-si, una e indivisa, expresse-se através de uma multiplicidade de indivíduos. Todos são graus de objetivação da vontade, em alguma medida. O grau mais elevado de objetivação da vontade é o ser humano. Isso não quer dizer que para Schopenhauer o ser humano seja superior aos outros seres, mas que nesse caso, o egoísmo se manifesta no ser humano mais veementemente e de maneira mais nítida. O indivíduo, enquanto sujeito cognoscente é portador da realidade objetiva do mundo, na medida em que o mundo é sua representação. Por esse motivo, a tendência do ser humano é descartar tudo que não seja do seu interesse, concebendo a si mesmo como o centro de tudo.

O egoísmo advém da própria vontade de vida, presente nos fenômenos da natureza, sobretudo no ser humano. Essa espécie de perseverança para continuar existindo, leva o homem a querer conservar incondicionalmente sua existência. Além disso, a querer o maior bem-estar possível, todo gozo que seria capaz e viver longe da dor. De acordo com Schopenhauer, tudo que se opõe ao egoísmo humano gera má vontade, ira e ódio (Cf. *SFM*, p. 115).

O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer onde a maioria se inclinaria. De acordo com isso, cada qual toma-se pelo centro do mundo, relaciona tudo a si próprio e relacionará aquilo que acontece – por exemplo, as grandes mudanças no destino dos povos – afinal ao seu interesse e pensará antes de tudo nele, por pequeno e mediato que seja (SFM, p. 115).

Nota-se que para Schopenhauer, a tendência humana ao egoísmo é, de certa forma, irremediável. Desse modo, a motivação moral deve ser totalmente distinta desse egoísmo, pois o egoísmo é a principal potência que ela deve combater (Cf. SFM, p.117). Tendo em vista que o egoísmo é o que faz com que, ao afirmar sua própria vontade, o homem entre em conflito com a vontade e o interesse dos outros. Gerando uma guerra de todos contra todos. É precisamente do egoísmo que deriva a injustiça, conceito a ser debatido a partir de agora.

Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome INJUSTIÇA, devido ao fato de as suas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. Quem sofre a injustiça sente invasão na esfera da afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente diferente do sofrimento infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda (MVR, §62, p. 429).

Na injustiça, a vontade que somos afirma-se com tanta veemência que chega à negação da vontade do outro, do fenômeno que o outro é. Além disso, tomado como vontade em si, transgredindo os limites do próprio corpo, o indivíduo entra em conflito consigo mesmo, por causa dessa veemência, “cravando os dentes na própria carne” (MVR, §62, p. 429). Esse sentimento obscuro de quem pratica a injustiça, Schopenhauer denomina mordida de consciência (*Gewissenbiss*), remorso, que se refere ao sentimento de injustiça cometida (Cf. MVR, § 62, p. 429).

De acordo com a teoria do direito de Schopenhauer, a injustiça *in concreto* se expressa de diversas maneiras, a mais explícita e palpável seria no canibalismo. “Este é o tipo de injustiça mais claramente evidente, a imagem terrível do grande

conflito da vontade consigo mesma no mais elevado grau de sua objetivação, o homem” (MVR, § 62, p. 430). Em seguida teríamos o homicídio que, segundo o filósofo gera grande remorso, por causa do apego que temos à vida. Depois a mutilação ou lesão do corpo alheio. Além disso, a injustiça se caracteriza por subjugar o outro de qualquer maneira, forçá-lo à escravidão e, por fim, em atacar a propriedade alheia (MVR, § 62, p. 430).

Pois a PROPRIEDADE, que não será usurpada SEM INJUSTIÇA, é, seguindo a explanação da injustiça, aquilo trabalhado por intermédio das próprias forças; portanto, quem a usurpa serve-se das forças do corpo da Vontade ali objetivada a fim de fazê-las servir à vontade objetivada num corpo alheio mas uma coisa sem vida, totalmente diferente dele, invade do mesmo modo a esfera de afirmação estrangeira da vontade, pois as forças, o trabalho do corpo alheio, por assim dizer, confundem-se e identificam-se com essa coisa. Segue-se daí que todo autêntico direito de propriedade, isto é, moral, está originariamente baseado única e exclusivamente no trabalho elaborador (MVR, §62, p. 430).

A citação acima expressa que para Schopenhauer, o direito à propriedade (moral), está intimamente ligado ao trabalho que a pessoa empregou naquele local, naquela coisa, para que ela fosse conservada, melhorada, protegida de acidentes etc. Não existe nenhum direito legítimo de ocupação, mas somente apropriação ou aquisição da coisa pelo emprego das forças sobre ela. Portanto, quando alguém se apropria de uma coisa, na qual não trabalhou, está cometendo uma injustiça, visto que tem por fim meramente estender o domínio da sua vontade sobre o outro. E, no que concerne ao exercício da injustiça, o filósofo afirma que, em geral ele ocorre pela violência ou pela astúcia (MVR, § 62, p. 432-433). Para o filósofo, até mesmo qualquer imposição de uma mentira seria injustiça.

Os demais casos de injustiça sempre são redutíveis ao fato de eu, praticando-a, obrigar outro indivíduo a servir, em vez de à sua, à minha vontade, a agir, em vez de em conformidade com a sua, em conformidade com a minha vontade. Se sigo a via da violência, alcanço isso mediante motivação, isto é, por meio da causalidade que passa pelo conhecimento, logo, apresento à vontade de outrem MOTIVOS APARENTES, em função dos

quais segue a MINHA vontade, embora acredite seguir a SUA (MVR § 62, p. 432).

Felipe Durante (Cf. DURANTE, 2017), faz uma longa discussão em sua tese sobre a doutrina do direito na filosofia de Schopenhauer, a partir da qual ele argumenta que no MVR, tomo I, o filósofo de Frankfurt parte da ideia de que qualquer subjugação, submissão do outro já configuraria uma injustiça. Desse modo, Schopenhauer aborda a servidão, a escravidão, entre outras coisas, como injustiça, embora isso apareça de modo indireto em outras obras do filósofo e em outros momentos, como sendo mera consequência da essência do mundo como vontade, o que faria com que o mundo, inevitavelmente fosse injusto (na maior parte do tempo). Ainda que em MVR, tomo I, Schopenhauer condene de maneira mais explícita à escravidão e afins. Passemos agora ao conceito de justiça.

2.6

Justiça

Para Schopenhauer, o conceito de justiça é negativo, pois aparece como negação do que seria a injustiça (positivo). De acordo com o filósofo, não há uma validação positiva para a justiça; ações justas podem ser meramente ações que simplesmente (considerando as circunstâncias), não são injustas. De acordo com Schopenhauer, por mais estranho que possa parecer, teríamos direitos como os de coação e de mentira.

Se a vontade de um outro nega a minha vontade, como esta aparece em meu corpo e no uso das forças deste para minha conservação, posso, SEM INJUSTIÇA, exercer COAÇÃO sobre aquela vontade para que ela desista de sua negação, sem que isso implique a negação da vontade alheia, a qual se mantém em seu limite; ou seja, tenho nesse alcance um DIREITO DE COAÇÃO (MVR, § 62, 435).

No que diz respeito ao direito de mentira, o filósofo alega que se temos direito de violência (coação), contra a violência do outro, temos direito de nos contrapormos a essa violência pela astúcia, ainda que para isso seja necessário

mentir. Por exemplo, “age de maneira perfeitamente justa quem assegura, a um ladrão de estrada que lhe procura, não possuir mais nada consigo, assim como quem, por mentira, atrai o ladrão que invade à noite sua casa, a entrar num porão, ali o trancafiando” (MVR, § 62, p. 436).

Para Schopenhauer, justiça e injustiça são simplesmente determinações morais, isto é, se referem a conduta humana e a significação dessa conduta em si. Essa significação anuncia a si na consciência (MVR, § 62, p.436). Tanto quem sofre a injustiça, quanto quem a praticou sentem dor por isso. Quem pratica a injustiça, sente dor por meio da consciência sentida pela força excessiva de afirmação da vontade presente nele mesmo até o grau de negação do fenômeno da vontade alheia e pelo fato de ser fenômeno, diferente de quem sofre a injustiça, mas em si idêntico ao sofredor. E quem sofre a injustiça está consciente da negação da sua vontade, tal como essa se expressa no próprio corpo.

Essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os homens enquanto homens, não como cidadãos do Estado, e que, portanto, subsistiria inclusive no estado de natureza, sem lei positiva. Significação que constitui a fundação e o conteúdo de tudo aquilo que, por esse motivo, se denominou DIREITO NATURAL, que se poderia melhor denominar direito moral, pois sua validade não se estende ao sofrimento, à realidade externa, mas só ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, autoconhecimento que se chama CONSCIÊNCIA MORAL (MVR, § 62, p. 437).

A consciência moral se refere aos atos, ela não os determina. A consciência moral é a significação interna das ações dos indivíduos, uma espécie de censura moral para aquele que cometeu o ato de negar a vontade de outro corpo, de outro indivíduo. É a tomada de consciência do indivíduo no sentido ético da ação praticada por ele. Não discutiremos mais atentamente a teoria do direito formulada por Schopenhauer, portanto, passaremos agora ao fundamento da moral.

2.7

Compaixão (o fundamento da moral)

Para o filósofo de Frankfurt, existem três motivações fundamentais para as ações humanas, elas são: “o egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado)”; a maldade, “que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade)”; a compaixão, “que quer o bem estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (SFM, P. 131). A compaixão será a única motivação legítima para levar o ser humano a agir eticamente, sendo ela o fundamento verdadeiro de toda moralidade, de acordo com Schopenhauer. Portanto, discorreremos sobre isso.

Na perspectiva de Schopenhauer, o corpo é o elo entre o mundo como vontade e o mundo como representação. Isso se deve ao fato de que somente ele pode ser tomado de duas maneiras: como representação fenomênica e como Vontade, isto é, o corpo pode ser conhecido de maneira mediata como representação ou imediatamente conhecido pelos indivíduos: “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento do corpo”(MVR, §56, p. 398), isto é, corpo e vontade são a mesma coisa. Todos os corpos são representações do sujeito, mas ao mesmo tempo são graus diferentes de objetivação da Vontade como coisa-em-si. Consequentemente, todos os corpos são vontade, manifestam a mesma essência, tanto os seres humanos, quanto os minerais, vegetais e animais (Cf. SVN). Por essa razão, para Schopenhauer, tudo o quanto existe possui a mesma essência, apresentando-se de modo variado apenas fenomenicamente.

Todos são essencialmente Vontade, são por excelência sofrimento, desejo incessante, tendo o corpo como concretude do querer, logo, morada da dor. Ora, se todos possuem esse corpo, que é também Vontade, isso implica que todos os seres são passíveis de sofrimento. Por isso a afirmação de que “Toda a vida é sofrimento” (MVR, §56, p. 400) (*Alles Leben Leiden ist*), no sentido de que a essência de todos é uma Vontade cega e insaciável. Cabe destacar que, apesar de isso ser observado mais nitidamente no homem e, ainda nos animais, Schopenhauer não exclui o mundo vegetal dessa consideração, entendendo mesmo a vida da planta como um esforço nunca satisfeito. Sendo assim, o vínculo entre todos os viventes é a vontade e o sofrimento que lhes são próprios.

Precisamente a consideração do sofrimento inerente à existência será o despertar para a experiência da compaixão (*Mitleid*), noção fundamental da moral schopenhaueriana, que se apresenta como “a participação imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, conseqüentemente, no impedimento ou supressão desse sofrimento” (SFM, p. 129). A ação moral só deve acontecer por causa do outro; o seu mal-estar ou seu bem-estar tem de ser o meu motivo, pois, “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação moral dotada de valor (SVN, p. 124)”. É necessário que o outro seja visto profundamente, sem distinção entre mim e ele, como se nos fundíssemos, e a sua dor fosse a minha própria dor, o mal que o assola fosse o mal que me aflige. No entanto, só é possível ver o outro compassivamente se houver supressão do “Véu de Maya” (*Schleier der Maja*)²⁸ que nos ilude e nutre a visão distorcida de que existe diferença entre o eu e o não-eu, já que a separabilidade pertence apenas ao fenômeno, sem pertencer à essência (SFM, p. 206).

Contudo, quando Schopenhauer menciona a experiência compassiva como fundamento de sua moral, elucida que a mesma não se restringe aos homens, portanto, não se trata de sentir apenas o sofrimento de outro homem como se fosse o meu, mas o de todos os seres. O pensador identifica, na *Metafísica dos costumes* de Kant, certo especismo, que leva em conta a humanidade como a única espécie que tem valor. Ademais, Schopenhauer é um crítico ferrenho do conceito kantiano de dignidade²⁹. No capítulo “Sobre a ética” de *Parerga e Paralipomena II*, ele afirma ser estranho e irônico que o conceito de dignidade seja atribuído ao homem, criatura de vontade tão pecaminosa, tão limitada, vulnerável (PP, § 109, p. 40), para não falar de sua maldade originária. Do mesmo modo, outro desacerto de Kant³⁰, segundo o filósofo de Frankfurt, foi ter eliminado os animais da sua moral filosófica, considerando-os como meios

²⁸ Aqui Schopenhauer emprega o termo “Maja” referente à tradição védica. Segundo Zimmer, “*Maya* denota o caráter insubstancial e fenomênico do mundo por nós observado e manipulado, bem como o da própria mente e, ainda, das camadas e faculdades conscientes e subconscientes da personalidade”. ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. SP: Palas Atena, 1986, p.26. De acordo com Campbell, compilador da obra de Henrich Zimmer, “*Maya*’, da raiz *ma*, ‘medir, formar, construir’, denota, em primeiro lugar, o poder de um deus ou demônio em produzir efeitos ilusórios, mudar de forma e aparecer sob máscaras enganosas. [...] *Maya*, na filosofia vedantina, é especificamente a ilusão sobreposta à realidade como efeito da ignorância”. SVN, p.46, nota.

²⁹ Embora os dois filósofos tenham como ponto comum o desinteresse do agente na ação dotada de valor moral.

³⁰ Embora Schopenhauer, assim como Kant, considere que a ação moral deve ser desinteressada.

para fins. Para Schopenhauer, essa é uma “moral de párias (...), que desconhece a essência eterna que existe em tudo que tem vida e reluz” (SFM).

Schopenhauer recusa veementemente a moral que só considera o humano como único ser digno de considerações éticas e morais. O autor subverte esse tipo de moral com a concepção de que todos os seres vivos são dignos de compaixão (*Mitleid mit allen lebenden Wesen*). Sendo assim, todos os seres são moralmente relevantes, já que diante de qualquer vivente poderíamos inferir a fórmula védica *tat tvam asi*, “isto és tu” (SFM, p. 208)³¹. Aqueles que não conseguem experienciar a compaixão, encaram, provavelmente, “o mundo como um *não-eu* absoluto” (SFM, p. 209).

quando o mundo é pensado com relação à sua essência, as dualidades desaparecem para que ocorra a valorização do ser imutável. Todas as mutações cessam quando se compreende a presença una que compõe toda a realidade. Essa presença é o poder sagrado denominado Brahman que pode ser experimentado no Eu, Ātman. O “Eu” superior de Ātman não se identifica com o “eu” egoísta e limitado representado naquele indivíduo que está preso na teia de Māyā e com os olhos cobertos pelo véu da ilusão. Ātman seria a sensação da totalidade de Brahman em um Eu específico que não se identifica mais com a individualidade do “princípio de individuação” schopenhaueriano. O grau de consciência e compreensão de mundo desse Eu é superior, pois percebe o mundo para além da complexidade fragmentada e atinge uma unidade totalizante, na qual o eu particular é apenas uma das “partes” desse todo. Aqui não há diferença entre o eu e o outro, pois tudo é Eu, tudo é Ātman. Desse modo, pode-se afirmar que nas Upaniṣad existe a presença de uma negação do mundo fenomênico e ilusório de Māyā para que haja a primazia de Brahman, divindade suprema que pode ser sentida pelos humanos por intermédio de Ātman. (MESQUITA, 2007, p. 70).

Certamente, a ética schopenhaueriana se aproxima das noções orientais, o próprio filósofo menciona a ética dos hindus, sobretudo nos *Vedas*, nos *Puranas*, como contendo prescrições de total abnegação de amor próprio, em função de um amor geral englobando todos os viventes (MVR, §68, p. 492). Entre os seres

³¹ “Deves ser consciente da identidade de tua mais íntima essência com a invisível substância de tudo e de todos”, o que representa uma total retirada da esfera diferenciada das aparências individualizadas” (ZIMMER, 2000, p. 255).

viventes, Schopenhauer valoriza, mormente, os animais. Portanto, eles também são dignos da ação moral³².

Motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como a genuína pelo fato de que ela toma sob sua proteção também os *animais*, que são tão malcuídos nos outros sistemas morais europeus. A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueldade e uma barbárie revoltantes do Ocidente, cuja fonte está no judaísmo. Na filosofia, ela repousa sobre a total diferença, admitida entre o homem e o animal, que foi, como se sabe, expressa o mais decidida e vivamente por Cartesius [Descartes] como uma consequência necessária dos seus erros (SFM, p.167).

Como observamos na afirmação acima, Schopenhauer foi um dos maiores defensores dos direitos dos animais e da ética como amor a todos os viventes. Esse amor que pressupõe a supressão do princípio de individuação e o rebaixamento do ego egoísta para que se possa enxergar verdadeiramente o outro e no outro a si mesmo. De acordo com o autor, “lá onde este amor se torna perfeito, iguala por completo o indivíduo estrangeiro com seu destino ao próprio indivíduo” (MVR § 67, p. 476).

Para Schopenhauer, somente a compaixão é amor puro e verdadeiro, mesmo a amizade autêntica ainda seria uma mescla de amor-próprio com compaixão. Pois é mais fácil conviver com quem gostamos, com quem nos identificamos, como é o caso da amizade, do que sermos compassivos com desconhecidos, dessemelhantes (MVR § 67, p. 478). No próximo capítulo exploraremos a noção de compaixão para com os animais, podendo ser ampliada

³² Humphry Primatt já havia criticado a moralidade antropocêntrica e defendido a minimização do sofrimento de todos os seres, bem como os direitos dos animais. Tendo influenciado Bentham. Cf. FELIPE, Sônia. *Fundamentação ética dos direitos animais. O Legado de Humprhry Primmat*. Revista Brasileira de direito Animal, 2006, Vol. 1, n. 1, p. 207-229. Cf. também. PRIMATT, Humphrey. *The Duty of Mercy*. [1776]. Editado por Richard D. Ryder e John Austin Baker. Fontwell/Sussex: Centaur Press, 1992. Cf. ainda. BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press, 1970.

para outros ecossistemas, com o intuito de oferecer contribuições schopenhauerianas acerca da questão ambiental.

2.8

Ascese

Para Schopenhauer, a maldade e o ódio estão condicionados pelo egoísmo, que se baseia no conhecimento do princípio de individuação. Por outro lado, temos a essência da justiça, que elevada é o mais alto grau do amor e da nobreza de caráter, baseando-se no conhecimento apartado do princípio de individuação. Resultando no amor desinteressado e no mais generoso auto sacrifício, que só é possível quando a diferença entre o indivíduo e os outros for suprimida por completo (MVR § 68, p. 480). O conhecimento da essência torna-se quietivo de toda a volição, de todo interesse.

Se compararmos a vida a uma via circular de carvão ardente, com alguns lugares frios, que teríamos de percorrer incessantemente, estes lugares frios consolam quem é envolvido pela ilusão, e num destes lugares frios agora se encontra, ou vê próximo a si, assim prosseguindo firmemente sua marcha; porém, o homem que vê através do *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE (MVR § 68, p. 482).

De acordo com o filósofo, a ascese não é mais o amor aos outros como se fosse a si mesmo, mas nasce uma espécie de repulsa pela Vontade de vida, expressa em seu corpo e símbolo de um mundo de sofrimento. Os atos do asceta entram em contradição com o fenômeno. “Ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo”³³. Segundo Schopenhauer, existem alguns passos para a ascese (negação da Vontade de vida). O primeiro passo é a negação do impulso sexual. Desmentindo o corpo, o asceta não quer impulso sexual algum, através da castidade nega a afirmação da Vontade, que vai além da vontade individual. O segundo passo é a

³³ MVR, § 68, p. 485.

pobreza voluntária e intencional. O asceta também não luta contra os seus inimigos, aqueles que o ofendem, ele torna-se seu próprio inimigo enquanto fenômeno da Vontade, pois nega tudo aquilo que o nutre como fenômeno, assim o asceta pratica o jejum, castidade, a autopunição e o autoflagelo (Cf. MVR §68, P. 485). Sendo assim, é comum aos ascetas:

Amor em geral não só restrito ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mal, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária e alegre em face de qualquer ignomínia; abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo prazer para os que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa. (...) completa mortificação da Vontade: o que ao fim pode conduzir à morte voluntária³⁴ (MVR, §68, p. 492).

Tendo abordado alguns conceitos da ética schopenhaueriana, passaremos as considerações sobre a questão ambiental. A defesa dos animais na ética de Schopenhauer se torna clara a partir do argumento da compaixão para com todos os seres, mas esse argumento poderia se estender para as plantas e outros ecossistemas? Qual a contribuição dos postulados da ética de Schopenhauer para pensarmos os atuais problemas ambientais? Abordaremos tais assuntos nos próximos capítulos.

³⁴ Aqui Schopenhauer não está se referindo ao suicídio comum, pois esse não seria negação da Vontade, mas afirmação do desejo de viver uma outra vida, que não essa de sofrimento.

3

VONTADE COMO ORGANISMO- ÉTICA COM RELAÇÃO AOS ANIMAIS E SUA POSSIBILIDADE DE AMPLIAÇÃO AOS ECOSISTEMAS.

Abaré
Abaeté tá chorando
Arara sumiu do céu
E os peixes do Rio
(...) Vem ver a terra
O índio morrendo
por falta de amor
(Xingu- Juba Machado)

3.1

Vontade de Viver na Espécie Humana

Como mencionado no capítulo anterior, Schopenhauer divide o mundo em Vontade/Representação sob dois pontos de vista; desse modo, é possível descrever essa visão bífida do mundo estando submetida ao princípio de razão suficiente, bem como independente de tal princípio (Cf. MVR I). Uma vez que enxergamos o mundo para fora do princípio de razão suficiente³⁵ (tempo, espaço e causalidade), a Vontade deve ser tomada como coisa-em-si, não como a vontade particular de cada indivíduo. Sendo assim, para compreender a metafísica de Schopenhauer, o primeiro passo é entender que a Vontade que existe em nosso íntimo não surge do conhecimento. Ela não é algo secundário, derivado e, como o próprio conhecimento, condicionado ao cérebro. “Ela é o *prius* do conhecimento, o núcleo do nosso verdadeiro ser” (MVR II, Cap. XXIII, p. 429.). A Vontade é o princípio metafísico do mundo, primária e originária em si mesma, sustentando todos os corpos, tanto o animal quanto o vegetal.

Na medida em que realiza o que é inconsciente, bem como realiza funções conscientes, a mesma Vontade que cria e sustenta o corpo animal, está nas plantas, forma o botão, para depois desenvolver suas outras partes, além de proporcionar a forma regular do cristal. Portanto, “como verdadeiro e único

³⁵ Cf. *De la quadruple racine du principe de rasion suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Edition complete, 1991.

autômato, no sentido próprio da palavra, a Vontade subjaz também às forças da natureza inorgânica” (MVR II, Cap. XXIII, p. 429.); ela atua em múltiplos fenômenos, até mesmo no que podemos chamar de gravidade. No entanto, o filósofo adverte que seria um mal-entendido imaginar que a Vontade é apenas uma palavra usada para denotar uma quantidade desconhecida; ao contrário, trata-se da percepção do que é mais íntimo e originário em todas as mudanças e movimentos dos corpos, e o único modo de conhecê-la é através do nosso próprio corpo (MVR II, Cap. XXIII, p. 430.):

É a apercepção de que o que age (*Wirkt*) e impele (*treibet*) na natureza, e se manifesta em fenômenos cada vez mais perfeitos, depois de elevar-se a uma altura tal que a luz do conhecimento imediatamente cai sobre ela – em outras palavras, depois de obter o estado de autoconsciência, agora se destaca como essa Vontade. A vontade é o que conhecemos mais intimamente e está lá antes, pois não é explicada por qualquer outra coisa, pelo contrário, ela fornece explicação a tudo. Por conseguinte, é a *coisa em si*, na medida em que seja possível, de um modo ou de outro, alcançá-la pelo conhecimento. Por isso, ela é o que deve se expressar de alguma forma em tudo no mundo, porque é o verdadeiro ser interior deste mundo e o núcleo (*Kern*) de todos os fenômenos (MVR II, Cap. XXIII, p. 430.).

Na perspectiva de Schopenhauer, do corpo como elo entre o mundo como vontade e o mundo como representação, todos os corpos são representações do sujeito (conscientes), mas ao mesmo tempo são graus diferentes de objetivação da Vontade como coisa-em-si (parte inconsciente). Sendo assim, todos que possuem um corpo sofrem, tanto os seres humanos, como os seres não humanos (Cf. SVN). Além disso, podemos inferir que o corpo se apresenta no reino orgânico como Vontade de Vida, como um querer-viver. Mesmo os seres mais primitivos se esforçam para viver. No ser humano, haveria não só o esforço para a vida, querer-viver, advindo da Vontade de vida, mas a vontade individualizada, que o atravessa como uma complexa dinâmica de desejo, mais sofisticada do que nos animais e nas plantas. Portanto, teríamos a vontade de viver como essência do homem, em si mesma sempre inconsciente e cega, sendo a inteligência um estranho e acrescido a essa vontade. Por isso, para Schopenhauer, sempre haverá o primado da vontade em detrimento do intelecto (a servidão do Eu em relação ao Isso, em Freud?). “Para Schopenhauer, o ímpeto (*Drang*) do impulso (*Trieb*) é o elemento

básico e primordial da psique humana, em relação ao qual o intelecto é secundário e servil” (FONSECA, 2012, p. 160).

Este sentido inconsciente do querer do corpo descortina, em termos fisiológicos e psicológicos, o horizonte do *Trieb* e inaugura uma perspectiva que privilegia a luta inconsciente entre impulsos divergentes. Cada um deles quer impor sua tendência própria ao psiquismo como um todo, mas se harmonizam em tendências predominantes e subordinadas. O combate que resulta das tendências divergentes espelha a autodiscórdia da Vontade ali exposta (FONSECA, 2012, p. 160).

Como um filósofo moderno, tentando explicar o mundo e a própria humanidade, a partir da Vontade, como força cega e irracional, não mais partindo de pressupostos racionalistas, excludentes, mas da complementaridade entre força volitiva e representação (outro lado da mesma moeda), Schopenhauer parece ser pioneiro, no sentido de já conceber forças inconscientes como constitutivas do ser humano, seja para autopreservação (querer-viver), seja para morrer (Negação da Vontade de vida), tanto do ponto de vista fisiológico, quanto do psiquismo. A própria noção de amor será modificada por ele e as relações humanas (amorosas) serão concebidas a partir do ponto de vista da sexualidade e preservação da espécie, isto é, como afirmação da Vontade de viver.

Schopenhauer reconhece que o amor e a paixão são assuntos muito caros para a humanidade e tema, sobretudo, dos poetas. Ao se debruçar sobre tal tema, o filósofo faz cair por terra qualquer tentativa de romantização do amor, compreendendo que toda paixão (*Verliebheit*), por mais etérea que possa parecer, está enraizada unicamente no impulso sexual (*Geschlechtstriebe*) (MVR II, cap. XLIV, p. 242), ou seja, “é apenas uma questão de que cada João (*Hans*) encontre a sua Maria (*Grethe*)”³⁶. Para Schopenhauer, isso que designamos por “amor”, nada

³⁶ Frase polêmica e um tanto problemática do filósofo, principalmente se levarmos em consideração as relações homossexuais etc. No entanto, no anexo a esse capítulo publicado posteriormente, Schopenhauer faz considerações sobre a pederastia e acaba por concluir que não é uma aberração ou vício como muitos acreditavam, mas que embora paradoxal, pois contraria a necessidade de preservação da espécie, a relação homossexual é obra da própria natureza, pois se não o fosse não teria ocorrido sempre ao longo da história e em inúmeros países diferentes. Por fim, ele vai explicar qual a finalidade da Vontade de viver que ainda é possível e que “permite” tais relações. Cf. MVR II, cap. XLIV *Metafísica do amor sexual*, p. 289 em diante.

mais é do que impulso sexual que revela, no íntimo, vontade de procriação, de geração de indivíduos vindouros.

Aquilo que a consciência individual conhece como impulso sexual (*Geschlechtstriebe*) em geral, e que não é direcionado a um indivíduo determinado de outro sexo, é, em si, e para além do fenômeno, simplesmente a Vontade de viver. Mas, o que aparece na consciência como impulso sexual dirigido a um indivíduo específico é, em si mesma, a Vontade de viver de um indivíduo precisamente determinado (MVR II, cap. XLIV, p. 244.).

Em suma, para o autor, o verdadeiro objetivo de todo romance, embora seja uma **finalidade inconsciente** (*unbewußte Zweck*), é que uma determinada criança possa ser gerada, embora o método e a maneira para atingir tal objetivo sejam secundários. Isto é, “o crescente envolvimento entre dois amantes é, em si, na realidade, a Vontade de viver do novo indivíduo, um indivíduo que podem e querem engendrar” (MVR II, cap. XLIV, p. 245). A partir dessa premissa, Schopenhauer vai tratar da “escolha” do indivíduo amado como busca, mesmo que inconsciente, do melhor parceiro possível para gerar outro indivíduo. Além disso, o filósofo vai atribuir algumas características adquiridas por esse novo indivíduo tanto ao pai quanto à mãe, sendo a mãe responsável pelo caráter advindo do intelecto e o pai, pelo volitivo.

De acordo com o realismo bruto de Schopenhauer (termo que ele mesmo utiliza), ainda que os indivíduos acreditem no amor romântico e sintam repulsa por essa explicação, mesmo os que não querem procriar, estão submetidos à Vontade de viver, que tem como fim último a conservação da espécie, não do indivíduo propriamente dito. No entanto, o indivíduo, como ser volitivo e egoísta que é, achando-se o império dentro do império, como diria Spinoza, acredita na escolha de um parceiro ou no encontro amoroso como uma satisfação do seu querer individual, tendo como fim último a realização de um desejo pessoal.

Cada amante experimenta uma desilusão extraordinária após o prazer que finalmente alcança, surpreendendo-se que algo que foi tão ardorosamente desejado alcance apenas aquilo que qualquer satisfação sexual (*Geschlechtsbefriedigung*) alcança,

de tal forma que não se sente beneficiado com isto. Esse desejo está relacionado a todos os seus outros desejos como a espécie está para o indivíduo, portanto, como o infinito está para algo finito. Por outro lado, a satisfação só é realmente benéfica para a espécie e, por isso, não é acessível à consciência individual. Esta, inspirada pela vontade da espécie, com muito sacrifício serviu a um propósito que não podia ser de nenhuma maneira o seu. Adiante, após a consumação da grande obra, cada amante consegue ver que foi enganado, pois a ilusão à qual a espécie o ludibriou já desapareceu (MVR II, cap. XLIV, p. 254).

O que está em jogo para Schopenhauer é o papel do desejo como força motora dessa máquina que se chama homem, como, ao contrário do que quer todo racionalismo, o homem continua sendo movido por desejo, que seria no grau mais radical uma Vontade de viver. “O filósofo de Frankfurt diz que nenhum outro prazer repara a privação da satisfação sexual, e encontra manifestações da sexualidade onde antes não se havia suspeitado que existissem” (FONSECA, 2016, p. 87); toda ação e conduta estariam atreladas ao papel desempenhado pela sexualidade, sendo ela a causa da guerra, da paz, de propósitos secretos, entre outros. A conclusão disso é que, para Schopenhauer, cada indivíduo humano é impulso sexual concreto³⁷; sua origem está no ato sexual, bem como seu maior desejo dentre todos os possíveis é viver a sexualidade plenamente.

3.2

Vontade na natureza

Em seu ensaio *Sobre a Vontade na Natureza*, Schopenhauer fornece evidências de “empiristas sem preconceitos”, ou seja, de alguns cientistas, sobre o que ele mesmo expressa de modo metafísico. Nesta obra ele expressa mais profundamente o que estamos comentando aqui. Para Schopenhauer, é possível afirmar que a força vital (*Lebenskraft*) é idêntica à Vontade, mas assim também o são todas as outras forças da natureza. Então, se é possível reconhecer um apetite (*Begierde*), isto é, uma vontade, como base da vida das plantas, veremos que a

³⁷ Cf. FONSECA, 2016, p.88. “Note-se que Schopenhauer estende o conceito de sexualidade para muito além do ato sexual, fato reconhecido com admiração por Freud”.

referência das forças da natureza inorgânica ao mesmo fundamento é mais rara na medida em que está mais afastada do nosso próprio ser íntimo. Segundo o autor, a fronteira entre o orgânico e o inorgânico perpassa toda a natureza e talvez seja a única que não admita nenhuma transição, pois, ainda que muitas cristalizações exibam uma forma externa semelhante a do vegetal, mesmo entre o menor líquen, ou no menor fungo, e tudo o que é orgânico, há ainda uma diferença fundamental e essencial (MVR II, Cap. XXIII, p. 433).

Essa passagem, extraída do complemento ao Mundo, capítulo 23 (Sobre a objetivação da vontade na natureza desprovida de conhecimento), nos mostra que a antiga divisão da natureza em reinos distintos (a saber: mineral, vegetal e animal), que vigorou, segundo Huneman, de maneira bastante proeminente nos pensadores dos séculos que precederam Schopenhauer, já não encontra traços profundos em seu pensamento. Apesar das sabidas discordâncias que o filósofo alemão nutria pelas ideias de Lamarck, ambos concordam com uma divisão geral dos seres em orgânico e inorgânico – divisão que, aliás, foi muito explorada por outro autor de origem francesa pelo qual Schopenhauer nutria profunda admiração, a saber: Xavier Bichat³⁸

No corpo inorgânico, o elemento essencial e permanente em que reside sua identidade é a matéria, o inessencial e mutável, por outro lado, é a forma. Já no corpo orgânico seria o oposto, pois sua existência enquanto algo orgânico consiste na constante mudança do material (matéria) com a permanência da forma. Conseqüentemente, o corpo inorgânico tem sua existência através do repouso e isolamento de influências externas. Só dessa maneira é preservada a sua existência, podendo durar para sempre. O corpo orgânico, por outro lado, tem sua existência por meio do movimento incessante e da recepção constante de influências externas. Tão logo isto cesse, ele está morto, embora o traço do organismo que existia ainda resista por algum tempo (MVR II, Cap. XXIII, p. 433). Desse modo, para Schopenhauer, tratar do globo terrestre e da vida planetária como se fosse um organismo é inadmissível. O predicado da vida pertenceria apenas ao orgânico. No entanto, o aparecimento de uma Vontade é tão pouco ligado à vida e sua organização com o conhecimento, que o inorgânico tem

³⁸ SORIA, Ana Carolina S. *Orgânico e inorgânico em “Sobre a vontade na natureza”*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012 - ISSN: 2179-3786 - pp. 195-202.

também uma Vontade, cujas manifestações são suas qualidades fundamentais, sobre as quais somos incapazes de esclarecer.

Segundo o autor, a mesma Vontade que se manifesta no nosso ser íntimo, também está presente nos mais baixos fenômenos inorgânicos, e mesmo na formação de um cristal haveria uma tendência à vida que, apesar de tudo, não pode ser atingida. Por esta razão, a conformidade com a lei de ambos os fenômenos exibe uma analogia completa. Para o filósofo, a mecânica e a astronomia nos mostram como essa vontade se conduz no estágio mais baixo do seu fenômeno, como ela aparece como gravidade, rigidez, inércia. O sistema hidráulico pode ser concebido como uma descrição do caráter da água, na medida em que nos afirma as manifestações da vontade na água movida pela gravidade. Da mesma forma, a química ensina como a vontade se comporta quando qualidades internas dos elementos jogam livremente pela interposição de um estado de fluidez. Mas apenas a anatomia e a fisiologia permitem ver como a vontade se comporta; o filósofo vai dedicar-se a estudar ambas e descrevê-las. O poeta, por sua vez, segundo Schopenhauer, nos mostra como a vontade se efetiva sob a influência de motivos e reflexão (MVR II, Cap. XXIII, p. 435).

De acordo com a metafísica da natureza de Schopenhauer, a vontade se objetiva principalmente nas forças universais e somente por meio delas se objetiva nos fenômenos provocados pelas causas individuais. Vê-se a partir da relação entre causa, força da Natureza e *coisa em si* (Cf. MVR, § 26) que a metafísica nunca interrompe o curso da Física, mas apenas toma os fios onde a Física os deixa: as forças originárias nas quais toda explicação causal encontra seus limites. No fundo, o que é fundamental para o filósofo é que a Vontade se proclama diretamente, seja na queda de uma pedra, seja na ação do homem. A diferença está apenas na sua manifestação particular, “que é provocada, num caso, por um motivo e, no outro, por uma causa mecanicamente atuante, como remoção do suporte de uma pedra” (MVR II, Cap. XXIII, p. 437). Em ambos os casos ela é necessária; porém, no primeiro caso depende do caráter de um indivíduo; no segundo, de uma força universal da natureza. Ainda, para ele, poderíamos chegar a um conhecimento intuitivo da existência e da atividade da Vontade na natureza inorgânica de uma maneira bem diferente e majestosa, caso estudássemos a teoria

dos três corpos, que se tornam mais precisos e especialmente familiarizados com a órbita da Lua ao redor da terra.

Em sua metafísica da natureza, Schopenhauer faz um paralelo entre a sua metafísica e as ciências empíricas, com o intuito de mostrar como alguns cientistas chegaram a conclusões semelhantes à sua metafísica e para dizer que seu sistema não flutua no ar como todos os anteriores, acima da realidade e da experiência. Mas ele critica, ao mesmo tempo, muito dos cientistas e se aparta deles fazendo prevalecer seu princípio metafísico. Podemos concluir que tanto em sua obra magna, quanto no ensaio supracitado e nos complementos, o que o filósofo pretende é tornar claro o fato de que somente a Vontade é o único elemento primordial e metafísico em um mundo onde todo o resto é aparência, quer dizer, mera representação. Portanto, não somente as ações arbitrárias de entes animais, mas também todo maquinário orgânico de seu corpo vivente, também a vegetação das plantas, e finalmente, no próprio reino inorgânico a cristalização e toda força originária em geral que se manifesta em todas as aparições físicas e químicas são em si absolutamente idênticos ao que encontramos dentro de nós mesmos (SVN, p. 45).

Passados dezessete anos desde a primeira edição de *O mundo como vontade e como representação* (1818), Arthur Schopenhauer quebra o silêncio e divulga neste texto aquilo que ele pensa ser, de certo modo, a “prova real” de sua doutrina, isto é, a confirmação da filosofia do Mundo oferecida pelas ciências empíricas que vinham se desenvolvendo em seu tempo. A estratégia de Schopenhauer é a de considerar os relatos de cientistas das mais diversas áreas como confirmações empíricas da sua doutrina, tendo como fio condutor “os degraus da natureza de cima para baixo”, ou seja, da complexidade das ações mais arbitrárias dos entes animais até a manifestação mais fundamental da natureza que é a gravidade. Desse modo, mais do que prestar contas da credibilidade de sua posição, o filósofo encontra uma excelente oportunidade para desenvolver a temática na qual todas as ciências empíricas encontram o seu limite, a saber, a da identidade metafísica da vontade em meio à pluralidade das suas aparições³⁹.

³⁹ CORRÊA, L. Resenha. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, 236 p.* Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 4, Nº 2 - 2º semestre de 2013 - ISSN: 2179-3786 - pp. 103-111.

No primeiro capítulo de SVN, *Fisiologia e Patologia*, Schopenhauer encontra comprovações da sua doutrina na Fisiologia e na Medicina, pois alguns cientistas também admitiram a existência de um princípio condutor da vida, uma vontade inconsciente como fonte de todas as funções vitais, da qual deriva todo o funcionamento do organismo, seja no estado de saúde ou de doença. O principal médico a reconhecer isso, segundo o filósofo, foi Joachim Dietrich Brandis (SVN, p. 53). Outro nome importante é o de Jean Pierre Flourens, que teria demonstrado que o cérebro é a morada do arbítrio (atos da vontade motivados), mas não da vontade. Além dele, os avanços da fisiologia desde Albrecht von Haller “comprovaram que não somente as ações externas acompanhadas de consciência (*functiones animales*), mas também os processos vitais totalmente inconscientes (*functiones vitales et naturales*)” ocorrem sob a direção do sistema nervoso (SVN, p. 71). Sendo assim:

Que todos os motivos de nosso corpo, também os meramente vegetativos e orgânicos, partem da *vontade* não quer dizer de modo algum que eles sejam arbitrários, pois isso significaria que são determinados por motivos; motivos, porém, são representações, e sua morada é o cérebro; apenas as partes dotadas de seus nervos podem ser movimentadas a partir dele, ou seja, por motivos: e somente esse movimento chama-se arbitrário. Os da economia interna do organismo, por outro lado, são guiados por *estímulos*, como os das plantas; com a diferença de que a complicação do organismo animal, assim como fez necessário o aparato sensitivo externo para a apreensão do mundo exterior e para a reação da vontade a ele, também exigiu um *cerebrum abdominale* (cérebro abdominal), o sistema nervoso simpático, para dirigir a reação da vontade também de acordo com os estímulos internos. O primeiro pode ser comparado ao ministério do exterior, o último, ao do interior: a vontade, porém, permanece autárquica e onipresente. (SVN, p. 70-71).

A Fisiologia explica então o que há de espiritual na natureza, a partir do que é nele físico e a verdadeira metafísica evidencia que o que há de físico é apenas uma aparição do espiritual, ou seja, da vontade. Já em *Anatomia comparada* Schopenhauer encontra apoio na teoria de zootomistas, fisiólogos, entre outros, para encarar o argumento físico-teológico da constituição anatômica

dos animais, a partir da tese de que “o caráter do querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal singular que o executa” (SVN, 83). Comparando certas passagens do fisiologista Burdach com uma passagem do *Mahabharata*, que se encontra no terceiro canto do episódio de Sunda e Upasunda (A viagem de Ardshuna ao paraíso de Indra, entre outros episódios do *Mahabharata*), com sua doutrina, o filósofo afirma que:

Cada animal é um desejo da vontade para a vida evocado pelas condições dadas: por exemplo, ela é tomada pelo desejo de viver em árvores, de pendurar-se em seus ramos, de alimentar-se de suas folhas, sem lutar com os outros animais e sem jamais tocar o solo: esse desejar apresenta-se, ao longo de um tempo infinito, na forma (ideia platônica) do bicho-preguiça. Ele mal é capaz de andar, pois é destinado somente a trepar: desamparado no solo, ele é ágil nas árvores e tem ele mesmo a aparência de um ramo coberto de musgo, para que nenhum predador o note. – Mas desejamos agora considerar a coisa de modo mais prosaico e metódico. A adequação evidente, estendida ao mais particular, de cada animal à sua forma de vida, aos meios externos de sua manutenção, e a extrema perfeição constitutiva de sua organização são um material riquíssimo para considerações teleológicas, às quais o espírito humano dedicou-se com prazer desde sempre, e que, em seguida, expandidas à natureza inanimada, se tornaram o argumento da prova físico-teológica. A absoluta conformidade aos fins, a evidente intencionalidade em todas as partes do organismo animal indica de modo demasiado nítido que aqui não agiram forças da natureza causais e desorientadas, mas sim uma vontade, para que isso jamais pudesse ser ignorado seriamente. (SVN, p. 85-86).

De acordo com Schopenhauer, do ponto de vista do conhecimento empírico, não se imaginava a ação da vontade que não fosse guiada pela cognição, de tal modo a ação da vontade tinha de ser uma ação exterior e, assim, a vontade cujo produto é o animal teria de ser externa a ele; de acordo com essa visão, o animal teria de existir na representação antes mesmo de existir em realidade ou em si. “Essa é base da linha de pensamento sobre a qual repousa a prova físico-

teológica⁴⁰” (SVN, p. 87). Além disso, a prova físico-teológica se deixa enfraquecer desde a observação empírica de que:

As obras dos impulsos artificiosos animais – a teia de aranha, a colmeia das abelhas, o cupinzeiro etc. – são constituídas como se tivessem surgido inteiramente por consequência de um conceito de finalidade, **de cuidados extremos e de reflexão racional, enquanto são evidentemente obra de um impulso cego, isto é, de uma vontade não guiada pela cognição:** donde segue que concluir, a partir de tal constituição, uma tal gênese – como sempre ao concluir-se a causa a partir do efeito – não é seguro. (SVN, p. 90).

Segundo o filósofo, cada órgão é expressão de uma manifestação universal, concretizado no desejo fixo característico de cada espécie enquanto vontade de vida (*Wille zum Leben*). “Quem não vê que a forma do tamanduá está para os cupins como um ato da vontade está para o seu motivo?” (SVN, p. 91). Para Schopenhauer a vontade não está sediada no cérebro, assim, a vontade é a substância que persiste, enquanto o intelecto é condicionado pelo cérebro; portanto, a vida pode existir sem um cérebro, “como no caso dos abortos acéfalos, e de tartarugas que ainda vivem por três semanas após suas cabeças serem cortadas”. “Mesmo no caso do homem, a destruição do cérebro não produz a morte diretamente, mas somente por meio dos pulmões e do coração (Bichat, *Sur la vie et la mort*, Parte II, art. 11, §1)” (MVR II, Cap. XX p. 369). Tomando como base esse argumento de Schopenhauer, no qual o filósofo estende seu conceito de vida para além da existência de um cérebro, podemos pensar em uma ética que considere não só os animais humanos e não-humanos, como também os vegetais e outros ecossistemas como dignos de considerações éticas.

Considerando o mundo vegetal, Schopenhauer escreve *Fisiologia vegetal*, cujo objetivo é demonstrar que os vegetais também são movidos pela vontade, onipresente em todos os seres. Segundo Schopenhauer, as confirmações acerca da aparição da vontade nos vegetais advêm principalmente dos pensadores franceses,

⁴⁰ Schopenhauer elogia Hume e Kant por terem refutado o argumento da prova físico-teológica. Cf. SVN, p. 88.

sobretudo do pesquisador Cuvier, que já indicava que as plantas têm certos movimentos espontâneos, isto é, dependentes de um princípio interno que “acolhe imediatamente a influência de agentes externos” (SVN, 114), como relata Georges Cuvier a respeito das observações do Sr. Dutrochet. No entanto, por hesitação ele não atribuíra sensibilidade às plantas, substituindo essa palavra pelo termo “nervimobilidade”. Para Schopenhauer, a espontaneidade das plantas é sinônimo de manifestação da vontade; a espontaneidade evidencia também algum grau de conhecimento e até de escolha, manifestada nas plantas como excitação:

Uma evidência clara da manifestação da vontade nas plantas nos é dada nas trepadeiras, as quais, quando não têm por perto nenhum apoio para se agarrar, orientam, na busca por ele, seu crescimento sempre ao local mais sombreado, até mesmo em direção a um papel de cor escura, onde quer que seja colocado: por outro lado, fogem do vidro, por reluzir. Experimentos bastante respeitáveis acerca desse fenômeno, especialmente com *Ampelopsis quinquefolia* (vinha virgem), foram realizadas por Thomas Andrew Knight nos *Philosophical Transactions* de 1812. (SVN, p. 117).

No mencionado capítulo, Schopenhauer descreve vários experimentos de fisiólogos e botânicos, que comprovariam empiricamente a sua teoria sobre a vontade na natureza. Como exemplo da violência do impulso dessa espontaneidade nas plantas, ele cita o exemplo que é dado no *Cheltenham Examiner*, repetido pelo *Times*, de que três cogumelos, “em sua ânsia ávida para irromper no mundo visível”, terem erguido um paralelepípedo (SVN, p. 114). Além disso, Carl Heinrich Schultz:

Em seu escrito premiado em 1839 pela *Académie des Sciences*, intitulado *Sur la circulation (et sur les vaisseaux) dans les plantes* (Sobre a circulação e sobre os vasos nas plantas), diz que ele deixou sementes germinar em uma caixa escura, com furos na parte de baixo, e que, afetadas por um espelho colocado sob a caixa, que refletia a luz solar, as plantas vegetaram na direção contrária – copa para baixo, raízes para cima. No *Dictionnaire des sciences naturelles* (Dicionário de ciências naturais), entrada “Animal”, lê-se: “Enquanto os animais demonstram, em sua busca por alimento, um apetite, e, na escolha do mesmo, uma faculdade distintiva, vemos também as raízes das plantas se voltarem em direção a terra mais rica, chegando a buscar nas rochas as menores rachaduras de onde

possam extrair algum alimento: suas folhas e seus ramos apontam diligentemente para o lado em que encontram maior ar e luz. Se dobramos um galho de tal modo que a superfície superior das folhas fique voltada para baixo; então até mesmo as folhas giram seus talos para retornar à posição mais apropriada ao exercício de suas funções (isto é, com o lado liso para cima). Sabe-se ao certo que isso se passa sem consciência? (SVN, p. 115-116).

De acordo com Schopenhauer, a hesitação de alguns escritores em conceder vontade às plantas, embora isso já tenha sido comprovado empiricamente, decorre também de:

Eles estarem impregnados da antiga opinião segundo a qual a consciência seria uma exigência e uma condição para a vontade – algo que as plantas evidentemente não possuem. Não lhes veio à mente cogitar que a vontade seria primária e portanto independente da cognição, com a qual somente, enquanto secundária, surge a consciência. As plantas possuem apenas algo análogo à cognição, um sucedâneo seu; mas vontade elas possuem de modo efetivo e completamente imediato: pois esta, enquanto coisa em si, é o substrato de sua aparição, assim como de qualquer outra. Procedendo de modo realista, partindo, portanto, da objetividade, é também possível dizer aquilo que vive e age no organismo animal, quando gradualmente se eleva nos patamares dos entes, chegando ao ponto de ser iluminado imediatamente pela luz da cognição, apresenta-se na consciência assim constituída como vontade. (SVN, p. 120-121).

A coisa em si também é vontade na natureza inorgânica, no capítulo *Astronomia física*, a vontade é considerada a partir de seu menor grau de expressão, que conhecemos pelas leis que regem a matéria. Depois Schopenhauer vai falar da *Linguística*, *Magnetismo animal e magia*, *Sinologia* e *Indicação à ética*. Desse modo,

O cerne de Sobre a vontade na natureza é o problema da passagem (*Übergang*) pelo profundo abismo existente entre a aparência e a coisa em si, cuja identidade absoluta fora barrada depois de Kant ter revelado com profundidade a completa diversidade entre ambos. Porém, aquilo que conhecemos do mundo, portanto como um produto fisiológico de nosso cérebro (imbuído das formas espaço, tempo e causalidade) e que constitui o conteúdo da aparência – a representação – não pode sequer ser pensado sem que se suponha uma existência em si mesma, e não simplesmente como objeto para um sujeito, sob

pena de sucumbirmos ao “egoísmo teórico” de um idealismo absoluto, em que toda realidade do mundo é diluída em um mero “fantasma subjetivo”. Assim, apenas considerando que a diferença nos seja dada na representação é que se torna possível pensar em uma identidade entre ideal e real, vontade e representação, tal qual aquela que se lê em Astronomia física. Uma identidade que, todavia, jamais pode se dar entre o representar enquanto tal e o seu em si, pois o mundo como vontade e o mundo como representação são conhecidos de formas radicalmente distintas⁴¹.

No sistema de pensamento schopenhaueriano, a realidade de toda existência e a raiz do conjunto da natureza são vontade, sendo esta o coração do universo. A força que dirige e age na natureza, que apresenta este mundo intuitivo ao nosso intelecto, é idêntica à vontade em nós. Desse modo, a metafísica de Schopenhauer se apresenta como fundamentalmente ética. O conceito de vontade, é o suporte efetivo e imediato da ética; razão pela qual o autor se sente mais no direito de nomear sua metafísica de “ética” do que Spinoza (SVN, p. 210). Para o autor, o agir de cada um segue sua constituição, visto que queremos de acordo com o que somos. Por isso devemos ser de acordo com o que queremos. “A asseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria” (SVN, p. 211)⁴².

Quando eu digo, portanto, “vontade, “vontade para a vida”, não se trata com isso de um *ens rationis* [ente de razão] nem de uma hipóstase de minha autoria, nem tampouco de uma palavra de significação incerta, oscilante; pelo contrário, indico, a quem me pergunta o que é essa vontade, o seu próprio interior, onde ele a encontrará em sua completude, com uma grandeza colossal, como um verdadeiro *ens realissimum* [ente realíssimo]. Não expliquei, portanto, o mundo a partir de algo desconhecido; mas muito mais a partir daquilo que há de mais conhecido e que nos é conhecido de uma maneira totalmente distinta de todo o resto. (...) Eu me consolo, portanto, com o fato de minha ética ser totalmente ortodoxa em relação ao Upanixade dos Vedas Sagrados, assim como em relação à

⁴¹ CORRÊA, L. Resenha. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, 236 p.* Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 4, Nº 2 - 2º semestre de 2013 - ISSN: 2179-3786 - pp. 103-111.

⁴² Também a indestrutibilidade da nossa essência diante da morte não pode ser pensada seriamente sem a sua asseidade e dificilmente sem uma distinção entre vontade e intelecto. Cf. SVN, p. 211.

religião de Buda, que conta entre as principais religiões do mundo, tampouco estando em contradição com o antigo e autêntico cristianismo. Contra todas as outras acusações de heresia, porém, encontro-me blindado e revestido de uma armadura triplamente reforçada. (SVN, p. 213-214).

3.3 Ética para com os animais e outros viventes

Considerando que a essência de todos é vontade e o sofrimento a condição de todo ser vivente; tendo em vista também que a compaixão não se aplica somente aos seres humanos, mas também aos animais; não poderíamos supor também que a compaixão (fundamento de toda moralidade) se aplicaria ao mundo vegetal? O que poderia implicar em uma ética ambiental, que incluía o amor compassivo para com todos os ecossistemas, considerando o valor intrínseco da natureza. Não seria o caso de reconhecer na ética de Schopenhauer uma ética da compaixão por tudo que vive? Na nossa perspectiva interpretativa, pensando com Schopenhauer e para além dele, seria necessário ampliar a ética da compaixão, não somente para os animais, mas também para todos os ecossistemas, tendo em vista que a essência do mundo é uma vontade cega e irracional que anima tudo o que há; sendo assim, pensamos uma ética da compaixão ampliada, considerando tudo que há, vive, sente e sofre.

A vontade, em todas as suas manifestações, não possui qualquer finalidade, “o esforço é sua única essência” (MVR, § 56, p. 398). Este esforço nunca cessa, mesmo quando se atinge o alvo desejado. Os empecilhos encontrados no caminho da vontade transformam-se em sofrimento. Embora esse sofrimento atinja mais alto grau no ser humano, devido à sua consciência e conhecimento abstrato, para Schopenhauer “podemos também transferir tais denominações àqueles fenômenos de graus mais débeis, porém idênticos em essência, do mundo destituído de conhecimento” (MVR, §56, p. 399). A vida é sofrimento, já que a essência de tudo é uma força cega e irracional. Isto parece bastante perceptível na condição humana e na vida dos animais. No entanto, para Schopenhauer tal concepção também se aplica 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 repouso. (MVR, § 56, p. 398).

Tudo é vontade, mas em diferentes graus de objetivação. Todavia, através do desvelamento do Véu de Maya, pode-se perceber o mundo para além da individuação, percebendo que todos são vontade e que todos, em alguma medida, sofrem. Por esse motivo, a compaixão consiste na participação imediata no sofrimento do outro (SFM, p. 129). Trata-se de uma experiência, que não pode surgir de uma consideração intelectual, nem de uma obrigação, um dever moral. A virtude autêntica só pode surgir a partir da intuição da unidade da vontade presente em toda a natureza. Por isso, sua ética da compaixão é aplicável aos animais:

A compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente à bondade do caráter que se pode firmar, 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 humanos. (SFM, p. 171).

Como visto no capítulo anterior, Schopenhauer foi crítico da moral kantiana, sobretudo porque esta exclui do seu sistema os animais:

[Os animais] estão de imediato também fora da lei moral filosófica [kantiana], são meras coisas, meros *meios* para fins arbitrários, por exemplo, para a vivisecação, caçada com cães e cavalos, tourada, corrida de cavalos, chicoteamento até a morte diante de carroças de 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 moral. (SFM, p. 77).

Para Schopenhauer, a verdadeira compaixão considera também os seres irracionais, pois estes também são fins em si mesmos e dignos de compaixão, já que são vontade.

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 (...). (SFM, p. 169).

Schopenhauer também menciona a alegria que os animais nos trazem por expressarem o presente personificado. Somente o egoísmo humano leva ao aprisionamento desses seres.

Precisamente esta *completa absorção no presente* própria aos animais contribui bastante para a alegria que sentimos pelos nossos animais domésticos: eles constituem o presente personificado, e em certa medida tornam sensível a nós o valor de cada instante despreocupado e sereno, ao passo que na maioria das vezes vamos além em pensamento e não lhe dedicamos atenção suficiente. **Mas a propriedade aludida aos animais, de se contentarem mais com a simples existência, é pervertida por pessoas egoístas e sem coração e frequentemente explorada a tal ponto que estas nada lhe proporcionam a não ser a pura e nua existência. O pássaro organizado para percorrer meio mundo, é confinado a um pé cúbico de espaço, em que morre cantando em lento desespero, pois.** (PP, § 153, p. 153-154- Grifo nosso).

Sobre os grilhões que alguns impõem aos animais, afirma ainda que:

E seu mais fiel amigo, o tão inteligente cão, fica preso em correntes! Nunca vejo isso sem sentir íntima compaixão por ele e profunda indignação contra seu dono, e me recordo com satisfação do caso relatado há alguns anos pelo *Times*, em que um *lord* que possuía um grande cão acorrentado tentou acariciá-lo ao passear pelo jardim quando o cão imediatamente rasgou de cima a baixo seu braço – com razão! Com isso queria dizer: “Tu não és meu dono, mas meu demônio, a fazer de minha curta existência um inferno”. Que isto aconteça com todos que mantêm cães acorrentados! (PP, § 153, p. 154).

O argumento de Schopenhauer nos remete ao texto do escritor argentino Julio Cortázar, quando começa a observar os axolotes⁴³ no aquário de Paris⁴⁴. Reproduzo aqui um trecho para ilustrar a identificação do homem com os animais,

⁴³ Axolote é uma espécie de salamandra.

⁴⁴ Agradeço ao Professor Edgar Lyra (PUC-Rio) por ter mencionado a existência dos axolotes e o lindo texto de Julio Cortázar.

através de uma experiência de desvelamento do Véu de Maya, além de denunciar também o aprisionamento animal para a diversão humana:

(...) Foi sua imobilidade que me fez inclinar fascinado, na primeira vez que vi os axolotes. Silenciosamente, me pareceu compreender sua vontade secreta, abolir o espaço e o tempo com uma imobilidade indiferente. Depois entendi melhor: a contração das brânquias, o tatear das finas patas nas pedras, o repentino nadar (alguns deles nadam com a simples ondulação do corpo) me provaram que eram capazes de fugir desse torpor mineral em que passavam horas inteiras. Seus olhos, sobretudo, me fascinavam. Ao lado deles, nos outros aquários, diversos peixes me mostravam a singela estupidez de seus belos olhos semelhantes aos nossos. Os olhos dos axolotes me falavam da presença de uma vida diferente, de outra maneira de olhar. Colando minha cara ao vidro (às vezes o guarda tossia, inquieto), procurava ver melhor os diminutos pontos áureos, essa entrada no mundo infinitamente lento e remoto das criaturas rosadas. Era inútil bater com o dedo no vidro, diante de suas caras; jamais se percebia a menor reação. Os olhos de ouro continuavam ardendo com sua doce, terrível luz; continuavam me olhando de uma profundidade insondável, que me dava vertigem. E, apesar disso, estavam perto. Soube-o antes disto, antes de ser um axolote. Soube-o no dia em que me aproximei deles pela primeira vez. Os cortes antropomórficos de um macaco revelam, ao contrário do que acredita a maioria, a distância entre eles e nós. A absoluta falta de semelhança dos axolotes com o ser humano provou que meu reconhecimento era válido, que não me apoiava em analogias fáceis. Só as mãozinhas... Mas uma lagartixa tem também mãos assim, e em nada se parece conosco. Eu acho que era a cabeça dos axolotes, essa forma triangular rosada com os olhinhos de ouro. Isso olhava e sabia. Isso reclamava. Não eram animais. Parecia fácil, quase óbvio, cair na mitologia. Comecei a ver nos axolotes uma metamorfose que não conseguia anular uma misteriosa humanidade. Imaginei-os conscientes, escravos de seu corpo, infinitamente condenados a um silêncio abismal, a uma reflexão desesperada. Seu olhar cego, o diminuto disco de ouro inexpressivo e entretanto terrivelmente lícido, penetrava em mim como uma mensagem: “Salve-nos, salve-nos”. Surpreendia-me murmurando palavras de consolo, transmitindo esperanças pueris. Eles continuavam me olhando, imóveis; de súbito, os raminhos rosados das brânquias se levantavam. Nesse instante eu sentia como uma dor surda; talvez me vissem, captavam meu esforço por penetrar no impenetrável de suas vidas. Não eram seres humanos, mas em nenhum animal encontrara uma relação tão profunda comigo. Os axolotes eram como testemunhas de algo, e às vezes como horríveis juízes. Sentia-me ignóbil diante deles; havia uma pureza tão espantosa nesses olhos transparentes. Eram larvas, mas larva quer dizer máscara e também fantasma. Atrás dessas caras astecas, inexpressivas e entretanto de uma crueldade implacável, que

imagem esperava sua hora? (...) Agora sei que não houve nada de estranho, que isso tinha que acontecer. Cada manhã, ao inclinar-me sobre o aquário, o reconhecimento era maior. Sofriam, cada fibra do meu corpo entendia esse sofrimento amordaçado, essa tortura rígida no fundo da água. Espiavam algo, um remoto senhorio aniquilado, um tempo de liberdade em que o mundo fôra dos axolotes. Não era possível que uma expressão tão horrível, que conseguia vencer a inexpressividade forçada de seus rostos de pedra, não levasse uma mensagem de dor, a prova dessa condenação eterna, desse inferno líquido que padeciam. Inutilmente queria provar a mim mesmo que minha própria sensibilidade projetava nos axolotes uma consciência inexistente. Eles e eu sabíamos. Por isso não houve nada de estranho no que aconteceu. Minha cara estava grudada no vidro do aquário, meus olhos tratavam uma vez mais de penetrar no mistério desses olhos de ouro sem íris e sem pupila. Via de muito perto a cara de um axolote imóvel junto ao vidro. Sem transição, sem surpresa, vi minha cara contra o vidro, em vez do axolote vi minha cara contra o vidro, eu a vi fora do aquário, do outro lado do vidro. Então minha cara se afastou e eu compreendi. Só uma coisa era estranha: continuar pensando como antes, saber. Notar isso foi, no primeiro momento, como o horror do enterrado vivo que desperta para seu destino. Fora, minha cara voltava a se aproximar do vidro, via minha boca de lábios apertados pelo esforço de compreender os axolotes. Eu era um axolote e sabia agora instantaneamente que nenhuma compreensão era possível. Ele estava fora do aquário, seu pensamento era um pensamento fora do aquário. Conhecendo-o, sendo ele mesmo, eu era um axolote e estava em meu mundo. O horror vinha — soube-o no mesmo momento — de me acreditar prisioneiro em um corpo de axolote, transmigrado a ele com meu pensamento de homem, enterrado vivo em um axolote, condenado a me mexer lucidamente entre criaturas insensíveis. Mas aquilo acabou quando uma pata veio roçar na minha cara, quando, mal me mexendo para um lado, vi um axolote junto de mim que me olhava, e soube que também ele sabia, sem comunicação possível, mas tão claramente. Ou eu estava também nele, ou todos nós pensávamos como um homem, incapazes de expressão, limitados ao resplendor dourado de nossos olhos, que olhavam a cara do homem grudada no aquário⁴⁵.

⁴⁵ CORTÁZAR, Julio. *Los retalos*, 1: Ritos. Madrid: Alianza Editorial, 2009. *Final do Jogo*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1971.



No entanto, ao mesmo tempo em que Schopenhauer defende os animais e chega a se engajar na sociedade protetora dos animais de Frankfurt, chegando a elogiar as estradas de ferro porque poupariam os cavalos, ele também admitia o abate animal, sobretudo no hemisfério norte (SFM), para a alimentação humana, desde que o sofrimento fosse quase imperceptível. Aí poderíamos afirmar que Schopenhauer estava errado:

O argumento em favor da alimentação animal (bem como do seu trabalho não exaustivo) ainda confere prerrogativas ao humano consciente, dotado de inteligência. Esta aumentaria a sua capacidade de sofrer já no mero pensamento de não mais comer carne (mesmo já havendo vegetarianismos na época, sobretudo na Inglaterra, ou seja, em pleno norte europeu). O argumento aí empregado considera de maneira forte a diferença entre ser racional e ser não-racional, e a acentua como relevante no caso de decidir-se entre as duas formas de sofrimento. **Contudo, a filosofia schopenhaueriana já havia neutralizado a relevância metafísica e ética dessa diferença**, ao assumir que há uma única e mesma essência – a Vontade de vida – que atravessa todos os *corpos animais*, a razão humana sendo secundária. (BARBOZA, 2014, p. 29- Grifo nosso).

Porém, a própria metafísica e a ética schopenhaueriana já haviam neutralizado a diferença entre os seres. Ademais, considerando a noção de corpo animal, que é núcleo da noção de injustiça⁴⁶ na filosofia Schopenhaueriana, qualquer negação da vontade alheia seria injustiça, isto é, qualquer invasão ao corpo (vontade) do outro, seja ele animal, humano etc.

Por outro lado, a quem pratica injustiça apresenta-se por si mesmo o conhecimento de que ele, em si, é a mesma vontade que também aparece no outro corpo, afirmando-se com tanta veemência numa única aparência que, ao transgredir os limites do próprio corpo e suas forças, torna-se negação exatamente dessa vontade na outra aparência e, por conseguinte, tomada como vontade em si, entra em conflito consigo mesma precisamente por meio dessa veemência, cravando os dentes na própria carne (...). (MVR, §62, p. 429).

Se a ética de Schopenhauer é aplicável aos animais, talvez também possamos estendê-los aos outros seres vivos, embora o autor não formule uma ética prescritiva, de modo que não podemos exigir de ninguém a compaixão. Sendo assim, se admitimos uma ética da compaixão ambiental, estaremos diante de uma ética não prescritiva. Além disso, precisamos enfrentar aqui outra objeção possível ao argumento dessa tese. Ainda que Schopenhauer reconheça que todos os seres, mesmo aqueles graus mais débeis são expressão da vontade, ele vai afirmar que “na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor” (MVR, §56, p. 399). Além disso, o argumento de Schopenhauer no *Parerga e Paralipomena* é:

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

⁴⁶ Apresentada no capítulo 2 da presente tese.

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 acima. (PP, § 154, p. 154-155).

Através do argumento fisiológico, o filósofo descreve o sofrimento como estando condicionado à capacidade neurológica. De modo que a dor física se encontraria nos animais e se tornaria ainda mais terrível nos seres humanos. Segundo Chevitarese, uma das principais objeções ao argumento de que as plantas sofrem é o fato de que elas não estão sujeitas a dor física, para Schopenhauer, sendo assim, seria difícil aplicar a ética da compaixão ao mundo vegetal (Cf. CHEVITARESE, 2013, p. 109).

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 do homem cresce proporcionalmente. (PP, §154, p. 155).

Por outro lado, pensando com Schopenhauer, no sofrimento como travação do desejo, onde há um obstáculo entre o esforço e objeto e, ampliando o conceito de sofrimento (para além do psíquico e físico), podemos pensar que ainda que a planta não sinta dor (fisiologicamente), ela sofre, na medida em que é esforço, vontade de viver, lutando para perseverar na existência, considerando, sobretudo, os argumentos do SVN apresentados na seção anterior.

Se analisarmos os argumentos de filósofos, botânicos etc., notamos que as plantas, de alguma maneira, expressam seu sofrimento, sua luta pela vida. Schopenhauer já havia admitido sensibilidade nas plantas por meio de excitação, afirmando que elas são manifestação da vontade, e que sua espontaneidade evidencia também algum grau de conhecimento – e até de escolha – manifestada nas plantas como excitação; como exemplo podemos mencionar as trepadeiras que desenvolvem um movimento circular para buscar seu alimento nas outras

plantas, como vimos na seção anterior. De modo que se todos são vontade, todos sofrem e a compaixão deve ser o impedimento do sofrimento alheio, concluímos que não só o homem branco deve ser tomado como fim em si mesmo, mas todos os povos da floresta, as minorias, os animais e as plantas, todos os ecossistemas são dignos de considerações éticas, ainda que o egoísmo humano dificulte bastante a experiência da compaixão.

VIA ESTÉTICA: O VALOR INTRÍNSECO DA NATUREZA.

*A natureza deve ser o espírito visível,
o espírito a natureza invisível.
Schelling*

4.1

A Contemplação Estética

Na filosofia de Schopenhauer encontra-se uma ligação entre a metafísica da natureza e a metafísica do belo, que tem como cerne a arte. Essa ligação talvez tenha sido antecipada por Schelling (BARBOZA, 2005, p. 224), embora o filósofo de Frankfurt assegure ter se inspirado em Platão e Kant.

Depois de ter considerado o mundo como Vontade e como Representação, Schopenhauer apresenta sua metafísica do belo e, diante da ausência de sentido da existência e do sofrimento, o autor nos proporciona uma centelha de esperança a partir da contemplação estética. Desse modo, podemos considerar que a experiência estética ocupa um papel central na filosofia de Schopenhauer, segundo a qual a contemplação seria um modo de suspensão momentânea dos impulsos volitivos; portanto, da dor e do sofrimento inerentes à existência. Segundo Safranski (2011, p. 399), “a contemplação do mundo tem de ser estética, porque está liberada dos impulsos da vontade”.

Schopenhauer privilegia o conhecimento estético (intuitivo), em detrimento do conhecimento científico, que está submetido ao princípio de razão, já que esse, por estar preso à abstração e à razão, não pode ser o meio pelo qual conhecemos a essência das coisas, mas somente a maneira ordinária pela qual as conhecemos. Sendo assim, o filósofo afirma que “o modo de consideração que segue o princípio de razão é o racional, o único que vale e que auxilia na vida prática e na ciência”, enquanto o modo de conhecimento genial (estético) é “o modo apartado do conteúdo do princípio de razão” (MB, cap. 5, p. 59).

O filósofo em questão não pretendia elaborar uma teoria estética, mas fundamentar sua metafísica do belo; sua preocupação centrava-se na essência do

belo, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo, quanto à do objeto que o ocasiona. Schopenhauer não pretendia dar regras às artes, dizer como elas deveriam criar o belo, quais as técnicas, portanto, ele afirma: “o que exporei aqui não é estética, mas metafísica do belo; por conseguinte, peço que não se espere regras de técnica das artes isoladas” (MB, cap. 1, p. 24). Na perspectiva do autor, não interessa a consideração dos fins práticos; a metafísica do belo investiga somente o essencial.

No presente capítulo, pretendemos apresentar a metafísica do belo de Schopenhauer em sua aproximação com a ética, argumentando em favor do valor intrínseco da natureza (que aparece na estética schopenhaueriana), como possibilidade de sensibilização dos homens para sua preservação. A partir dos postulados dessa metafísica, não poderíamos argumentar que devemos preservar a natureza pelo valor intrínseco que ela tem ou, ainda, para fruirmos esteticamente da beleza e sublimação que nos oferece?

4.2

O modo de conhecimento estético

A preocupação de Schopenhauer se concentra na essência do belo, enfatizando ao mesmo tempo a importância do sujeito que o contempla e o objeto que contribui para essa experiência. Segundo o autor, a estética daria regras às artes, enquanto a metafísica do belo investiga apenas o que é essencial⁴⁷.

Schopenhauer toma como base as teorias de Platão e Kant⁴⁸ para fundamentar sua metafísica do belo. De acordo com o filósofo, estes são os dois maiores filósofos do ocidente, e, embora haja algumas diferenças entre eles, o sentido íntimo de sua teoria seria o mesmo. Esses dois filósofos tomam o mundo visível como fenômeno e o invisível como oposto do fenômeno. No entanto, ao passo que para Platão esses opostos são as Ideias, para Kant seriam a coisa-em-si.

⁴⁷ A estética diz como as artes em geral devem proceder, a metafísica do belo concentra-se no conhecimento arquetípico das Ideias, objetos apartados do princípio de razão. Portanto, pensaremos no valor intrínseco da natureza a partir da metafísica do belo do autor.

⁴⁸ A história da filosofia costuma distinguir o idealismo objetivo de Platão, o idealismo subjetivo de Berkeley e o idealismo transcendental de Kant. Schopenhauer vai reinterpretar esses autores. Para ele, a Ideia é a objetividade da coisa-em-si. (Cf. LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*, p. 143, 144).

Como explicitado nos capítulos anteriores, Schopenhauer trata a coisa-em-si kantiana como Vontade; já a Ideia platônica aparece como objetividade adequada da Vontade (*adäquate Objektität des Willens*). Segundo Clément Rosset (2001), Schopenhauer compreende a estética, e a arte em geral, como conhecimento das Ideias.

Ao contemplar acessamos a Ideia, onde está a essência dos objetos, tida como representação independente do princípio de razão, que se constituiu como objetividade adequada da Vontade. A Ideia é a Vontade na medida em que se tornou objeto, mas ainda não entrou nas formas do princípio de razão (tempo, espaço e causalidade).

De acordo com o solitário de Frankfurt, o essencial das cosmovisões de Platão e Kant seria o mesmo, tendo em vista que ambos chegam ao mesmo destino por meio de caminhos distintos (MB, cap. 2, p. 39). Para Platão “as coisas deste mundo, que nossos sentidos percebem, não possuem ser verdadeiro”; só as imagens arquetípicas, isto é, as Ideias podem ser tomadas como verdadeiras; a pluralidade e a mudança a elas não pertencem, mas apenas às suas cópias, tendo como pressuposto que tempo, espaço e causalidade não possuem validade para as Ideias (MB, cap. 2, P. 34/35). Também na doutrina kantiana a coisa-em-si não está submetida ao princípio de razão, pois tal princípio pertence somente ao fenômeno. Toda pluralidade cabe ao fenômeno; sendo assim, a experiência inteira é conhecimento do fenômeno, não da coisa-em-si, que é incognoscível para Kant.

Para Schopenhauer, a aproximação entre a teoria dos dois filósofos descrita acima tem como objetivo destacar a diferenciação entre fenômeno e coisa-em-si (Kant) ou Ideia, no caso de Platão. A partir da sua interpretação desses filósofos, ele engendra sua metafísica imanente e metafísica do belo. Dessa forma, a Ideia torna-se representação independente do princípio de razão, objeto da arte e da contemplação estética, e a coisa-em-si é tomada como Vontade, como citado anteriormente.

Sobre a fruição estética, Schopenhauer afirma ser ela totalmente diferente das outras experiências de prazer, pois contemplar nada tem a ver com satisfação pessoal, individual. O contentamento que sentimos com as relações pessoais e os fins alcançados não diz respeito à experiência verdadeiramente estética, mas somente àquilo que nos é útil, agradável, isto é, que está de acordo com o

interesse de cada indivíduo e por isso o apraz. A alegria com o belo é da ordem do conhecimento puro, sem que os objetos tenham relação com os fins pessoais dos indivíduos. Tal como em Kant (2010), a contemplação do belo é independente de todo e qualquer interesse.

O conhecimento é objetivo, isto quer dizer que ele existe para o sujeito em geral, que se encontra em uma relação com o objeto. Para Alexis Philonenko (1999, p. 103), o sujeito e o objeto se confundem a tal ponto, que não se pode separar um do outro. Este êxtase é para Schopenhauer o triunfo da Ideia, que doravante vale somente por si, como objetividade imediata e adequada da vontade.

O modo de conhecimento estético não existe para tal ou qual indivíduo, nem pode ser comunicado por doutrinas e conceitos, mas através das obras de arte e da natureza, apenas intuitivamente. Através da intuição conhecemos as Ideias, não como objetos do pensamento (abstrato), mas por meio da intuição do sujeito que contempla. Para haver fruição estética, através do conhecimento intuitivo, é necessário que ocorra uma mudança segunda a qual se deixa de ser indivíduo (volitivo, desejante), para se tornar puro sujeito do conhecimento, destituído de vontade.

As ideais, já o sabemos, são atos ou máscaras de um único ator-dramaturgo, o qual, ele mesmo, permanece oculto, dando-se a conhecer, porém, na realidade e ilusão que nos atingem tão-somente no incansável ballet da sensibilidade. O palco, seja do mundo físico *aparente*, seja do mundo real das Idias, é um palco sempre material, cujos contornos abrem-se no corpo de espectador, que o vive sempre e só na própria carne. Nada existe para além do mundo, a que nos possa voltar; tudo nos pega, toma, deixa, afaga ou fere *no corpo*. Só por isso, é- nos permanentemente possível encontrar uma brecha nos sentidos, que nos leve ao mundo *atrás* do mundo, *no* mundo. (MAIA, 1991, p. 170).

Para que haja contemplação é preciso ocorrer uma transição do conhecimento comum, dos objetos ordinários, para o conhecimento das Ideias, que só é possível a partir de uma mudança prévia da posição de indivíduo para puro sujeito do conhecimento:

Para conceber [*Auffassung*] uma Ideia [*Idee*] e permitir a sua entrada em nossa consciência, precisamos de uma mudança em nós mesmos, a qual pode ser tomada também, como um ato de autonegação [*Akt der Selbstverläugnung*]. Desse modo, consiste

em que o conhecimento se afaste totalmente de nossa vontade e, assim, deixando totalmente fora de vista a promessa preciosa que lhe foi confiada, considere as coisas como se elas nunca pudessem, de nenhum modo, dizer respeito à vontade. Pois, só assim é que o conhecimento se torna espelho puro [*reinen Spiegel*] do ser objetivo das coisas. Um conhecimento assim tão condicionado deve ser o fundamento de toda genuína obra de arte, bem como a sua origem. A mudança no sujeito necessária para isso, apenas porque consiste na eliminação de todo querer, não pode prosseguir a partir da vontade e, portanto, não pode ser um ato arbitrário de vontade, ou, por outras palavras, não pode persistir em nós. (MVR II, cap. XXX, p. 9).

A fruição do belo ocorre de maneira espontânea e serena, pois o objeto subtrai nosso conhecimento da própria vontade, quando nos encontramos contemplando as Ideias. A contemplação estética se apresenta como um momento de suspensão no movimento pendular entre a dor e o tédio, no qual podemos experimentar a supressão do sofrimento, ainda que temporariamente. No entanto, podemos também contemplar não somente a partir da experiência do belo, mas com a experiência do sublime, sendo as figuras de contemplação hostis a nossa vontade. É mais fácil intuir quando os objetos se acomodam a esse estado, como é o caso dos objetos da natureza, que têm o poder de despertar a contemplação nos homens mais desprovidos de capacidade estética (MVR, § 39, p. 272). O sentimento do sublime pressupõe uma elevação (*Erhebung*) do sujeito diante da ameaça de aniquilamento etc.

Em grau ainda maior o sentimento do sublime pode ser ocasionado pela natureza em agitação tempestuosa. Semi-escuridão e nuvens trovejantes, ameaçadoras. Rochedos escarpados, horríveis na sua ameaça de queda e que vedam o horizonte. Rumor dos cursos d'água espumosos. Ermo completo. Lamento do ar passando pelas fendas rochosas. Aí aparece intuitivamente diante dos olhos a nossa dependência, a nossa luta contra a natureza hostil, a nossa vontade obstada; porém, enquanto aflições pessoais não se sobrepõem e permanecemos em contemplação estética, é o puro sujeito do conhecer quem mira através daquela luta da natureza, através daquela imagem da vontade obstada, para aprender de maneira calma, imperturbável, incólume (*unconcerned*), as Ideias exatamente naqueles objetos que são ameaçadores e terríveis para a vontade. Precisamente nesse contraste reside o sentimento do sublime (MVR, § 39, p. 277).

A natureza nos proporciona tanto a experiência do belo quanto do sublime, sendo fundamental para que possamos enxergar o mundo a partir dessa outra perspectiva, agora como representação independente, apartada da vontade e de todo interesse. Visto que ela nos proporciona contemplação imediata, podendo afetar muito mais indivíduos do que as obras das belas artes, ela tem um papel fundamental na vida humana, fazendo com que os indivíduos possam ultrapassar sua condição existencial precária.

Ainda sobre o sublime, Schopenhauer mantém a distinção kantiana, no que diz respeito à divisão e nomenclatura, e divide o sublime em matemático e dinâmico. No primeiro caso trata-se da grandeza de objetos incomensuráveis, diante dos quais seríamos reduzidos a nada (MB, cap.9, p. 104). Como exemplo, teríamos o céu estrelado, as pirâmides do Egito. No segundo caso, trata-se de um poder ameaçador que suprimiria qualquer tentativa de resistência, tal como o mar revolto, uma tempestade, entre outros. Sendo assim, a experiência do sublime nasce do contraste da nossa insignificância e dependência do nosso si-mesmo como indivíduo (fenômeno).

O que garante a contemplação estética (belo e sublime) é a genialidade, faculdade de conhecimento que cada indivíduo possui em maior ou menor grau de proceder de modo puramente intuitivo, afastando-se do querer para conhecer o mundo através da contemplação da natureza ou das obras dos artistas. O artista empresta seus olhos para que possamos conhecer o mundo apartado do fenômeno transitório. Embora todos tenham capacidade de contemplar, isto é, possuam a genialidade em maior ou menor grau, o gênio é aquele que possui ação livre do intelecto, um intelecto emancipado da vontade (MB, cap. 6, p. 60-61). Através da intuição o gênio atinge alto grau de objetividade, tornando-se puro sujeito do conhecimento, que apreende a essência das coisas. Para Schopenhauer, o que diferencia o homem comum do gênio é o fato de que o gênio possui um excedente da faculdade de conhecimento. “O gênio possui tão somente um grau mais elevado e uma duração mais prolongada daquele conhecimento, o que lhe permite conservar a clareza de consciência exigida para reproduzir numa obra intencional o assim conhecido” (MVR I, §37, p. 265). O gênio procede de acordo com o modo intuitivo de conhecimento. “Ver o universal no particular é sempre precisamente a característica do gênio” (MVR II, cap. XXXI, p. 35), por isso

seus objetos são as Ideias⁴⁹. De acordo com o filósofo, somente a verdadeira obra de arte pode ser critério para o reconhecimento do gênio; mesmo que ele seja incompreendido pelos seus contemporâneos, será reconhecido pelas futuras gerações.

Após esclarecer como se dá a contemplação estética e como podemos vivenciar esse tipo de experiência através da genialidade (faculdade de conhecimento), Schopenhauer expõe as artes isoladamente, de acordo com a maneira e o grau com que cada gênero artístico expressa as Ideias. Passemos rapidamente então pela hierarquia das artes schopenhaueriana, pois o que nos interessa mais precisamente nesse capítulo é abordar a contemplação estética da natureza, que pode ser apresentada como uma das vias para lidar com a questão ambiental.

No nível mais baixo da hierarquia das artes⁵⁰ encontra-se a arquitetura, pois sua estética é considerada um dos mais baixos graus de objetivação da Vontade (MVR II, cap. XXXV, p. 77); tendo em vista que a arquitetura é ao mesmo tempo utilitária, servindo à necessidade humana, estando por isso a serviço da Vontade. Por outro lado, ela também se apresenta como bela arte, trazendo para a intuição as Ideias de gravidade, coesão, dureza, resistência etc. (MB, cap. 11, p. 129). Em suma, o tema da arquitetura seria o duelo entre gravidade e rigidez. Sua finalidade é permitir que esse duelo, essa luta apareça de maneira diversificada. Portanto, a arquitetura exige conformidade entre suspensão e peso, que pode ser observada no modo de ordenação das colunas. A outra finalidade da arquitetura seria explanar a luz segundo sua essência.

Acima da arquitetura encontra-se a jardinagem, cujo tema é a natureza vegetal. Mas ela é apenas meia arte, já que mesmo sem a sua influência a natureza vegetal está em toda parte para a fruição sem a interferência humana.

Logo em seguida estão a pintura e a escultura. Na pintura destacam-se três tipos: a pintura de paisagem, pintura de animais e pintura histórica. A pintura de paisagem retrata a natureza destituída de conhecimento, embora exponha um grau

⁴⁹ Genialidade nada tem a ver com talento. Para Schopenhauer, inteligência, agudeza de espírito e talento podem ser relacionados com aqueles que têm facilidade para lidar com conceitos abstratos (científicos), mas que não gênios, conseqüentemente não podem ser artistas.

⁵⁰ Schopenhauer confere papel central às artes. “Elas constituem uma parte integrante essencial no sistema de pensamento”. TANNER, M. Schopenhauer: Metafísica e Arte, p. 29.

significativo de objetividade da Vontade, enquanto a pintura de animais retrata serem que conhecem. Por intermédio do pintor, conhecemos as Ideias expostas pela natureza; mas, para além disso, a própria natureza se nos oferece para a contemplação, expondo a essência das coisas de maneira profunda, através da intuição do mundo vivo. É o conhecimento desse mundo que nos faz compreendermos melhor a nós mesmos.

Esse conhecimento das Ideias de graus mais elevados, que recebemos na pintura por intermediação alheia, também podemos recebê-lo imediatamente pela intuição puramente contemplativa das plantas e a observação dos animais, e estes últimos, em verdade, em seu estado livre, natural, espontâneo. Prefiro um animal vivo a cem embalsamados: nestes falta justamente o espírito, que é, em geral, tudo em tudo. Caso se contemplem de maneira puramente objetiva as figuras variadas, raras dos animais, suas ações e movimentos, então se receberá uma lição enriquecedora do grande livro da natureza. É, realmente, a verdadeira essência íntima de todas as coisas que se exprime através dessas figuras: em toda parte, o melhor não se concebe por palavras, tem-se de intuir. Enquanto, pela intuição do mundo vivo, deixamos a verdadeira essência das coisas falar imediatamente para nós, deciframos a autêntica *Signatura rerum*, assinatura das coisas, da qual falavam os antigos alquimistas e teósofos. **Vemos nelas os diversos graus e maneiras de manifestação da Vontade, única e mesma em todos os seres, e que em toda parte sempre quer o mesmo, objetivando-se exatamente como vida, existência em variedades sem fim, figuras diferentes, que são todas acomodações às condições externas divergentes, variações sobre um mesmo tema. Contudo, concebemos inteiramente a essência que se manifesta por meio dessas figuras quando a reconhecemos como nós mesmos, quando aprendemos a compreender o reino animal do nosso si-mesmo e também, por seu turno, nosso si-mesmo a partir do reino animal.** (MB, cap. 13, p. 157.)⁵¹

Na citação acima podemos notar mais uma vez o apreço de Schopenhauer pela natureza, pela essência que se manifesta por meio dessas figuras, sem as quais não poderíamos nos compreender mais intimamente. Continuando a explanação da hierarquia das artes, temos na categoria pintura e escultura também a pintura histórica e a escultura, que para Schopenhauer tomam o homem como objeto, enfrentando a dificuldade de expor o caráter do indivíduo. Apesar disso,

⁵¹ Grifo nosso.

esses gêneros alcançam graus altos de objetividade da Vontade, pois expõem a objetividade mais adequada possível, isto é, a Ideia de humanidade.

A poesia, assim como a pintura histórica e escultura também manifesta a Ideia de humanidade. Somente a poesia nos ensina a conhecer a essência do homem, através dela temos a densa natureza interior do homem (MB, cap. 16, p. 219). A história só diz respeito aos fenômenos, portanto fornece apenas relatos empíricos sobre a humanidade, enquanto na poesia temos a ideia de humanidade pura e distinta. A partir disso, Schopenhauer descreve diversos gêneros poéticos e seus métodos para expor a Ideia de humanidade. O poeta é ao mesmo tempo expositor e o que está sendo exposto. A forma suprema da arte poética, tanto pelo seu efeito quanto pela sua realização é a tragédia. A tragédia expressa a existência tal como ela é, trágica. Trazendo à luz o que há de mais sombrio no caráter humano, seus desejos, falhas, egoísmo. Para o autor, a exposição de uma grande infelicidade é essencial à tragédia.

No topo da hierarquia ou mesmo acima dela está a música, tendo em vista que não expressa as Ideias, mas a própria Vontade como coisa-em-si. A música diferentemente das outras obras de arte, não expressa a Vontade mediatamente, através das Ideias, mas imediatamente, já que ultrapassa a representação, o mundo fenomênico. “A música em seu todo é a melodia da qual o mundo é o texto” (MB, cap. 17, p. 234).

4.3

A Contemplação Estética da Natureza

Há um texto de Schopenhauer, o complemento 33 a *O Mundo...*, que trata de uma estética da natureza. No referido complemento, o autor esclarece que não só a obra de arte, mas a natureza também desperta a contemplação do belo:

Como a natureza é estética! Cada rincão totalmente inculto e selvagem deixado livre para a própria natureza, por menor que seja, se as patas do homem [*Tatze des Menschen*] o deixam em paz, logo é decorado por ela com requinte; é adornado por plantas, flores e arbustos, de modo informal, com graça natural, agrupados de maneira deliciosa e testemunhando que eles não cresceram sob a vara de correção do grande egoísta, mas que a

natureza é aqui livremente ativa. Todo lugar negligenciado logo se torna belo (MVR II, cap. XXXIII, P. 68/69).

Em outras palavras, a natureza tem valor em si mesma; o belo natural apraz por si mesmo, independente da interferência do homem; ao contrário, dá-se espontaneamente, revela-se a partir de si mesma, e é acessível aos olhos do espectador que consegue contemplá-la objetivamente, apartado de sua vontade. Ainda em sua metafísica do belo, Schopenhauer afirma que o belo natural despertaria a fruição estética até mesmo no homem mais desprovido de genialidade (MB, 2003). A partir da natureza e dos fenômenos naturais, também é possível experienciar o sublime. Por exemplo, o mar revolto, uma cadeia montanhosa, tempestade, até mesmo um céu estrelado, como exposto na seção anterior.

A beleza da natureza é capaz de arrebatá até as pessoas mais atormentadas, por preocupações, paixões, sofrimentos, reconfortando-as perante um único olhar para ela. Tudo isto ocorre porque, através da sua contemplação, libertamo-nos do querer, da individualidade, para nos perdemos na fruição da natureza.

A natureza, por meio de sua beleza estética, faz efeito de maneira tão benéfica sobre a mente. O poder com que ela se abre ao nosso olhar de um só golpe, quase sempre possibilitando obter êxito em nos liberar da ocupação com o nosso si-mesmo sofredor e seus fins, em nos desprender da subjetividade, em nos libertar da escravidão da vontade e nos colocar no estado do puro conhecer (MB, cap. 8, p. 94).

Schopenhauer sai em defesa da ideia de que a natureza deve fruir livremente, até ao ponto de chegar a comparar os jardins ingleses com os franceses em sua hierarquia das artes. Porque para Schopenhauer, o gosto puro e bom na jardinagem só foi descoberto verdadeiramente na Inglaterra, isso porque a jardinagem inglesa, à diferença da antiga, exhibe a natureza da melhor forma, de modo que ela exponha toda a sua beleza; portanto, ela procura posicionar o objeto favoravelmente para facilitar a apreensão das ideias que se exprimem no mundo inorgânico e vegetal. Segundo o autor, a diferença entre os jardins ingleses e os franceses consiste no fato de que a jardinagem inglesa é objetiva, pois o fim é

orientado para o objeto, enquanto na francesa haveria uma referência à intenção do dono, de modo que a natureza se encontra aí subordinada à vontade (MB, cap. 12, p. 150). Dito isto, os jardins franceses seriam planejados subjetivamente e, uma vez que a experiência do belo é de ordem objetiva, os jardins ingleses seriam mais elevados do ponto de vista da filosofia de Schopenhauer.

O tema da jardinagem é a natureza vegetal, mas, por conta do tamanho de suas realizações, ela é apenas meia arte, na concepção schopenhaueriana, uma vez que mesmo sem a interferência da arte, o mundo vegetal se apresenta praticamente em toda parte para a fruição estética. O que confirma que, para o filósofo, quanto menos o homem interferir na natureza, melhor. Então, que contribuição poderíamos retirar dessa metafísica do belo? Ela não seria relevante para o debate acerca da preservação da natureza? A resposta parece afirmativa, posto que na filosofia schopenhaueriana a natureza é algo que vale por si, além de nos aprazer esteticamente ao ponto de esquecermos da nossa subjetividade egoística e nos perdemos na fruição daquela. A partir dos postulados dessa metafísica, não poderíamos argumentar que devemos preservar a natureza pelo valor intrínseco que ela tem ou, ainda, para fruirmos esteticamente da beleza e sublimação que nos oferece?

Enfrentando alguns problemas, tanto pela via ética (da compaixão), quanto pela via estética (da contemplação), nos depararíamos com o fato de que, para Schopenhauer, não haveria como *prescrever* comportamentos éticos ou estéticos. De modo que a ética e a estética são da ordem da experiência e da intuição, sendo a razão posta de lado. A partir disso, não teríamos como determinar comportamentos morais perante o meio ambiente e diante de quaisquer situações. Como defender a dignidade da natureza, considerando o caráter imutável e o egoísmo inerentes ao homem, mero ser volitivo?

No que tange à questão estética, pode-se argumentar egoisticamente que sem sua preservação exclui-se da vida humana uma significativa possibilidade de contemplação intuitiva e libertação momentânea do sofrimento inerente à existência.

Como observamos nas considerações schopenhauerianas sobre o belo, este pode ser encontrado tanto nas obras de arte, quanto na natureza, à diferença de Hegel, para o qual pensar sobre a questão do belo é fazer “filosofia da bela arte”

(BARBOZA, 2003, p. 14), rebaixando o belo natural. No entanto, Schopenhauer privilegia muito mais a natureza em si mesma do que a forma como ela é expressa através da arte, como vimos anteriormente, seja no trecho sobre jardinagem ou pintura, vale muita mais a própria expressão natural do que o que o homem faz dessa expressão. Embora o papel da arte seja importante e principalmente o dos artistas que sabem trabalhar com a natureza interferindo nela o mínimo possível, deixando-a fluir.

A natureza na filosofia de Schopenhauer é atividade vital, Vontade, Vontade de Vida. Não que a Vontade queira viver, ou seja, ela não é Vontade de viver, mas ela mesma já é atividade vital que quer. E o mundo é espelho dessa Vontade. Muito próximo de Schelling, ele constrói uma cosmologia, isto é, a sua metafísica da natureza, pela qual o mundo, do inorgânico ao orgânico superior, é exposto em sua vida cósmica com suas diversas espécies (ou Ideias platônicas). Só que sua filosofia da natureza ainda tem uma forte orientação ética, ausente na *Naturphilosophie* de Schelling. Uma ética, todavia, baseada precisamente na unidade dessa Vontade (BARBOZA, 2013, p. 17).

Para além da argumentação egoística de que sem a preservação da natureza excluiríamos da vida humana a possibilidade de sublimação dos seus sofrimentos através da contemplação da natureza, podemos observar que na filosofia de Schopenhauer o momento estético de contemplação é um momento de superação de todo e qualquer interesse, assim como em sua ética. O ponto em comum entre a ética de Schopenhauer e a ética kantiana é justamente o desinteresse do agente na ação que possui valor moral, isto é, apartada de todo egoísmo. Desse modo, na ação moral o outro é tomado como fim em si mesmo, como possuidor de dignidade. Mas para Schopenhauer esse conceito não pode ser pensado de maneira antropocêntrica. Então poderíamos considerar uma dignidade da natureza em Schopenhauer?

4.4

A Preservação ambiental pelo valor intrínseco da natureza

Na terceira crítica kantiana, “gosto é uma faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou

descomplacência independente de todo interesse” (KANT, 2010, p. 55). O senso comum estético é a concordância universal pressuposta em um juízo de gosto, que não pode ser determinado por conceitos. O belo é um prazer superior sem a participação da razão, mas do entendimento e da imaginação e o sublime um desprazer superior onde o sentimento deste depende da razão. Ambos aprazem por si só e pressupõem um juízo de reflexão (KANT, 2010, p. 90).

Em Kant, como se sabe, os sentimentos do belo e do sublime surgem de um “jogo”, que envolve faculdades mentais normalmente atuantes na produção de conhecimento (como os juízos determinantes da ciência). Kant diz que o prazer advindo desse jogo subjetivo de faculdades é que leva ao juízo estético sobre o belo e o sublime. Belo e sublime, portanto, são ocorrências internas à mente, com o que o sublime, por exemplo, é visto pelo ângulo de uma “sub-repção”, vale dizer, sublime *não é o objeto, não é a natureza em sua grandeza e potência*, mas o sentimento em face dela, que nos liga à nossa destinação suprasensível. O objeto natural, por conseguinte, é em Kant destituído de relevância ontológica e autonomia estética: a sua mera representação é o que importa para o “juízo reflexionante” ou “conhecimento em geral” (BARBOZA, 2014, p. 25/26).

Em termos estéticos, em Schopenhauer a natureza é ontologicamente relevante, por esse motivo podemos falar de uma dignidade da natureza, tendo em vista que ela não é mero meio para fins. O belo e o sublime remetem à contemplação estética de um arquétipo que se revela tanto na natureza quanto nas obras de arte (BARBOZA, 2014, p. 26). A experiência estética permite ao contemplador que se perca no objeto contemplado, retomando uma identidade originária entre humano e natureza, que não são categorias distintas, mas derivações da Vontade. Tanto somos parte da natureza como ela é parte de nós. Apenas a ilusão da pluralidade, que leva o homem a compreender-se como diferente de outrem ontologicamente é produto do já mencionado véu de Maia. A percepção do outro e do meio ambiente a partir dessa visão distorcida são produtos da razão instrumental, pois “o domínio estético natural pode ser uma vivência de identidade, exatamente como o é a compaixão” (BARBOZA, 2014, p. 27). Agredir a natureza é agredir a si mesmo.

Ora, embora ouçamos nos dias correntes, em função do avançado estágio de destruição do meio-ambiente, que devemos preservar a natureza para a nossa e as futuras gerações – o que encontra amplo apoio até em políticas oficiais -, em geral o argumento empregado é o da sustentabilidade; quer dizer, procura-se, por exemplo, propagandear que podemos usar os recursos naturais sem os esgotar e, assim, poderíamos calcular a durabilidade deles, evitando de modo inteligente que o progresso e o desenvolvimento econômico- industrial sofresse algum tipo de consistente prejuízo. Com isso, impedir-se-ia o comprometimento do modo de vida moderno (consumista) vinculado a tal progresso e desenvolvimento. Dessa forma, infira-se, é preciso bem saber explorar o petróleo para a indústria química e de automóveis, é preciso bem explorar o carvão para as usinas de energia, é preciso bem explorar as águas dos rios para as hidrelétricas, é preciso proteger a água dos mares para não comprometer o pescado que se come, etc. Trata-se, no fundo, de uma preocupação da ordem do dia, como testemunhada em mídias as mais diversas, aumentada obviamente pela consciência de que os recursos naturais de fato não são inesgotáveis e, à medida que escasseiam, até comprometem a sobrevivência do gênero humano sobre o planeta (BARBOZA, 2013, p. 21).

Esses argumentos expostos acima, como evidencia o autor, são utilizados para pensar uma ética da sustentabilidade, que opera com o intuito de usar os recursos naturais, mas diminuindo os impactos e prejuízos; ainda é um argumento interessado e desenvolvimentista⁵². Baseado em uma ideia de progresso difundida desde a modernidade, que tem como pano de fundo a evolução da humanidade,

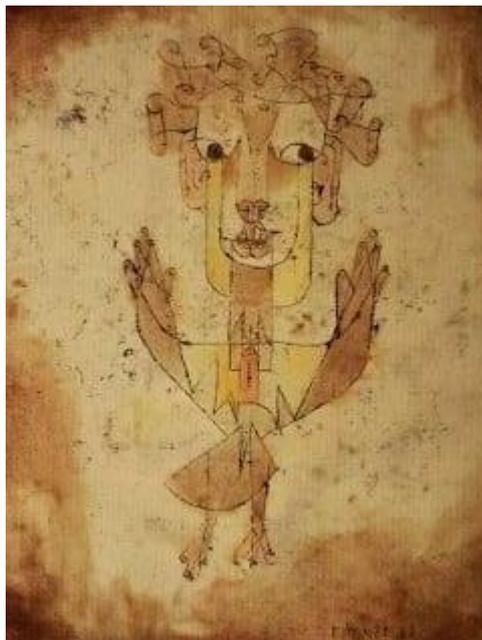
⁵² Parece que muitas alternativas sustentáveis são propostas pelo próprio desenvolvimento para corrigir os problemas ocasionados pelo desenvolvimento. Os critérios de sustentabilidade podem ser pensados, de acordo com algumas vertentes do **ecofeminismo**, como sendo formados no contexto da estrutura dualista e hierárquica patriarcal, da lógica de dominação. Onde enxerga-se possibilidades de crescimento econômico diante da remediação de situações, através de: políticas de redução de carbono, uso racional da água, entre outras. O ecofeminismo propõe como alternativa para uma ética de heróis (“que pretende salvar a natureza”), uma ética do cuidado. Ao questionar o sistema de dominação, que está diretamente relacionado com a crise ambiental e social, ecofeministas têm sugerido novas formas de pensar a sociedade e as relações com a natureza, incluindo modos de produção e economia mais solidários. Cf. MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature*. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.). *Environmental Philosophy. Upper Saddle River*: Prentice Hall, 1998, p. 277-290. Cf. também: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Piaget, 1993. PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge, 1993. SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003. WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What is and Why it Matters*. Lanham: Rowman& Littlefield, 2000.

através do uso da razão e do domínio da natureza. No entanto, como nos alertou o filósofo Walter Benjamin, há uma relação direta entre progresso e catástrofe:

Benjamin coloca no centro de sua filosofia da história o conceito de *catástrofe*. Em uma das notas preparatórias às *Teses* de 1940, observa: “A catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe é o contínuo da história”. A assimilação de progresso e catástrofe tem, antes de mais nada, uma significação *histórica*: do ponto de vista dos vencidos, o passado não é senão uma série interminável de *derrotas catastróficas* (LÖWY, 2002, p. 204).

A crença no progresso da humanidade, que a filosofia de Schopenhauer também faz cair por terra (pois é crítica da ideia Moderna de progresso), nos lembra que não é possível nenhuma narrativa que se pretenda neutra, como narrativa científica dos fatos, tomando o progresso como parte necessária nessa narrativa. Contra esse tipo de discurso se insurge Benjamin, quando analisa o quadro de Paul Klee na tese IX do *Sobre o conceito de história*.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. **Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés.** Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que **chamamos progresso** (BENJAMIN, 2011, p. 226- grifo nosso).



Angelus Novus- Paul Klee

Tal como o anjo da história, somos impelidos para o futuro pela tempestade que se designa como progresso. No entanto, talvez seja preciso voltar o nosso olhar para o passado, com certo espanto diante da catástrofe, notando que é uma catástrofe única, que também nos acometerá no futuro, se não “escovarmos a história a contrapelos”. No Brasil, essa mesma ideia de progresso nos levou ao modelo extrativista oriundo da colonização, que age a partir da exploração dos recursos naturais e do massacre de povos originários.

A filosofia de Schopenhauer se encontra na contramão dessa ideia de progresso supracitada. Se retomarmos o mencionado suplemento 33, a contemplação estética da natureza é considerada desinteressada, sendo a natureza um fim em si mesma. O argumento estético pressupõe a subtração do egoísmo do indivíduo. Se em Schopenhauer a natureza possui dignidade por si mesma, nós podemos argumentar em favor do seu des-uso. Mesmo o nosso contentamento com o belo natural, e o das gerações futuras, só é possível não através de um uso da natureza a partir de uma visão desenvolvimentista, mas do seu des-uso. Considerando a argumentação schopenhaueriana do valor intrínseco da natureza e da sua preservação⁵³, que deve ser mantida ao máximo sem interferência humana,

⁵³ Ainda que possamos argumentar a favor da preservação, não podemos deixar de pensar nas minorias mais vulneráveis, que muitas vezes são expulsas de algumas áreas, com o argumento de que serão essas áreas preservadas. Tema também discutido pelo ecofeminismo.

entre outros conceitos observados nos capítulos 2 e 3, podemos aproximar sua filosofia de alguns pressupostos da ecologia profunda, como veremos na próxima seção.

4.5 Aproximações entre a Filosofia de Schopenhauer e a Ecologia Profunda

O movimento que ficou conhecido como ecologia profunda⁵⁴ (*deep ecology*) surgiu no início da década de 70. Em 1973, o filósofo norueguês Arne Naess publica o resumo de uma apresentação que realizou em Bucareste, na Romênia, em 1972. Nesse artigo, intitulado *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary* (O raso e o profundo movimento ecológico de longo prazo: um resumo), no qual o autor introduz o termo ecologia profunda “para caracterizar uma “nova” forma de pensar o mundo natural, em contraposição à posição ambientalista tradicional, denominada por ele de ecologia rasa (*shallow ecology*) (LOURENÇO, 2019, p.294-295).

A ecologia profunda apresenta, nesse sentido, como uma tentativa de superação do pragmatismo instrumental proveniente da tese conservacionista tradicional. Postula uma nova metafísica (aspecto ontológico relacionado à fundamentação do holismo) uma nova ética baseada no valor intrínseco do mundo natural (aspecto axiológico) (LOURENÇO, 2019, p. 295).

Segundo Naess, geralmente os ambientalistas estão preocupados com apenas uma parte dos problemas ecológicos, sem levar em conta questões mais profundas, tais como: igualitarismo, autonomia, descentralização na relação homem-natureza (NAESS, 1995, p. 3). Ele caracterizou o movimento da ecologia profunda a partir de 7 pressupostos e em 1984, na ocasião de um acampamento no Vale da Morte, na Califórnia, Estados Unidos, em comemoração ao aniversário do escritor John Muir⁵⁵, George Sessions e Arne Naess tentaram sintetizar 15 anos

⁵⁴ Não pretendemos aqui aprofundar o tema dessa seção, tampouco mostrar as divergências entre a filosofia de Schopenhauer e a ecologia profunda. Também não pretendemos fazer uma defesa dessa visão ecológica, que já sofreu inúmeras críticas plausíveis.

⁵⁵ Conservacionista e escritor, que influenciou a criação de áreas de conservação nos Estados Unidos, através dos seus escritos.

de pensamento sobre ecologia profunda e criaram uma plataforma com 8 princípios.

O primeiro princípio é definido da seguinte maneira: “o bem-estar e o florescimento da vida humana e não humana têm valor em si mesmos. Estes valores são independentes da utilidade do mundo não humano para fins humanos” (NAESS; SESSIONS, 1984). Esse princípio defende o valor intrínseco de todas as formas de vida, independente do interesse e das atividades humanas. A vida se estende como fenômeno em rios, paisagens etc.; considerada sua complexidade, é necessária a preservação de todos os ecossistemas, tendo em vista seu valor intrínseco. Esse princípio converge com a ideia que podemos ler na filosofia de Schopenhauer de preservação da natureza pelo seu valor intrínseco, como explicitamos na seção anterior. O filósofo de Frankfurt considera todos os seres do mundo orgânico ao inorgânico como fenômenos (Vontade de vida) de uma mesma essência, devendo ser considerados em si mesmos independente dos interesses dos humanos e das suas intervenções, como vimos no capítulo 3. Ou, ainda, quanto menos intervenção humana seria melhor para a natureza.

O segundo princípio consiste em: “a riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização destes valores e são também valores em si mesmos”. Os autores argumentaram que, de um ponto de vista ecológico, a complexidade é uma condição para a diversidade, como também para a simbiose (em acordo com Alan Drengson e Yuichi Inoue em *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, 1995); o termo simbiose é utilizado para pensar a relação de interdependência entre os seres. Todas as formas de vida contribuem para o todo da diversidade e são valores em si mesmos. Tal como em Schopenhauer, as diversas formas de vida são pensadas como fins em si mesmos, isto é, são dignas de considerações morais e não meros meios para uso do homem (o grande egoísta).

O terceiro princípio diz respeito ao fato de que “os seres humanos não possuem o direito de reduzir a riqueza e a diversidade, exceto para a satisfação de necessidades vitais”. Esse princípio diz respeito ao direito da existência da diversidade natural. De acordo com os autores, também devemos discutir e estabelecer quais são as necessidades vitais, levando em consideração diversos

fatores. Também para Schopenhauer a natureza possui dignidade independente da satisfação humana, como vimos anteriormente.

O quarto princípio: “o florescimento da vida e da cultura humana é compatível com uma diminuição substancial da população humana. O florescimento da vida não humana exige tal diminuição”; se relaciona com o quinto princípio: “a interferência humana presente no mundo não humano é excessiva e a situação está piorando rapidamente”; se refere ao excesso de interferência humana nos sistemas ecológicos; o problema está no excesso e na natureza dessas interferências. Para Schopenhauer, esse crescimento da população humana, como visto no capítulo 3, de acordo com a metafísica do amor sexual (MVR II, cap. XLIV), é resultado da Vontade cega e irracional que vai sempre querer se perpetuar, criando ilusão nos homens, como o amor romântico, por exemplo, com o intuito inconsciente de gerar outro ser. Nos outros animais isso também se expressa na procriação para propagar a espécie. No entanto, dadas as condições humanas de estabelecimento e domínio sobre a natureza, a tendência é o homem procriar infinitamente, de modo cego (inconsciente) e se comportar (eventualmente) de modo destrutivo diante das outras espécies da natureza. Para conter essa expansão da Vontade humana, seria preciso uma contenção a partir da sabedoria de vida⁵⁶, que, através de um espaço de manobra permitido ao intelecto, poderia nos levar a algumas mudanças na prática de vida e a outro modo de relação com a biodiversidade, permitindo uma vida mais digna para todos; além de políticas públicas e medidas jurídicas que promovam uma reeducação da humanidade, como também propõe a ecologia profunda, sobretudo no sexto e sétimo princípios. O sexto princípio se refere ao fato de que “políticas públicas devem ser modificadas. Essas políticas afetam estruturas econômicas básicas, tecnológicas e ideológicas. O estado de coisas resultante será profundamente diferente do presente”. E o sétimo afirma que “a mudança ideológica consiste fundamentalmente na apreciação da qualidade da vida (existente nas situações em que há valor inerente) e não na adesão a um padrão de vida cada vez mais exigente. Haverá um despertar para a diferença entre o grande e o maravilhoso. Isto é, ele postula uma transformação na orientação ideológica consumista da humanidade para uma ideologia da apreciação da qualidade de vida proporcionada

⁵⁶ Tema que será abordado no próximo capítulo.

pela integração com a natureza. Por fim, o oitavo princípio é: “aqueles que subscrevem esses pontos possuem uma obrigação de tentar implementar, de modo direto ou indireto, as mudanças necessárias”; ele diz respeito à responsabilidade pela implementação dos princípios mencionados.

Outra convergência entre a filosofia de Schopenhauer e a ecologia profunda são as fontes de inspiração que se encontram na filosofia oriental e seus modos de ver o mundo. Alan Drengson, um dos principais nomes da ecologia profunda, afirma:

Os apoiadores do movimento da ecologia profunda, tal como mencionado anteriormente, têm articulado suas premissas filosóficas baseadas em concepções religiosas provenientes do budismo, do confucionismo, do *shintô*, do hinduísmo, do islã, do neopaganismo e do xamanismo. Para muitos, essas tradições espirituais enfatizam a humildade, o amor pelo outro e o tratamento respeitoso a todos os seres vivos. A *mahayana*, o budismo, o *shintô* e o taoísmo afirmam expressamente o respeito por outros seres e reafirmam o princípio segundo o qual devemos viver em harmonia e gratidão em relação à natureza. (DRENGSON, 2008, p. 37-38).

Segundo Lourenço (2019, p. 302), essa atração dos ecologistas profundos pelo pensamento oriental pode ser explicada a partir da rejeição ao dualismo homem/natureza e, de algum modo, ao antropocentrismo, por parte desses sistemas. Também Schopenhauer teve sua filosofia profundamente inspirada na filosofia oriental⁵⁷, e, como visto nos capítulos anteriores, rejeita o antropocentrismo e o dualismo homem/natureza, reconhecendo a dignidade de todos os seres e nos alertando para o conceito de Véu de Maia, que nutre a ilusão da diferenciação entre os seres, pois todos possuem uma relação, que não se expressa no mundo fenomênico (individualização), mas em essência. Sendo o “eu” mera ilusão do princípio de individuação. Arne Naess tem uma visão bastante parecida com a de Schopenhauer nesse sentido. Capra ressalta essa visão e a importância das relações de interdependência e interação entre os seres:

⁵⁷ Cf. MESQUITA, Fabio. L. A. *Schopenhauer e o Oriente* (dissertação de mestrado). São Paulo, FFLCH/USP, 2007.

Todos os seres vivos são membros de comunidades ecológicas ligadas umas às outras numa rede de interdependência. Quando essa percepção ecológica profunda torna-se parte de nossa consciência cotidiana, emerge um sistema de ética radicalmente novo. (...) Dentro do contexto da ecologia profunda, a visão segundo a qual esses valores são inerentes a toda natureza viva está alicerçada na experiência profunda, ecológica ou espiritual, de que a natureza e o eu são um só. Essa expansão do eu até a identificação com a natureza é a instrução básica da ecologia profunda, como Arne Naess reconhece: o cuidado da natureza flui naturalmente se o “eu” é ampliado e aprofundado de modo que a proteção da natureza livre seja sentida e concebida como proteção de nós mesmos. (CAPRA, 1996, p. 28-29).

Consideramos que o pensamento de Schopenhauer possui pontos em comum com correntes da ecologia e da filosofia contemporânea, como se observa nas convergências entre a sua filosofia e a ecologia profunda, por exemplo. O que também demonstra a atualidade da sua filosofia, tema que será mais bem desenvolvido no próximo capítulo. O que nos interessa no presente capítulo é argumentar que, ainda que para Schopenhauer o coração permaneça sem melhoria, sendo difícil pensar que todos entenderiam a dignidade da natureza, deixando de satisfazer seu egoísmo, poderíamos argumentar que “a preservação da natureza poder ser feita não em função da exploração calculada da economia de mercado, em vista do progresso e do desenvolvimentismo e do modo de vida a isso vinculado, mas em nome de um descanso desse modo mesmo de vida” (BARBOZA, 2013, p. 25). Pensando, então, em uma “estética da melhoria”, que visa contemplar, ao invés de destruir. Sendo assim, na próxima seção trataremos do trabalho do artista e ambientalista Franz Krajcberg, que através das suas obras e da sua luta nos leva a algum tipo de estética da melhoria.

4.6 O trabalho do artista/ambientalista Frans Krajcberg

*Com minha obra,
exprimo a consciência revoltada do planeta.*

Frans Krajcberg

Na presente seção nos permitimos uma pequena digressão a respeito das obras e do ativismo de Frans Krajcberg, artista que através do seu trabalho

empresta seus olhos para enxergarmos o valor intrínseco da natureza e as consequências da degradação ambiental.

Frans Krajcberg, através do seu trabalho artístico e do seu ativismo, expressa muito bem o trabalho do artista admirado por Schopenhauer, que interfere o mínimo na natureza, apenas contribuiu para que sua essência seja revelada; e, mais ainda, para que a natureza seja digna de considerações estéticas e éticas.

A obra realizada por Frans Krajcberg, ao longo de meio século, **baseada no íntimo relacionamento com a natureza, é mais do que um projeto estético. É uma ética. É a invenção de um destino através da reinvenção da natureza.** Ao fazer de sua obra uma espécie de memória da natureza, que ele faz irromper no seio da cultura, quer anular uma outra memória: seu próprio passado. Moldou seu destino conforme as exigências de um relacionamento com a natureza que adquire um caráter messiânico. Uma luta titânica que vem travando no interior mesmo da natureza, no coração vulcânico da matéria natural, em nome de uma revolta individual que tinha muito a ver com sua solidão mas que adquiriu, com o tempo, uma dimensão universal e planetária, quando encarada no plano mais ambicioso de uma política e ética ecológicas⁵⁸.

O artista nasce na Polônia, forma-se em engenharia e artes pela Universidade de Leningrado. E, mais tarde, ao mudar-se para a Alemanha, ingressa na Academia de Belas Artes de Stuttgart, onde foi aluno do pintor alemão Willi Baumeister (1889-1955). Inicia sua carreira artística no Brasil, onde chega em 1948, procurando reconstruir a vida depois de perder toda a família em um campo de concentração durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

No Brasil, chegou a passar alguns dias nas ruas do Rio de Janeiro, com dificuldades e sem falar o idioma. Após conhecer um casal de alemães, embarca para São Paulo, onde mora até 1952, tendo participado da construção do Museu de Arte Moderna e da montagem da primeira bienal de São Paulo. Depois o artista se muda para a cidade de Monte Alegre, no Paraná, onde reside por um curto período, isolando-se na floresta para pintar. Após todo o sofrimento com as Guerras, o exílio e a errância, Krajcberg encontra-se em meio à natureza, para

⁵⁸ MORAIS, F. *Frans Krajcberg: a arte como revolta*. In: *FRANS Krajcberg revolta*. Rio de Janeiro: GB Arte, 2000. Grifo nosso.

suposto consolo do artista. No entanto, logo se depara com outras formas de violência, como a degradação da natureza⁵⁹.

Mas logo largaria o emprego para ir morar sozinho numa choupana de madeira, no interior de uma floresta de pinheiros. Sua única companhia era um gato. Ali continuou pintando e desenhando, realizando figurações sintéticas da vegetação local, naturezas mortas e também algumas cerâmicas. O mais importante, porém, foi o bem-estar que lhe proporcionou este primeiro diálogo com a natureza brasileira, seguido, no entanto, em 1956, da decepção de presenciar as queimadas de florestas inteiras para dar lugar à cafeicultura (MORAIS, 2000, p. 11).

Depois de testemunhar a destruição da floresta o artista muda-se para o Rio de Janeiro, onde divide ateliê com o escultor Franz Weissman (1911-2005). Naturaliza-se brasileiro no ano seguinte. Em 1958 retorna para Paris, onde permanece até 1964. Ao longo de período faz viagens para Ibiza (Espanha), onde produz trabalhos em papel japonês modelado sobre pedras e pintados a óleo ou guache. Esses trabalhos são inspirados pela sua experiência com a natureza e aproximam-se de paisagens vulcânicas ou lunares (MORAIS, 2000, P. 13). O resultado de suas pesquisas realizadas nas cavernas de Ibiza foi exposto na galeria de arte do século XX, em 1960.



Frans Krajcberg, 1960. (Guache sobre papel)⁶⁰.

⁵⁹ Cf. FAINGUELERNET, M. *Frans Krajcberg, uma caderneta de campo: Algumas imagens da Arte entre o Exílio e a Memória*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, UNIRIO, 2020.

⁶⁰ RELEVO I. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra14586/relevo-i>>. Acesso em: 17 de Ago. 2020. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

O artista retorna ao Brasil em 1964, instalando um ateliê em Cata Branca, Minas Gerais. A partir disso ele cria obras com explosões de cor, nas quais associa cipós e raízes a madeiras recortadas. Em 1972 decide morar no litoral Sul da Bahia, em Nova Viçosa. Amplia seu trabalho com as esculturas:



Frans Krajcberg, 1965. (Madeira)⁶¹.

⁶¹ SEM TÍTULO. In: ENCICLOPÉDIA *Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras*. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra11735/sem_titulo>. Acesso em: 16 de Ago. 2020. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.



Frans Krajcberg, 1985. (Pigmento natural sobre cipó)⁶².



Frans Krajcberg, 1980. (pigmento natural sobre caules de palmeiras)⁶³.

⁶² *ESCULTURA*. In: ENCICLOPÉDIA *Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras*. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra14584/escultura>>. Acesso em: 16 de Ago. 2020. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.

⁶³ *CONJUNTO de Esculturas*. In: ENCICLOPÉDIA *Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras*. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra43428/conjunto-de-esculturas>>. Acesso em: 16 de Ago. 2020. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.



Frans Krajcberg, 1970. (Madeira)⁶⁴.



Frans Krajcberg, 1968. (Relevo em flores e madeira pintada)⁶⁵.

⁶⁴ *A Flor do Mangue*. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra6820/a-flor-do-mangue>>. Acesso em: 16 de Ago. 2020. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.

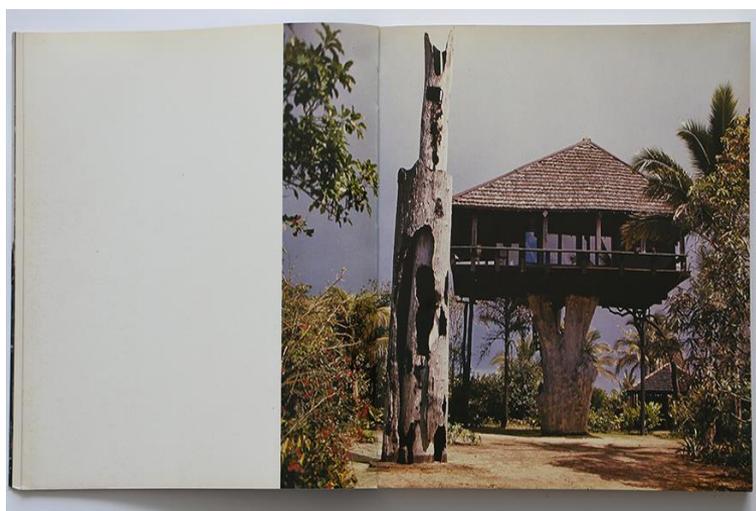
⁶⁵ FLORAÇÃO . In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra6819/floracao>>. Acesso em: 17 de Ago. 2020. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.

Krajcberg declara que:

Desde 1964, todas as minhas cores vêm de Minas Gerais e tenho uma boa reserva de Nova Viçosa. (...) Eu recolhia troncos mortos nos campos mineiros e com eles fiz minhas primeiras esculturas, colocando-as com a terra. Eu queria lhes dar uma nova vida. Foi minha fase naïve e romântica. (...) A natureza amazense coloca minha sensibilidade de homem moderno em questão. Ela coloca também em questão a escala dos valores estéticos tradicionalmente reconhecidos. (...) Se Mondrian passou da árvore ao quadrado, ele apenas aproveitou uma das possibilidades da árvore. Agora, nós devemos quebrar o quadrado para reencontrar a árvore. A Natureza Integral pode dar um novo significado aos valores individuais de sensibilidade e criatividade". (KRAJCBERG, 1992, p. 46-53).

Sua casa em Nova Viçosa também é uma espécie de escultura. Embora o seu trabalho tenha sido sempre atravessado pelas questões ambientais e pelo sofrimento da natureza, a partir de 1978 torna-se ativista na causa ambiental:

(...) Luta que assume caráter de denúncia em seus trabalhos: "Com minha obra, exprimo a consciência revoltada do planeta". Krajcberg viaja constantemente para Amazônia e Mato Grosso, e registra, por meio da fotografia, desmatamentos e queimadas em imagens dramáticas. Dessas viagens, retorna com troncos e raízes calcinados, que utiliza em esculturas⁶⁶.



Casa de Frans Krajcberg construída sobre o tronco de Pequi.
Em primeiro plano, escultura.

⁶⁶ Disponível em: <https://www.arrematearte.com.br/artistas/frans-krajcberg-1921#!>.

O artista afirmou que:

Em criança, costumava isolar-me na floresta. Ainda não tinha consciência nem me emocionava a natureza. Não sei se sonhava ou se eu (...) aquele era o único lugar em que podia questionar-me. Quando criança, sofri demais com o racismo cruel provocado pela religião - fanáticos que não admitiam nada. Perguntava-me em que lugar eu tinha nascido, por lá e não em outro país onde me detestassem menos. Por que nasci, naquela cidade onde não tinha os mesmos direitos que os outros? Minha mãe era uma militante, constantemente encarcerada. Eu participava de tudo isso; tinha uma verdadeira adoração por minha mãe. Aos 13 anos, comecei a politizar-me e a ter vontade de pintar. Não tínhamos dinheiro para o papel e isso me marcou bastante. (...) Construí minha casa na floresta. Um gato selvagem me adotou. (KRAJCBERG, 1992, p. 46-53)⁶⁷.

Sem dúvida o trabalho do artista nos chama a atenção pela força de expressão e beleza das obras, bem como pelo seu caráter visceral de denúncia. Krajcberg foi artista plástico, escultor, fotógrafo e ecologista, cujo trabalho é de extrema importância para o campo da arte internacionalmente e para pensarmos na natureza através de sua estética e sua ética; ele chama atenção especialmente para os acontecimentos no território brasileiro, como desmatamento, queimadas, tentativa de extermínio dos povos indígenas, a destruição da Amazônia, por exemplo, que indignaram profundamente o artista. Krajcberg morre em 2017 no Rio de Janeiro, deixando seu enorme legado e nos convocando à reflexão. Sem dúvida, um artista que, schopenhauerianamente, respeitava e lutava pela dignidade da natureza. Ele:

Utiliza-se dos elementos naturais da mesma forma como o poeta das palavras. E, da mesma maneira como na poesia, traz à luz expressões já existentes, porém não percebidas. Serve como mensageiro de uma linguagem cifrada que lhe ditam o mar sobre a areia, o vento sobre as árvores, os troncos dentro da terra, revelando uma natureza antes apenas pressentida dentro dos cânones estéticos aos quais estamos habituados (LEIRNER, 1988, p. 116).

⁶⁷ KRAJCBERG, F. (*Frans Krajcberg: imagens do fogo*. Rio de Janeiro: MAM, 1992. p. 46-53.)

Se, para Schopenhauer, o artista é aquele que apreende as Ideias através da sua grande capacidade de intuição estética do mundo, emprestando seus olhos para que os homens comuns possam ver para além do fenômeno. Krajcberg serve como um mensageiro para compreendermos o sofrimento que perpassa toda a natureza e nos proporciona a fruição estética da mesma, respeitando seu valor intrínseco e produzindo uma obra para além dos cânones estéticos aos quais estamos habituados.

5

EUDEMONOLOGIA: O CUIDADO DA NATUREZA COMO MELHOR FORMA DE VIVER.

*O coração permanece incorrigível,
mas a cabeça ainda pode ser esclarecida.
(Paródia da frase de Arthur Schopenhauer- Felipe Durante)*

5.1

A atualidade de Schopenhauer

A filosofia de Schopenhauer é interpretada como pessimista na maioria dos manuais de história da filosofia e por muitos estudiosos de sua obra. Isto ocorre, sobretudo, pelo fato de que essas leituras partem da consideração de um pessimismo metafísico, com base na sua ética da compaixão e na teoria sobre a ascese. De acordo com essas interpretações, o ponto central da filosofia schopenhaueriana seria a redenção frente ao sofrimento inerente à existência.

De acordo com a leitura do que se convencionou chamar de “esquerda Schopenhaueriana”, o pessimismo de Schopenhauer não pode ser reduzido a um mero quietismo (LÜTKEHAUS, 2007). O professor Lütkehaus vai problematizar a ideia de que só haveria uma interpretação possível da obra de Schopenhauer e se perguntar se o pessimismo do filósofo é um quietismo (*Ist der Pessimismus ein Quietismus?*). De acordo com Felipe Durante:

Para Lütkehaus, o pessimismo, considerado ontologicamente, não pode ser entendido como um quietismo, porque ele não pode significar a manutenção do status quo político e social; ao contrário, ele acaba por engendrar uma filosofia da práxis do como-se (Als-Ob). A investigação do professor baseia-se na constatação de uma compaixão ativa, a qual ele interpreta como uma possibilidade de desenvolvimento das potencialidades da esfera prática da filosofia do autor, e no que resulta na tentativa de minimizar o máximo possível os sofrimentos no mundo. (DURANTE, 2017, p. 175).

Desse modo, o que define a direita schopenhaueriana seria a ideia de que o sofrimento levaria à resignação e o que define a esquerda seria a teoria de que o sofrimento poderia levar à ação, possibilitando o “menos pior dos mundos possíveis”. Uma transformação da realidade para uma versão “menos pior”, ainda que a felicidade e o equilíbrio pleno não sejam possíveis, considerando nossa dinâmica de desejo e o egoísmo humano.

Tratar da atualidade de Schopenhauer parece um tanto equivocado se considerarmos a recusa do autor à pretensão de que a história poderia orientar nosso conhecimento sobre o mundo. No entanto, como esclarece Leandro Chevitarese:

É fundamental observar que Schopenhauer não se opõe a história *per se*, acima de tudo, o que rejeita é a pretensão de que a história possa descrever a essência íntima dos fenômenos, ou a natureza da humanidade. A história, na verdade, nos apresenta a descrição fenomênica da manifestação da vontade, ou seja, nos apresenta a mesma coisa sob diferentes formas. Poder-se-ia dizer: como numa peça de teatro, tem-se o mesmo enredo interpretado por diferentes personagens, em diferentes cenários. Todavia, ao assistir essas diversas "montagens", é possível uma visão mais ampla desse "enredo". Isto é o que se passa com o indivíduo: observando seus atos, como quem assiste uma peça de teatro, é possível uma visão mais clara sobre seu imutável caráter, expresso empiricamente em cenários diferentes. Não é possível, no entanto, supor que a humanidade — mera abstração, tendo em vista que somente os indivíduos são reais — possa atingir propriamente uma "consciência de si", um conhecimento de seu "caráter". Schopenhauer certamente rejeitaria de modo enfático tal possibilidade, este "hegelianismo vulgar". Tal "autoconhecimento" é restrito necessariamente aos indivíduos. Somente estes podem aprender algo com a experiência empírica e a história, aplicando a sua prática de vida pessoal, ainda que articulada a projetos coletivos. (CHEVITARESE, 2018, p. 48).

Nesse sentido, pensamos a atualidade de Schopenhauer a partir da perspectiva de Max Horkheimer, que poder ser considerado criador da leitura à esquerda e nos permite destacar outras nuances da filosofia schopenhaueriana, a fim de pensar possíveis contribuições da sua obra para as questões contemporâneas e como ela poderia nos levar a algumas transformações individuais e coletivas. Nos Textos: *Schopenhauer und die Gesellschaft*

(Schopenhauer e a Sociedade), de 1955, e *Die Aktualität Schopenhauers* (A Atualidade de Schopenhauer), de 1960/61, o autor ressalta a atualidade do pensamento schopenhaueriano, não no sentido do pensamento que pretende ser compreendido pelos seus contemporâneos, já que o próprio Schopenhauer (SFM, p. 212) havia alertado para a dificuldade de compreensão da verdade, dependendo do contexto histórico, e não pretendia ser entendido pelos seus contemporâneos.

No texto *A atualidade de Schopenhauer*, Horkheimer afirma o quanto Schopenhauer previu certos acontecimentos e que o solitário de Frankfurt era uma espécie de pessimista clarividente. Horkheimer chama atenção para o fato de que o pessimismo schopenhaueriano recusa o otimismo hegeliano em face da história. Ele observou a história mundial de forma desconfiada e a expos como “o imutável e imperecível” (HORKHEIMER, 2018, p. 195). Nesse sentido, a interpretação de Horkheimer leva em consideração a atualidade de Schopenhauer do ponto de vista da história.

Ele se identificava profundamente com a luta contra a superstição, a intolerância e o dogmatismo racionalista. O que no Esclarecimento ainda lhe parecia suspeito e até mesmo absurdo, era a equiparação de uma existência terrível, hoje ou no futuro, ou até mesmo da sanguinolenta história, com aquilo que deve ser. Nem o reconhecimento de uma humanidade futura que não tentasse se exterminar reciprocamente, como materialização do bem, parecia-lhe uma compensação. Se nem mesmo os pregadores da história secular da salvação podem recorrer a ele, tanto menos o podem fazer os defensores daquilo que já existe. Schopenhauer retirou a solidariedade em relação ao sofrimento e a comunidade entre os homens desamparados no universo do domínio da teologia, da metafísica, bem como de todo tipo de filosofia positiva da história e da sanção filosófica, sem, por isso, de forma alguma defender a crueldade. (HORKHEIMER, 2018, p. 200).

Schopenhauer anteviu certas barbaridades da história, sem com isso prometer qualquer tipo de positivismo ou esperança, sem se deixar corromper pelas ideias dos seus contemporâneos, mas permanecendo em uma postura crítica. Em *Schopenhauer e a sociedade*, afirma Horkheimer com relação à obra schopenhaueriana que:

por mais que esta sustente como tese principal a inevitabilidade do padecer e da ação indigna e sobressaia a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra o que seja assim; a crueldade não se converte em ídolo, e sua interpretação positiva lhe é abominável. (HORKHEIMER, 1966b, p. 158).

Para Horkheimer a compaixão para com todos é a forma pela qual é possível combater os sofrimentos do mundo e lutar pelas melhorias sociais, somente a solidariedade entre os viventes poderia transformar o mundo, diminuindo suas dores. Não há como transformar a realidade recorrendo ao positivismo. Isso só é possível quando conhecermos as contradições humanas e mundanas, sem recorrer a nacionalismos, nem a teorias transcendentais de justiça, assim haverá espaço para a verdadeira solidariedade.

Agora posso dizer de maneira mais clara porque Schopenhauer é o mestre de nosso tempo. A doutrina da vontade cega como aquilo que é eterno retira do mundo o enganoso fundo dourado que a velha metafísica oferecia a ele. Ao expressar e ao manter no pensamento aquilo que é negativo, em completa oposição ao positivismo, é exposto pela primeira vez o motivo para a solidariedade entre os homens e os seres em geral: o desamparo. Nenhuma aflição é compensada em um além qualquer. O ímpeto de amenizá-la nessa vida surge da incapacidade de, tendo plena consciência dessa maldição, suportá-la e tolerá-la quando existe a possibilidade de acabar com ela. Para semelhante solidariedade, que se deve à falta de esperança, o conhecimento do *principii individuationis* é secundário. Quanto mais sublime, quanto menos cristalizado é um caráter, tanto mais indiferente é para ele a proximidade ou a distância em relação ao próprio eu, tanto menos ele diferencia entre aquilo que é o mais distante e o que é o mais próximo ao trabalhar em ambos, trabalho que ele não é capaz de abandonar, ainda que se iguale ao de Sísifo. Ficar ao lado daquilo que é temporal, contra aquilo que é impiedosamente eterno, é o que significa moral no sentido schopenhaueriano. Nem mesmo o mito da transmigração das almas, de acordo com o qual a alma, depois da morte, fora do tempo e do espaço encontra o corpo que deve corresponder ao ponto de seu processo de purificação, exerce influência sobre a moral, pois, do contrário, ela seria cálculo. A impiedosa estrutura da eternidade poderia ser capaz de engendrar a comunidade dos desamparados, assim como a injustiça e o terror na sociedade possuem como consequência a comunidade dos resistentes. Aqueles estudantes que fugiram do oriente, que nos primeiros meses após sua chegada são felizes porque há o domínio da liberdade, mas acabam por ficar tristes, porque não há amizade, possuem a experiência disso. Com o

horror, para resistir ao qual eles se uniram, desaparece também a felicidade. O conhecimento da realidade possibilitaria sua renovação. Perseguição e fome dominam completamente a sociedade ainda hoje. Quando a juventude reconhece a contradição entre a situação das forças humanas e a situação da Terra e não permite que nem nacionalismos fanatizantes nem teorias de uma justiça transcendente lhe turvem o olhar, pode-se esperar que identificação e solidariedade se tornem decisivas em sua vida. O caminho para se chegar até aí passa pelo conhecimento tanto da ciência como da política, assim como das obras da grande literatura. (HORKHEIMER, 2018, p. 206).

Considerando as interpretações de Horkheimer e do professor Lütkehaus, levantamos a hipótese de que a prática da compaixão e da solidariedade constitua também uma máxima para a sabedoria de vida proposta por Schopenhauer. Levando em consideração a ideia de que o pessimismo não é um quietismo, sob a perspectiva da esquerda schopenhaueriana, pode-se ainda formular a interpretação de que a atualidade de Schopenhauer consiste no fato de que sua filosofia permite sempre uma leitura atemporal e nos convoca ao enfrentamento do sofrimento e ao combate à miséria humana ainda hoje, mostrando-nos que é possível aprender com o tempo e a história para viver uma vida menos infeliz possível. Desse modo, o presente capítulo propõe uma terceira via de interpretação e tentativa de solução, diminuição do problema ambiental contemporâneo a partir da ética-prática de Schopenhauer, como um dos caminhos possíveis presentes na filosofia do autor, que talvez possa auxiliar-nos para pensar o desequilíbrio ambiental que estamos vivenciando e do qual somos responsáveis.

5.2

A Sabedoria de vida

Um dos debates atuais em torno da filosofia schopenhaueriana ocorre acerca do papel da eudemonologia, isto é, de uma filosofia prática voltada para a tentativa de tornar a vida menos infeliz possível. As interpretações que dão importância aos aspectos da filosofia prática do autor, podem ser entendidas como alinhadas ao que vimos ser uma interpretação schopenhaueriana de esquerda. As obras levadas em consideração nesse debate são os *Aforismos para Sabedoria de*

Vida (ASV), contida nos *Parerga e Paralipomena* (PP), e no texto *A arte de ser feliz*, organizado e publicado por Franco Volpi a partir dos manuscritos póstumos de Schopenhauer. No Brasil, os debates acerca da eudemologia Schopenhaeriana aparecem pela primeira vez em uma tese, a partir da tese de doutorado de Leandro Chevitarese (CHEVITARESE, 2005), que assimila a tese de Thomaz Brum de uma “espécie de sabedoria teatral” (BRUM, 1998, p. 51). Além disso, outros textos e teses que tratam do tema são: um texto de Jair Barboza (BARBOZA, 2003); Jorge Luiz Viesenteiner em artigo para a *Voluntas*⁶⁸ (revista internacional de estudos sobre Schopenhauer); a tese de Vilmar Debona (DEBONA, 2013) e a tese de Felipe Durante (DURANTE, 2017), entre outros.

Com a eudemonologia ocorre uma mudança de perspectiva na filosofia schopenhaueriana, na qual a chave não é mais o ponto de vista ético-metafísico, mas o ponto de vista de uma ética empírica. Essa mudança de perspectiva o autor chama de acomodação. Isso só é possível, pois a eudemonologia está fundamentada em uma torção do conceito de existência, como se a existência fosse desejável:

Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado eudemonologia; seria, pois, a instrução para uma existência feliz. Esta, por sua vez, deixa-se definir – considerada de modo puramente objetivo ou, antes, pela ponderação fria e madura (pois aqui se trata de um juízo subjetivo) – como algo que seria preferível à não-existência. Desse conceito, segue-se que nos apegamos a ela por ela mesma, não meramente por medo da morte; e, ainda, que gostaríamos de vê-la durar de modo indefinido. Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência, é uma questão que, como se sabe, a minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe a sua afirmação. Esta, na verdade, baseia-se no erro inato, cuja representação abre o capítulo 49 do volume II de minha obra principal. Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva. (ASV, introdução, p. 1/2).

⁶⁸ Cf. “*Prudentia*” e o uso prático da razão em Schopenhauer.

A partir do primeiro capítulo Schopenhauer faz uma divisão fundamental que diz respeito à diferença na sorte dos mortais (ASV, cap. 1, p. 3); são elas: O que alguém é, ou seja, sua personalidade no sentido amplo; O que alguém tem, isto é, propriedade e posses e aquilo que alguém representa: o que alguém é na representação dos outros (honra, posição e glória). Para o autor, o que alguém é, a sua essência é muito mais importante para sua felicidade ou infelicidade do que o que se tem ou se representa socialmente, pois o principal para nossa existência encontra-se dentro de nós mesmos, não nas coisas, nem na opinião alheia. Portanto, nosso contentamento ou descontentamento são resultados do nosso querer, sentir e pensar.

O homem lida imediatamente apenas com suas próprias representações, seus próprios sentimentos e movimentos da vontade. As coisas exteriores têm influência sobre ele apenas na medida em que os ocasionam. O mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade das mentes. Conforme estas, ele será pobre, insípido e trivial, ou rico, interessante e significativo. Enquanto, por exemplo, alguém inveja outro indivíduo pelos eventos interessantes sucedidos em sua vida, na verdade, deveria antes invejar o dom de concepção que empresta àqueles eventos a significação que eles possuem em sua descrição. Pois o mesmo evento, que se expõe de modo tão interessante numa mente espiritualmente rica, seria, se concebido por uma mente cotidiana e trivial, apenas uma cena insípida do mundo cotidiano. (ASV, Cap. 1, p. 4/5).

Para o filósofo, a realidade é sempre formada através da representação, composta por duas metades (sujeito e objeto). De modo que a melhor metade objetiva aliada a uma subjetiva obtusa fornece uma realidade de má qualidade. Portanto, o que é externo pouco importa para Schopenhauer, tendo em vista que as diferenças só existem do ponto de vista externo; considerando-se o ponto de vista interno, do núcleo do fenômeno, somos todos iguais, apenas interpretamos papéis diferentes no grande espetáculo da vida, isto é, “as diferenças de posição e riqueza fornecem a cada um seu papel a ser representado, ao qual, porém, não

corresponde absolutamente uma diversidade íntima de felicidade e contentamento” (ASV, cap. 1, p. 6).

Se de acordo com a filosofia schopenhaueriana não podemos deixar de ser o que somos e o que somos influencia diretamente em nosso modo de experienciar o mundo, a única coisa que podemos fazer é empregar a personalidade da melhor maneira possível, evitando maiores sofrimentos. No entanto, temos visto que a degradação ambiental (tema central da tese) gera sofrimentos para a população humana e para outras diversas espécies, causando enorme desequilíbrio e sofrimento planetário. Sendo assim, argumentamos que uma das maneiras de expressar a sabedoria de vida para uma existência menos infeliz possível, através de uma ética prática/empírica, seria justamente evitar a degradação da natureza com o intuito de reduzir não só o nosso sofrimento, mas também o dos outros seres, que sofrem com o impacto das nossas ações, sem ao menos ter opção de defesa. Considerando o sofrimento e o risco que todos correm, inclusive de extinção, podemos pensar na ética-prática de Schopenhauer como um caminho, ainda que egoísta, para redução de danos.

5.3

O cuidado da natureza como resultado da sabedoria de vida

O cenário atual (antropoceno) representa a calamidade que deveria nos mobilizar e nos convocar a responsabilidades diante do impacto dos nossos hábitos e estilo de vida nos ecossistemas. Infelizmente, temos visto que, apesar da mobilização de alguns, outros se mantêm insensíveis às evidências, chegando inclusive ao negacionismo. Continuamos ignorando as evidências científicas e os governos adotam medidas cada vez mais destrutivas e cruéis:

Enquanto isso, inúmeros habitats naturais são destruídos e o Planeta segue aquecendo-se, coberto pelos gases tóxicos do capitalismo fóssil, que vendeu a felicidade de uma vida consumista e imponderada, fechando os olhos para as consequências maléficas que estavam incluídas nessas opções. O engodo não tardou a trazer para a nossa porta o lixo, as toxinas, as doenças, o calor, as tempestades, as chuvas torrenciais, as secas prolongadas, os deslizamentos, incêndios, a

fome e todas as tragédias produzidas pelo desequilíbrio ambiental. (...) E é ainda pior para as populações e os países pobres e vulneráveis, onde a infraestrutura é inadequada e os recursos insuficientes para evitarem e minimizarem os impactos. O clima nos colocará diante daquilo que os especialistas estão chamando de um *apartheid* ambiental. Uma situação que se agrava ainda mais quando pensamos nas várias formas de vida que não poderão fazer nada diante da catástrofe, porque não tiveram tempo para se preparar para ela. Nos últimos quarenta anos, mais da metade dos vertebrados do mundo morreu, padrões migratórios de aves e animais marinhos foram alterados, a população de insetos e outros polinizadores vem diminuindo drasticamente, os ursos negros do Alasca não hibernam mais, permanecendo acordados durante o inverno, espécies são obrigadas a cruzar entre si, sem falar nos 7 milhões de pessoas mortas anualmente por causa da poluição. Essas e outras circunstâncias somam-se às calamidades noticiadas diariamente ao redor do mundo. (OLIVEIRA, Jelson. FROGNEUX, Nathalie. VASCONCELOS, Thiago. 2020, p. 8/9).

Parece-nos que tudo indica que tanto do ponto de vista ético-metafísico, quanto ético-prático nada esteja garantido, uma vez que muitos têm se mostrado insensíveis às questões em torno da ética ambiental. No entanto, talvez valha insistir numa espécie de pedagogia, ainda que essa seja baseada no egoísmo, na ideia de que conservando a natureza poderíamos garantir uma melhor vida para todos e a continuidade da nossa espécie. Se a compaixão é uma experiência mais rara, talvez possamos insistir em um ponto de vista mais racional, sem deixar de tentar ensinar e sensibilizar as pessoas para que mudem sua conduta. Será que deveríamos recorrer à eurística do medo Jonasiana? O filósofo mencionado parece apontar o egoísmo das espécies, mas demonstra que mesmo diante desse impulso egoísta o cuidado com a natureza é de extrema importância:

Se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial. Poderíamos ir adiante e afirmar que a solidariedade de destino entre homem e natureza, solidariedade recém-revelada pelo perigo comum que ambos correm, nos permite descobrir novamente a dignidade própria da natureza, conclamando-nos a defender os seus interesses para além dos aspectos utilitários. (JONAS, 2006, p. 230).

Ainda que o argumento mais geral do autor de *O princípio da responsabilidade* seja, de certa forma utilitarista, não podemos deixar de levar em consideração, assim como Schopenhauer e em alguns momentos também Hans Jonas, a dignidade própria da natureza independente de aspectos utilitários. Embora o utilitarismo e o argumento aqui desenvolvidos a partir da eudemonologia sejam consequencialistas e críticos do apriorismo kantiano, ambos partem de pressupostos teóricos distintos. A eudemonologia de Schopenhauer pressupõe uma visão metafísica sobre a natureza do mundo e consequentemente do homem, cujo objetivo é aprender com a sabedoria de vida para minimizar o sofrimento e ter uma vida menos infeliz. Já no utilitarismo o que existe é prazer e dor advindos da experiência, então o que está em jogo é um cálculo de custos, riscos e benefícios, visando à maximização do bem-estar coletivo, onde faz sentido inclusive promover mais prazer. Portanto, pretendemos aqui fornecer uma terceira via, a partir da filosofia schopenhaueriana de interpretação e tentativa de lidar com o problema ambiental contemporâneo, ainda que ela incorra em um egoísmo prático, tendo em vista que pode levar à diminuição do sofrimento não só da espécie humana, mas dos outros seres, sobretudo dos animais, o que consideramos de extrema importância.

Considerando o sofrimento animal e dos outros seres não humanos, apresentado no capítulo 3, argumentamos que, se não houver possibilidades de supressão do sofrimento pela via metafísica da compaixão – que é rara – e pela via estética, talvez seja possível educar os indivíduos considerando o caráter adquirido, já que o caráter inato pode nos levar à afirmação de motivos cada vez mais egoístas dependendo do indivíduo em questão. Por isso, a partir do conhecimento (racional) que nos possibilita refletir e aprender com a experiência talvez seja possível refinar os motivos que levam os indivíduos a agir através da educação e da sensibilização para o problema ambiental, sem precisar prescrever ou moralizar.

O refinamento da constelação de motivos dos indivíduos poderia ter como norte mostrar a eles que possuir um meio ambiente preservado pode ser mais vantajoso para a manutenção da própria vida que os ganhos econômicos em explorá-lo de forma não sustentável. Essa motivação tende a ganhar força e se tornar mais persuasiva tanto mais a situação

ambiental caminhe para o limite catastrófico. (DURANTE, 2017, p. 259).

Uma das questões debatidas atualmente diz respeito ao direito dos animais; diante de tanto sofrimento, alguns ativistas militam pelo fim do consumo de alimentos e produtos de origem animal ou pelo menos para que os animais tenham uma vida digna e livre de sofrimentos antes do abate. Um livro clássico sobre o direito dos animais que ficou bastante conhecido foi *Libertação animal* de Peter Singer, que parte de pressupostos teóricos distintos dos de Schopenhauer, mas traz à luz a crueldade da indústria agropecuária e o sofrimento dos animais, tendo influenciado pessoas no mundo inteiro. Ele afirma que:

Em 2008, dezenas de milhões de norte-americanos, horrorizados e estupefatos, assistiram no noticiário noturno a um vídeo clandestino que mostrava bovinos doentes, incapazes de andar, sendo chutados, submetidos a choques elétricos, golpeados nos olhos com pedaços de madeira e carregados com uma empilhadeira para que pudessem chegar ao local onde seriam abatidos e processados para virar carne. O vídeo foi feito no abatedouro Westland/Hallmark, em Chino, Califórnia – uma empresa de porte, supostamente ultramoderna, grande fornecedora do Programa Nacional de Merenda Escolar, localizada não numa região perdida da zona rural, mas a meros 50 quilômetros do coração de Los Angeles. Uma vez que o consumo da carne de animais incapazes de andar pode fazer mal à saúde, o vídeo ocasionou o maior *recall* de carne de toda a história dos Estados Unidos. (SINGER, prefácio à edição de 2009, 2010).

Segundo o autor (SINGER, prefácio, 2010), esses e outros maus-tratos contra os animais advém não da indiferença, mas da ignorância que permite a crueldade institucionalizada. Ele relata também que os animais mais maltratados pelos seres humanos são de criação. Até a data da edição do livro (em 2010) cerca de 25 milhões de animais eram usados em pesquisas só nos Estados Unidos, ao passo que o número de animais mortos todo ano para alimentação humana era de 10 bilhões só nos Estados Unidos (esse número não inclui peixes e outros animais aquáticos). Soma-se a isso o fato de que as aves eram mantidas em espaços minúsculos, chegando a um nível de estresse tal que bicavam e devoravam umas as outras, fora o modo como são transportadas etc. Fora isso tem o vitelo, que está

entre os animais de abate que mais sofrem, sendo privados de deitar-se e confinados em baias tão pequenas, que não podiam ao menos virar-se, muitos encontravam-se em estado de anemia. No entanto, o autor relata ao longo do livro, as modificações que ocorreram devido à militância por melhores condições de vida desses animais, que começaram na Suíça e espelharam-se por toda a União Europeia e em alguns lugares dos Estados Unidos. Apesar disso, muitas práticas responsáveis pelo sofrimento dos animais ainda permanecem.

As grandes empresas e os que com elas precisam competir não estão preocupados com nenhum senso de harmonia entre plantas, animais e natureza. A criação é competitiva, e os métodos adotados são os que reduzem custos e aumentam a produção. Isso a transformou em “criação industrial de animais”. Eles são tratados como máquinas, que convertem forragem de baixo preço em carne de preço elevado, e qualquer inovação será utilizada caso resulte numa “taxa de conversão” mais barata. (SINGER, 2010, p. 142).

Se seguirmos a tese do autor supracitado, de que a maioria das pessoas não age por crueldade ou maldade, mas por ignorância, podemos argumentar através de uma perspectiva schopenhaueriana que caberia então trazer ao conhecimento das pessoas todo esse sofrimento e o que ele acarreta em termos de desequilíbrio ambiental, com o intuito de que elas possam melhor conduzir suas escolhas alimentícias e comportamentais, diminuindo o sofrimento de diversas espécies, bem como dos seres humanos, sobretudo os das gerações futuras, que só poderão ter uma existência digna se não destruímos boa parte do planeta antes deles nascerem.

De acordo com os postulados da ética-empírica de Schopenhauer, poderíamos pensar em possíveis acordos entre humanos e não-humanos, em um sentido mais diplomático. Pensando em outros agenciamentos possíveis, que levem em consideração que humanos e não-humanos têm direito à existência, ainda que o egoísmo e o apelo ao consumo sejam predominantes. Mas como modificar as ações dos indivíduos considerando-se o egoísmo e a dinâmica volitiva? A partir da metafísica de Schopenhauer parece um tanto complexa essa equação; no entanto, poderíamos investir em medidas educativas e legislativas para garantir um melhor viver para todos.

Se ampliarmos as considerações eudemonológicas, considerando que para o nosso bem-viver é preciso que todos sejam protegidos e vivam melhor, incluindo os animais e os outros seres não-humanos, podemos argumentar que a conservação da natureza gera uma vida menos infeliz possível para todos. Nessa direção, também criar leis que impeçam que injustiças sejam cometidas, poderia garantir, de alguma maneira, que as ações de conservação ambiental fossem respeitadas.

Sabe-se que Schopenhauer é atrelado a posições politicamente conservadoras por causa de alguns episódios de sua biografia⁶⁹ que denotam seu comportamento reacionário e pelos seus escritos tardios. A partir das suas teorias do Estado e do direito, o autor é considerado tanto liberal por um lado, como conservador por outro. Devido ao fato de que o filósofo defende o direito à propriedade privada, à liberdade de imprensa, à meritocracia nas carreiras, entre outras coisas (liberais) e, por outro lado, o regime monárquico etc. (conservador). Desse modo, a filosofia política Schopenhaueriana e suas doutrinas do direito poderiam ser aproximadas do que foi denominado por direitos humanos de primeira geração. No entanto, a partir de uma leitura à esquerda, seria possível a partir de sua filosofia pensar nos direitos humanos de segunda e terceira geração⁷⁰,

⁶⁹ Cf. SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*, 2011, cap. 22.

⁷⁰ O pesquisador uruguaio Eduardo Gudynas argumenta que: “Ao apresentar essas questões como “direito”, fica implícito o reconhecimento de um conjunto de valores básicos, compartilhados (ou aceitos) pela maioria, não negociáveis, e que devem ser a base da legislação específica que permita sua aplicação, exercício e promoção. Impõe-se também a necessidade de salvaguardar e exigir tais valores. Esses e outros aspectos aparecem nos princípios de aplicação de direitos (capítulo I do título II). Tradicionalmente, as questões ambientais foram incorporadas como parte dos direitos cidadãos. Por sua vez, a ideia de cidadania em jogo foi inspirada em concepções como as de T.H. Marshall (1950). Essa perspectiva descreve em primeira etapa de direitos civis (incluindo as liberdades básicas), seguidos por direitos sociais e econômicos, aos quais os ambientais foram acrescentados. Do ponto de vista da ecologia política, tudo isso permitiu que as questões ambientais ingressassem na esfera política, nas obrigações, assumidas sob interações contratuais entre os indivíduos e o Estado e ventiladas na esfera pública. Por exemplo: “Esse tipo de direitos das pessoas a um “meio ambiente saudável” aparece na Constituição equatoriana na seção dedicada ao Bem Viver (capítulo II do título II), juntamente com direito a água e alimentação, comunicação e informação, cultura e ciência, educação, saúde, trabalho e seguridade social. Reconhece-se o “direito da população a viver em um meio ambiente saudável e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o Bem Viver, *Sumak Kasaway*” (art. 14). Declara-se de “interesse público” a preservação e a conservação, a integridade do patrimônio genético do país, a prevenção do dano ambiental e a recuperação de ecossistemas degradados (art. 14). Por sua vez, entre os direitos de liberdade, estabelece-se o “direito de viver em um meio ambiente saudável, ecologicamente equilibrado de contaminação e em harmonia com a Natureza” (art. 66), e se alude ao princípio da precaução (art. 73). Também se determina que o Estado deverá promover, tanto em seu interior como no setor privado, o uso de tecnologias limpas e energias alternativas

como mostrou Felipe Durante em sua tese de doutoramento (DURANTE, 2017, p. 253).

A filosofia de Schopenhauer, apesar de não tratar de forma direta da questão dos direitos humanos de terceira geração - e ela nem poderia - fornece elementos e ferramentas importantes para se pensar a questão. A partir de uma perspectiva teórica, é possível criar hipóteses sobre como as motivações agiriam na constituição de uma cultura do aparente respeito, do incentivo e da implementação dos direitos humanos que partisse dos indivíduos – seja essa cultura auto interessada ou desinteressada, i.e., guiada pelo egoísmo, ou pela compaixão, e, neste último caso, ela seria moralmente boa. A partir de uma perspectiva prática, baseada nas finalidades e funções do Estado, é possível admitir ações pautadas na promoção da preservação do meio ambiente baseadas em ações institucionais fomentadas e implementadas pelo aparato do Estado, visando a proteção de seus membros. Esse atua no combate às injustiças, que ganha agora um novo registro, a saber, os “crimes ambientais”, e na constelação de motivos dos cidadãos, mas,

não contaminantes e de baixo impacto, e são listadas várias proibições – desde armas químicas, biológicas e nucleares a organismos geneticamente modificados que apresentam riscos (art. 15).” (...) “A Constituição equatoriana é a que pela primeira vez reconhece direitos próprios à Natureza ou Pacha Mama. Nos princípios básicos de aplicação dos direitos, indica-se que “a natureza será sujeito daqueles direitos que a Constituição lhe reconhecer”. Consequentemente, mais adiante é detalhado que ela “tem o direito de ver respeitados integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos” (art. 71). Em seguida, acrescenta-se que “toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir da autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza”, e o que o “Estado incentivará as pessoas físicas e jurídicas e os coletivos a protegerem a natureza, e promoverá o respeito a todos os elementos que formam um ecossistema” (art. 71). **Trata-se de uma mudança radical em comparação com os demais regimes constitucionais na América Latina, onde geralmente os temas ambientais foram incorporados como direitos de terceira geração, conforme indicado anteriormente: uma posição com limites claros. Por exemplo, o meio ambiente é incorporado à legislação, mas em função dos direitos das pessoas; o direito a um “meio ambiente saudável” é clara referência a que o meio ambiente deve guardar certos níveis de qualidade, não pelas espécies que nele vivem ou pela integridade dos ecossistemas, mas sim como condição indispensável para assegurar a saúde ou o bem-estar humano. Da mesma maneira, também são entendidos como extensões dos direitos de propriedade dos humanos; então, quando um ecossistema é afetado, não há reação, por exemplo, à perda de biodiversidade, e sim ao dano de uma propriedade. Os direitos ambientais de terceira geração são, se dúvida, muito importantes, mas continuam situados dentro de uma perspectiva antropocêntrica. Porém, quando se afirma que a Natureza tem direitos que lhes são próprios e independentes das valorações humanas, expressa-se uma postura biocêntrica. A Natureza deixa de ser objeto de direitos atribuídos pelos humanos para ser ela mesma sujeito de direitos, e portanto, admite-se que possui valores intrínsecos. Rompe-se, dessa maneira, com o antropocentrismo convencional, e a Natureza ou Pacha Mama não pode mais ser concebida unicamente em função de sua utilidade para o ser humano, como conjunto de bens e serviços com provável valor de uso ou de troca, tratados como extensão dos direitos de propriedade ou como posses humanas – individuais ou coletivas (grifo nosso) (arts. 72, 73 e 74)”. Cf. GUDYNAS, E. *Direitos da Natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais*, 2019, p. 98-103.**

contudo, ele não alteraria – nem poderia – o que cada indivíduo é e quer, mostrando apenas um melhor meio para que cada um alcance seus fins. O Estado atuaria indiretamente, dessa forma, no fomento ao egoísmo esclarecido, promovendo, assim, uma espécie de pedagogia do egoísmo. (DURANTE, 2017, p. 260).

Se por causa do nosso egoísmo, advindo da vontade, não formos levados a uma experiência moralmente boa (compaixão), talvez possamos aprender e conduzir melhor as nossas ações, ainda que para isso seja preciso a intervenção do Estado para evitar injustiças quanto aos animais e outros crimes ambientais. Como argumentou o professor supracitado, a partir desse espaço de manobra poderíamos entender schopenhauerianamente, ainda que de modo herege, como os direitos de terceira geração são fundamentais para o melhor viver e a conservação de todos.

Data de 1978 a Declaração Universal dos Direitos dos Animais (Unesco/ONU), em Bruxelas (Bélgica). O artigo 1 afirma que “todos os animais nascem iguais diante da vida, e têm o mesmo direito à existência”. Os artigos seguintes versam sobre o direito ao respeito, como o homem deve se comportar em sua relação com os outros animais, sendo proibido os maus-tratos etc. Apesar de alguns países signatários da ONU seguirem algumas cartilhas ambientais, sabemos que ainda hoje os maus-tratos aos animais e a exploração são recorrentes, bem como diversos crimes ambientais que têm gerado a degradação do planeta. No Brasil, o artigo 32 da Lei 9.606⁷¹ de 12 de fevereiro de 1998 “dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente” e diz respeito sobretudo aos maus-tratos aos animais. O ano passado a comissão da Câmara aprovou ampliação da pena para maus-tratos contra cães e gatos domésticos; a proposição do deputado Fred Costa (MG), altera a Lei de crimes Ambientais que previa apenas detenção para a pena de reclusão, de até 6 anos (em caso de morte do animal)⁷²; infelizmente, esta Lei ainda não foi sancionada. Esses e outros passos dentro da Lei são de extrema importância⁷³,

⁷¹ Cf. <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/11334574/artigo-32-da-lei-n-9605-de-12-de-fevereiro-de-1998>.

⁷² Cf. *Portal G1 (GLOBO)*, 17/12/2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/12/17/comissao-da-camara-aprova-ampliacao-da-pena-para-maus-tratos-contr-caes-e-gatos-domesticos.ghtml>.

⁷³ Curiosidades: 12º Câmara de Direito Público de São Paulo concedeu habeas corpus para pôr fim ao isolamento sanitário de quase três anos impostos a um cavalo em São Paulo. Supostamente ele teria zoonose infectocontagiosa, devendo ser sacrificado, pois a doença é transmitida para outros

ainda que não evitem totalmente os crimes ambientais. No entanto, atualmente no Brasil temos observado a flexibilização das leis ambientais e a degradação ambiental, sobretudo o desmatamento de áreas de preservação, comprovando que a necessidade de leis mais rígidas e de que o posicionamento adequado do Estado são de extrema importância para a garantia de uma melhor conduta dos indivíduos e das grandes empresas.

O filósofo e ativista Tom Regan escreveu *The case for Animal Rights* (1983)⁷⁴. Contrapondo-se a pensadores como Bentham e Peter Singer, ele argumenta que não só deveríamos maximizar o bem-estar dos animais e evitar os maus-tratos, mas que os animais, “sujeitos-de-uma-vida”, ainda que não possam ter responsabilidades, teriam direitos. Há certos direitos que não devem ser violados. Para Regan, em particular, o direito de não ser morto – deveria ser aplicado aos animais. Ele também argumentava contra a experimentação em animais, um argumento claramente alinhado ao veganismo. O filósofo era abolicionista e primava pelo fim da escravidão e exploração animal. Outra obra de extrema importância é a intitulada *Empty Cages*, publicada no Brasil em (2006) sob o título de *Jaulas vazias*⁷⁵, na qual o autor denuncia as diversas formas de exploração animal. Outro autor que vai na mesma direção (abolicionista) é Gary Francione⁷⁶, primeiro acadêmico a ensinar Teoria do direito dos animais em uma universidade dos Estados Unidos. Talvez se apostarmos na hipótese do egoísmo esclarecido, podemos pensar que ao se dar conta das consequências das suas ações e dos prejuízos para o meio ambiente e para elas mesmas, além das punições que podem vir a sofrer, as pessoas tentem modificar sua conduta e seus hábitos de consumo. Se não podem adotar posturas mais “privativas” como o vegetarianismo e o veganismo, talvez possam diminuir o consumo de carne, boicotar algumas

animais e para o ser humano. No entanto, a saúde do animal foi comprovada e sua eutanásia foi evitada, após três de luta na justiça. Cf. <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/07/29/tj-sp-da-habeas-corporis-a-cavalo-e-da-fim-a-isolamento-sanitario.htm>.

“Sandra tem 33 anos e vive no Ecoparque de Buenos Aires. É uma orangotango mestiça a quem a Justiça argentina reconheceu seus direitos como “pessoa não humana”. Cf. https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/17/ciencia/1560778649_547496.html. Último acesso em: 13/09/2020.

⁷⁴ Cf. REGAN, T. *The Case for Animal Rights*, 2004.

⁷⁵ Cf. REGAN, T. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. 2006.

⁷⁶ Cf. FRANCIONE, G.L. – *Introduction to Animal Rights - Your Child or the Dog?* (2000). Cf.

Tamém: *Rain Without Thunder*, 1996.

marcas que se baseiam nos maus-tratos, entre outras medidas, que possibilitem a diminuição de sua pegada de carbono no planeta.

Outra maneira pela qual os seres humanos estão tendo que aprender (se não pelas leis), ainda que se possa duvidar dos resultados dessa aprendizagem, é com o vírus (Covid-19) que instaurou uma pandemia mundial, deixando milhares de pessoas doentes e mortas. De acordo com o ambientalista e líder indígena Ailton Krenak:

(...) E temos agora esse vírus, um organismo do planeta, respondendo a esse pensamento doentio dos humanos com um ataque à forma de vida insustentável que adotamos por livre escolha, essa fantástica liberdade que todos adoram reivindicar, mas ninguém se pergunta qual o seu preço. Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise. É terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. (...) Os humanos proliferam, destruindo florestas, rios, animais. Somos piores que a Covid-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo deslocado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. (KRENAK, 2020, pp, 6-7).

Parece fundamental o abandono da abstração civilizatória que a tudo e a todos destrói, como vimos na citação acima. Esse abandono pressupõe pôr em xeque certos ideais modernos de domínio do homem sobre a natureza e o retorno a concepções mais schopenhauerianas na qual essa divisão (homem x natureza) é apenas ilusória. Sem dúvida estamos sendo convocados a aprender, por bem ou por mal, que o planeta reage as nossas alucinações antropocêntricas. Será necessário um cataclisma para que haja uma mudança efetiva, mais radical? Apostamos ainda na saída eudemonológica como um dos caminhos possíveis para redução dos danos ambientais e esperamos que isso seja possível antes do cataclisma.

Se continuarmos pensando a partir da eudemonologia, podemos apostar também na educação como possibilidade de transformação, não no sentido de deixar de ser quem se é, pois isso seria impossível do ponto de vista da filosofia de Schopenhauer, mas tornar-se melhor a partir de motivações mais nobres oferecidas ao seu caráter.

Essa chave de leitura permitiria o entendimento do “discurso ético” ou dos possíveis “elementos da ética” situados para além (ou para aquém) do horizonte metafísico da autêntica moralidade. Esta última, a conhecida ética da compaixão (*Mitleidsethik*), poderia ser definida como uma grande ética schopenhaueriana propriamente dita -, principalmente por ser conceituada pelo filósofo como um grande mistério (*große Mysteryum*) e por poder se desdobrar, em um grau mais elevado, na raridade e na radicalidade do ascetismo. Já a pequena ética poderia ser identificada principalmente na medida em que, centrada na ideia de “melhoria” do intelecto e no papel deste mesmo intelecto como “sugestionador” de motivos às ações, reconhecesse o lado ativo e “sugestionável” da própria compaixão. A hipótese dessa pequena ética poderia sugerir, ao mesmo tempo, que ela fosse adjetivada como uma espécie de “ética para a vida no mundo” e em sociedade, diferentemente da ética como ultrapassagem do mundo, tal como sugere a doutrina da negação da vontade. Nesse sentido, a pequena ética designaria um âmbito da ética schopenhaueriana que estaria em sintonia (embora não possa ser identificado) com as características da sabedoria de vida (*Lebensweisheit*) desta filosofia, esfera que tem na noção de caráter adquirido, definido a partir de um “comércio com o mundo”, a sua expressão fundamental. (DEBONA, 2015, p. 49).

Ainda que restrita ao âmbito da legalidade e não da moralidade, a ética-empírica poderia ser utilizada para impedir injustiças sociais e ações injustas contra os animais e o meio ambiente. Ainda que haja um primado da vontade sobre o intelecto na filosofia schopenhaueriana, talvez possamos pensar em um “espaço de manobra” do intelecto, que nos leve a agir de uma maneira melhor, em sintonia com a nossa vontade. De acordo com a citação a seguir, podemos aprender com os nossos erros e arrependimentos, evitando sofrimentos futuros:

Parece claro que o *Spielraum* é uma possibilidade disponível ao intelecto que, quando suprimida por uma forte inclinação, conduz o indivíduo a uma ação distinta daquela que melhor

encontra sintonia com sua própria vontade. O intelecto é capaz de compreender que, caso ele tivesse sido capaz de atuar em seu *Spielraum*, a ação não teria sido realizada e suas consequências nocivas não teriam tomado lugar. Um melhor desempenho no que se refere à capacidade do intelecto em suggestionar à vontade teria, portanto, evitado o sofrimento que agora se faz presente. (CHEVITARESE, 2018, p. 63)⁷⁷.

Um problema a ser enfrentado é o fato de que para Schopenhauer não existe livre arbítrio, desse modo, não somos livres para escolher. Somente a vontade é livre (como demonstrado no cap. 2), nossas escolhas são determinadas pelos motivos que afetam a nosso caráter. Fazemos o que queremos, mas não escolhemos o que vamos querer, o que queremos não depende de nós. De modo geral, somos determinados pelo caráter inato, embora a expressão do nosso caráter do mundo seja expressa através das nossas ações e manifestações (caráter empírico). Sendo assim, o homem pode:

através de sua faculdade de pensar, se fazer presente – em uma ordem qualquer e de modo alternado ou repetido – aos motivos que atuam sobre a sua vontade, no intuito de submetê-los à essa vontade, aquilo que se chama deliberar: ele é, portanto, capaz de deliberação e, em virtude dessa capacidade, ele possui uma escolha bem mais ampla que os animais. É seguramente o que o torna relativamente livre, ou seja, livre do constrangimento imediato dos objetos presentes na intuição e agindo sobre sua vontade enquanto motivos, constrangimento ao qual o animal é, por excelência, submetido: inversamente, o homem se determina independentemente dos objetos presentes, a partir de pensamentos que são seus motivos. (SLV, p. 29/30).

Embora o ser humano possa deliberar, a liberdade humana é relativa. No entanto, insistimos no ponto de que talvez, como afirmou Chevitarese (2005), nos reste alguma liberdade para a prática de vida. Na medida em que poderiam ser oferecidos melhores motivos ao nosso caráter, levando-nos a uma melhor versão de nós mesmos, talvez possamos passar a agir em consonância com a conservação ambiental e os direitos dos animais, por exemplo.

Ao longo de nossa experiência de vida, se observamos o conjunto das ações que realizamos, podemos chegar ao conhecimento de nosso caráter. Assim procedendo, um homem pode compreender o que quer e o que pode, abrindo a

⁷⁷ Cf. Revista *Voluntas. A Filosofia Prática de Schopenhauer e suas influências*, Vol. 9, N 2, 2018.

oportunidade de "aprender a lidar com aquilo que é". O emprego da "liberdade de ser o que se é", tendo em vista uma melhor qualidade de vida, envolve o investimento nos potenciais que cada um traz consigo, explorando as possibilidades implícitas ao seu imutável caráter. Esta "liberdade que nos resta" para a prática de vida não pode prescindir da orientação de máximas, constituindo-se como uma sabedoria teatral: um modo de agir como se a vida valesse a pena, como se pudéssemos agir de acordo com princípios racionais, e como se as desgraças da vida não fossem nos acontecer ou viessem sempre a tardar. Essa sabedoria não somente advém da experiência de vida, como também necessita de prática para ser mantida e aprimorada. Tal prática consiste em uma dinâmica de exercícios. Por isso, a sabedoria de vida não é apenas "uma vida estrategicamente pensada", mas, acima de tudo, uma "vida estrategicamente exercitada". (CHEVITARESE, 2005, p. 112).

Ainda que os indivíduos sejam determinados pela vontade e o intelecto não tenha tamanho poder de decisão:

Sendo o intelecto algo físico, toda a disciplina e treinamento aplicáveis ao corpo, se aplicam, igualmente, ao intelecto. E do mesmo modo que é possível, pelo exercício constante, ampliar a resistência e a força física, a aptidão para atividades aeróbicas, etc., também é possível aperfeiçoar as funções e habilidades desta "coisa física" que é o intelecto. Como observa Pernin, o intelecto pode ser moldado e aprimorado: "como toda coisa física, o intelecto é acessível ao hábito, ao treinamento do exercício, à educação, que o desenvolve e o retifica", o que pode permitir que atinja "um ponto máximo de clareza e de lucidez". (CHEVITARESE, 2005, p. 114).

Bom, ao menos o intelecto pode exercitar-se para que atinja máxima clareza e lucidez. Um bom exemplo exposto por Schopenhauer nesse sentido é o exemplo da polidez. A polidez não é espontânea, embora algumas pessoas tenham mais facilidade e outras menos, no entanto é possível exercitá-la. A instrução, o convívio em sociedade e familiar, as aprovações e desaprovações sociais podem oferecer motivos para a vontade, levando a uma conduta polida. Como se pode investir na educação de uma pessoa para que ela seja respeitosa e polida, também é possível estimular outra habilidade do intelecto, através da elaboração de um projeto de vida orientado para evitar o sofrimento e buscar um melhor viver para todos.

explorando uma possibilidade implícita ao intelecto, o indivíduo pode exercitar-se no aprimoramento de uma estratégia para a prática de vida. Isso significa que o intelecto só pode se exercitar na medida em que é corpo, ou seja, objetividade da vontade. O aperfeiçoamento da "capacidade estratégica" é o resultado de um dos exercícios que cabe a essa "coisa física" que é o intelecto, ampliando potenciais que lhe são próprios. Pode-se dizer que quem estabelece a estratégia para uma vida sábia é o intelecto, mas quem se exercita, na verdade, é a vontade. Não se pode perder de vista que o intelecto é uma forma de objetivação da vontade. Uma "boa estratégia" nada mais é do que um resultado do exercício da vontade objetivada no intelecto. Apresenta-se, então, ao caráter, o produto do trabalho do intelecto, sob a forma de máximas que agem como motivos. Quem traça o plano é o intelecto, mas quem o executa – ou não – **é o caráter, explorando o que lhe é possível, nos limites do que lhe é inevitável. Realizar o planejamento elaborado pelo intelecto corresponde a vivenciar a sabedoria de vida**⁷⁸. (CHEVITARESE, 2005, p. 115).

O Exercício da sabedoria de vida se dá por meio da articulação entre vontade e intelecto. Quem pode oferecer a estratégia é o intelecto por meio do conhecimento do caráter e de suas possibilidades. Através do oferecimento de outros motivos à nossa vontade é possível proporcionar outros trilhamentos em nosso curso de vida. Se exercitarmos constantemente as ações oferecidas por motivos mais nobres ligados à causa ambiental, por exemplo, a repetição, o contato constante com esses motivos poderia nos levar a repetição de ações mais favoráveis à conservação ambiental.

Os motivos podem ser oferecidos através de medidas educativas socioambientais, da conscientização do impacto das nossas ações no planeta, esclarecimento e sensibilização diante do sofrimento animal e dos outros seres. Programas de conservação e até mesmo medidas jurídicas e punições diante do descumprimento da lei, entre outros⁷⁹. Os países, Estados e cidadãos podem

⁷⁸ Grifo nosso.

⁷⁹ Como, por exemplo, a ideia de Bem viver: “com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade, solidariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem viver, uma ideia em construção. (...) Pode, inclusive, contribuir com uma mudança de paradigmas em meio à crise que golpeia os países outrora centrais. Nesse sentido, a construção do Bem Viver, como parte de processos profundamente democráticos, pode ser útil para encontrar saídas aos impasses da Humanidade. (...) Não se pode mais sustentar o discurso do desenvolvimento, que, com suas raízes coloniais, justifica visões excludentes. Requeremos um

reduzir o impacto de suas ações de diversas maneiras. Os problemas causados por gases de efeito estufa, por exemplo, que afetam o clima, a produção agrícola e a biodiversidade têm sido discutidos por diversos líderes e representantes mundiais na tentativa de encontrar soluções para redução da emissão desses gases, embora muitos ainda tentem burlar e outros assumam uma postura negacionista. Sabemos que os indivíduos podem mudar sua conduta, mas sem a indústria modificar seus modos de produção fica difícil reduzir os impactos já ocasionados pela ação humana e evitar novos impactos⁸⁰. Em 2017 foi anunciado que os Estados Unidos, (governado por Donald Trump) saíram do acordo de Paris sobre o clima. Segundo Latour⁸¹ (LATOURE, 2020, p. 12), isso deixou claro para todos que “a questão climática está no centro de todos os problemas *geopolíticos* e que está diretamente ligada à questão das injustiças e desigualdades. Torna-se claro que o ideal de mundo compartilhado por aquilo que chamávamos de Ocidente não existe mais. Um das provas cabais disso é o próprio Brexit, quando o Reino Unido resolve sair da União Europeia diante da chegada de milhares de refugiados. Parece que

discurso contra-hegemônico que subverta o discurso dominante e suas correspondentes práticas de dominação. E, igualmente, novas regras e lógicas de ação, cujo êxito dependerá da capacidade de pensar, propor, elaborar e, inclusive, indignar-se – globalmente, se for o caso. O Bem Viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar. É uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder (...) Há muito tempo têm se levantado diversas vozes que poderiam estar de alguma maneira em sintonia com essa visão, como os ecologistas, as feministas, os cooperativistas, os marxistas e os humanistas”. ACOSTA, A. *O Bem Viver*, 2016, p. 41-42. Acosta resgata o conceito de *Sumak Kawsay*, de origem Kíchwa e propõe uma ruptura com certos conceitos modernos civilizatórios. **Noções como o conceito de direitos da Natureza “também tem sido importante nas resistências e alternativas aos extrativismos mineradores e petrolíferos. Foi no Peru que essa associação confluía em um potente processo conhecido como alternativas pós-extrativistas.** (...) As alternativas pós-extrativistas surgiram a partir da sociedade civil no contexto de resistências e lutas contra grandes projetos mineradores ou petrolíferos. Nos debates iniciais era comum que governos e empresas insistissem que não havia alternativas a tais empreendimentos e desafiassem os grupos cidadãos. (...) No Peru, havia muitos debates sobre os impactos locais, mas pouco a pouco as estratégias de desenvolvimento nacional que sustentavam, por exemplo, os planos em mineração ou hidrocarbonetos passaram a ser consideradas, e, dando outro passo, **as próprias essências das ideias de desenvolvimento eram discutidas. Nessas análises ficava claro que as posturas convencionais do desenvolvimento valorizavam a Natureza essencialmente no âmbito da economia, e estratégias, instituições e discursos que operam nesse sentido são estabelecidos**”. GUDYNAS, E. *Direitos da Natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais*, 2019, p. 244. (grifo nosso).

⁸⁰ Estamos vivenciando uma grande guerra, um cenário de crise. De modo que não é possível responsabilizar os indivíduos, já que as grandes corporações, o mercado financeiro, entre outros, têm contribuído significativamente para a degradação ambiental. Não temos uma solução, mas estamos nos propondo pensar sobre algumas atitudes possíveis diante do cenário atual. No entanto, dada a calamidade da crise, parece que são necessárias éticas ambientais e medidas políticas, que estão, de certo modo, para além do alcance da filosofia de Schopenhauer.

⁸¹ Não pretendemos aqui propor uma relação entre o pensamento de Schopenhauer e o a filosofia de Bruno Latour, nem estabelecer uma relação entre a filosofia de Schopenhauer e a filosofia contemporânea.

agora que alguns líderes políticos já perceberam que não tem mais mundo para todo mundo, a guerra está mesmo declarada, desde que eles possam se regozijar fechando-se em seu mundo.

Podemos apontar algumas maneiras para diminuir a emissão de gases de efeito e outros impactos, mas sem uma nova orientação geopolítica fica difícil. Além disso, talvez essas sejam alternativas oferecidas a partir da noção de desenvolvimento para os problemas causados pelo desenvolvimento. Sabemos que a monocultura e o agronegócio, por exemplo, são práticas insustentáveis, que devem ser combatidas. Que precisamos de uma reforma agrária e valorização da agricultura familiar etc., isto é, pensar em políticas para além das políticas de redução de carbono. No entanto, apresentamos aqui algumas alternativas que vem sendo pensadas/oferecidas para a redução de danos, como a emissão de gases de efeito estufa: controle nos setores energético, industrial e de transporte, buscando-se novas matrizes energéticas distintas das queimas de combustível fóssil. Desse modo, deveríamos investir em energia eólica, geotérmica, fotovoltaicas e maremotrizes. Os biocombustíveis (etanol e biodiesel) são apontados como alternativa ao uso da gasolina e do diesel, pois são produzidos a partir de energias renováveis. Além do incentivo às atividades que retirem o carbono da atmosfera, como o reflorestamento, por exemplo. Entretanto, cabe ter claro que para a redução das emissões a mudança nos padrões de consumo é extremamente necessária.

Outro problema a ser enfrentado é a produção de lixo pela atividade humana. É importante reduzir o volume de lixo que produzimos e que vai para os aterros sanitários. Devemos reduzir a quantidade de plástico e materiais descartáveis que utilizamos, procurando utilizar materiais que tenham maior duração, mas também é possível reciclar o lixo, fazendo sua separação. Isso pode ser feito por meio da separação do lixo reciclável – papéis, metais, vidros e plásticos – do não reciclável – resíduos orgânicos, papéis sujos, fraldas descartáveis, e entregue para uma coleta seletiva. Os resíduos orgânicos podem ser aproveitados para a compostagem ou biodigestão (transformação do gás metano liberado no processo de decomposição pode ser utilizado como biocombustível).

Também é importante rever criticamente a dinâmica de consumo, a quantidade de embalagens que compramos, os produtos farmacêuticos e alimentícios, boicotar as empresas que lucram a partir dos maus-tratos e da morte ingrata dos animais. Parar ou reduzir o consumo de carnes e produtos de origem animal. Incentivar e popularizar a agricultura sustentável (orgânica), a agricultura familiar. Evitando a poluição e a degradação do solo e da água, o envenenamento da população etc.

Muitos pesquisadores têm tentando a remediação ambiental, que consiste na utilização de métodos que eliminem poluentes do meio e anulem seus efeitos e na biorremediação para permitir a transformação de poluentes não biodegradáveis em degradáveis. No entanto, tudo isso leva tempo e tem um custo; o melhor mesmo é criar hábitos para que não sejam necessárias essas medidas. De modo que é melhor evitar o uso de pesticidas tóxicos que poluem os rios e mares, evitar o derramamento de petróleo no mar, entre outros danos ambientais, para que não precisem ser remediados.

Existem várias medidas que podemos aderir para a diminuição dos nossos impactos no planeta e evitar ou diminuir o sofrimento de todos, sobretudo o sofrimento atual e futuro advindo da crise das mudanças climáticas, para a qual existem vários negacionistas. Sobre os negacionismos, afirma Deborah Danowski:

Inspirada nesse texto, pensei: “Eu posso começar trazendo para a **questão do aquecimento global** essas três posições”. Só que eu inseri mais um termo nessa comparação: os animais criados e mortos nas grandes fazendas-fábricas; porque vários já chamaram de genocídio, e mesmo de Holocausto, aquilo que fazemos com esses animais, mas vamos deixar essa questão de fora aqui. Pois bem, eu percebi que essa transposição das três posições de Hilberg funciona para o aquecimento global, porque **você tem as vítimas da crise ecológica, começando com os animais e as plantas, já que estamos causando a sexta grande extinção em massa da história da vida na Terra**, numa taxa que, dizem alguns, é de até mil vezes o número de espécies que normalmente são extintas no curso da evolução; e **evidentemente há as vítimas humanas, porque o colapso ecológico vai atingir todo mundo, embora, em primeiro lugar e mais fortemente, as pessoas mais pobres**, as mesmas que estão morrendo mais devido ao coronavírus, não é? **Então temos as vítimas, os perpetradores, que nesse caso podem ser as grandes empresas de combustíveis fósseis, as empresas de processamento de carne, a Monsanto, as mineradoras, o sistema financeiro; e podemos ir**

desdobrando até onde a gente quiser: há os maiores poluidores e devastadores – alguns estudos falam em 20 empresas que são responsáveis por um terço de todas as emissões globais de carbono; outros falam em 100 grandes companhias que, sozinhas, são responsáveis por 70% das emissões –, mas a partir daí você pode ir descendo. **E temos os espectadores, que somos todos nós no fim das contas, porque somos ao mesmo tempo vítimas e espectadores** – quando não somos perpetradores. E, assim como os poloneses em relação aos judeus, nós não fazemos quase nada, fazemos muito pouco. Continuamos vivendo como se houvesse amanhã, como se estivesse tudo bem. (...) Voltando às três posições: como mostrou muito bem a Shoshana Felman, elas não são apenas três perspectivas sobre o que estava acontecendo, três maneiras de ver, elas também são três maneiras de não ver. Nem mesmo as vítimas tinham a noção da totalidade do que estava acontecendo; os perpetradores tinham que esconder, impedir os outros de ver e dizer, e os espectadores eram impedidos de olhar, viam pelas frestas, digamos assim. E é um pouco o que acontece com a gente em relação ao aquecimento global⁸².

Assim conclui a professora e ativista Deborah Danowski, que faz uma comparação entre o holocausto e o aquecimento global. Ambos teriam em comum o fato de que existem vítimas, perpetradores e espectadores, todos ligados de alguma maneira, por uma espécie de ausência de visão ou impedimento da visão real das coisas. Seguindo o argumento do presente capítulo (eudemonológico), se as empresas não mudam e para elas precisamos das leis e dos boicotes, denúncias etc., por outro lado, nós, tanto vítimas quanto espectadores, podemos passar a ver de outras maneiras e, com isso, passar a agir, pois chegará um tempo em que talvez não haja mais mundo, nem para os outros, nem para nós mesmos. Então parece que estamos cada vez mais sendo convocados a usar o espaço de manobra permitido ao nosso intelecto, pois até mesmo nossa autoconservação enquanto fenômenos da vontade está sob ameaça.

A partir desse espaço de manobra que pode ser lido na filosofia de Schopenhauer e para além dele, podemos pensar em alternativas cosmopolíticas⁸³

⁸² Cf. Entrevista com Deborah Danowski: *Não tem mais mundo para todo mundo*. Publica, 5 de junho de 2020. <https://apublica.org/2020/06/nao-tem-mais-mundo-para-todo-mundo-diz-deborah-danowski/?fbclid=IwAR28-FQTs--IYAxkRSYsFfebAOQ7BiIJtg-BKwkysdI9kH22x3XHpKHHa#.XwsGku3hxLE.facebook>.

⁸³ Não estamos fazendo uma associação direta entre a eudemonologia de Schopenhauer e as cosmopolíticas, apenas apontando para outros caminhos que, para além da filosofia de Schopenhauer, talvez nos ofereçam algumas alternativas para o enfrentamento da crise ambiental.

tais como aquelas que Latour (LATOURE, 2020) propõe em seu ensaio: *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*, quando pensa em como barrar o retorno da produção pré-crise. A partir disso o autor oferece o conceito de Terrestre, que são aqueles que estabelecem uma outra relação com a Terra, não moderna, não exploratória. E que resistem (reivindicando a permanência no solo), já que ainda que devastada é a única que nós temos. Talvez possamos encontrar maneiras de existir e fazer aliança com outros seres, como pensam Latour, Stengers, Donna Haraway⁸⁴ etc. Daí também a importância de militâncias tais como Greta Thunberg (ativista ambiental sueca) e movimentos como Occupy Wall Street nos Estados Unidos e Zonas a Defender (ZADs) na França, que podem repolitizar o pertencimento a um solo, com o cuidado de não confundir o retorno da Terra com o “retorno à terra”⁸⁵ (LATOURE, 2020, p. 67).

Caminhando com a filosofia schopenhaueriana talvez possamos pensar em novos modos de nos relacionarmos com a Terra e com os outros, que são, no fundo, expressões da mesma Vontade que nós somos. Talvez possamos, tal como propõe Latour, nos compreender através de novas “categorias”, segundo as quais não nos pensemos mais como apartados dos outros seres humanos e não-humanos. Acreditamos ser possível apostar em uma relação mais diplomática com os outros seres.

Assistimos, assim, empiricamente, no nosso planeta, ao reflexo de uma intrínseca autofagia cósmica. Todavia, cabe intelectualmente, no âmbito da clarividência filosófica, isto é, pelo emprego da razão prática e da sabedoria de vida, apostar na equação que procura gerenciar a nossa relação com a natureza e os animais, para desse modo tentarmos diminuir o seu sofrimento. Uma aposta que leva em conta a correção dos erros de cálculo. O nosso intelecto – por comportar, além do entendimento, a faculdade de razão que nos permite sopesar moralmente a nossa relação para com o entorno – pode fazer uso de um, por assim dizer, “egoísmo esclarecido”. Schopenhauer mesmo, ao entrar para a recém-fundada sociedade protetora dos animais de Frankfurt, agiu em consonância com isso, para além dos seus preconceitos de época (BARBOZA, 2014, p. 32).

⁸⁴ Não nos ocuparemos com essas teorias nesse trabalho.

⁸⁵ Aqui o autor faz referência ao “retorno à terra” promovido pelo governo de Vichy, por ocasião da ocupação da França pela Alemanha nazista. Cf. N.R.T 58 in: LATOURE, 2020, P. 67.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O PROBLEMA AMBIENTAL A PARTIR DA PERSPECTIVA SCHOPENHAURIANA

A luz veio apesar dos punhais

Pablo Neruda

A filosofia nos convida a pensar não só o que o filósofo pensou, mas também nos provoca a olhar para a realidade que habitamos, que nos atravessa. Nesse sentido, Schopenhauer nos convoca, a partir de sua filosofia, a considerar uma ética ambiental como ato de compaixão e amor para com todos os seres.

Tendo em vista o fato de que a Filosofia não se limita a ser uma disciplina descritiva, que se compromete meramente a tratar sobre o que os autores escreveram, do modo como escreveram, na época em que pensaram, mas nos proporciona questionar a partir dos filósofos que nos emprestaram os olhos para enxergarmos outros aspectos do mundo. Nesse sentido, a perspectiva apresentada nessa tese se apresenta como uma leitura heterodoxa, “herética” da filosofia schopenhaueriana, através da qual seria possível pensar três chaves de leitura para o problema ambiental que nos espreita, partindo de pressupostos schopenhauerianos e se estendendo para além deles. Por isso, pensamos também que uma ética ambiental pode ser proposta a partir de postulados schopenhauerianos e para além deles.

No momento atual, os desafios éticos se tornaram urgentes, já que os limites planetários⁸⁶ estão ameaçados. Reflexões éticas sobre a nossa relação com a natureza são mais do que necessárias no cenário catastrófico atual de crise das mudanças climáticas, fim do mundo dos povos indígenas, holocausto animal, desmatamento e degradação ambiental como um todo. Sendo assim, nos propomos, a partir de uma ética não antropocêntrica, que leva em consideração também os não-humanos, pensar possíveis alternativas de leitura para o problema

⁸⁶ Conceito cunhado por ROCKSTRÖM, J. Disponível em: <https://stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>.

ambiental atual. No entanto, onde a filosofia de Schopenhauer parou, seguimos o caminho com ela e para além dela, com o intuito de trazer à tona a crise ambiental na qual estamos inseridos e pela qual somos, em grande parte, responsáveis; tentando, ao mesmo tempo, apresentar algumas possibilidades de enfrentamento dessa crise.

Para tanto, foi preciso construir o seguinte percurso: (i) apresentar a crise ambiental e os autores e ativistas engajados em refletir sobre ela e agir (dentro do possível); (ii) apresentar os fundamentos da metafísica e da ética de Schopenhauer, bem como sua crítica às teorias antropocêntricas; (iii) considerar os argumentos sobre a vontade que perpassa toda a natureza e retomar as considerações éticas, ampliando a teoria da compaixão para todos os ecossistemas; (iv) esboçar os argumentos da estética schopenhaueriana, tornando claro o respeito ao valor intrínseco da natureza; e (v) abordar a eudemonologia schopenhaueriana, mostrando a atualidade do pensamento do autor e que existem interpretações de sua filosofia que fogem do cânone.

Assim sendo, a presente tese foi dividida em Introdução 1; capítulo (2): Fundamentação da Metafísica e da Ética de Schopenhauer, apresentação do problema; capítulo (3): Vontade como organismo - Ética com relação aos animais e sua possibilidade de ampliação aos ecossistemas; capítulo (4): Via Estética: o valor intrínseco da natureza; capítulo (5): Eudemonologia: O cuidado da natureza como melhor forma de viver.

Portanto, apresentamos três chaves de leitura a partir da filosofia do autor. Para isso, em um primeiro momento contextualizamos a crise ambiental atual, para ambientar e sensibilizar o leitor, trazendo à tona os problemas a serem enfrentados atualmente, na chamada crise ambiental, além de denunciar a gravidade dessa crise e o descaso que estamos vivenciando por parte do poder público e de certas esferas da sociedade. Depois nos perguntamos quais seriam as contribuições da filosofia de Schopenhauer para o debate contemporâneo em torno da ética ambiental.

Em um segundo momento, no capítulo 2, apresentamos os conceitos de Vontade e Representação, noções fundamentais da metafísica de Schopenhauer. Também a crítica do autor à filosofia moral kantiana e aos sistemas éticos antropocêntricos, que não consideram os animais como fins em si mesmos, como

seres dignos de compaixão. Sendo assim, passamos por outras noções importantes da filosofia do solitário de Frankfurt, tais como: caráter, liberdade da vontade, justiça e injustiça, compaixão (fundamento da moral) e a experiência da ascese, direcionando os argumentos metafísicos/éticos de Schopenhauer para considerar uma possível ética ambiental implícita em sua obra.

Logo em seguida, no capítulo 3, desenvolvemos os argumentos sobre a vontade-de-vida na espécie humana e em toda a natureza orgânica, além de retomarmos a teoria ética do filósofo, considerando o sofrimento não só dos homens e dos animais, mas ampliando a ética da compaixão para todos os ecossistemas, através do argumento de que todos são uma única e mesma essência e de que todos são, em alguma medida, sofrimento, esforço, vontade-de-viver. Esse argumento se consistiu a partir da interpretação da filosofia de Schopenhauer, se projetando, ao mesmo tempo, para além dela. Com isso, oferecemos a primeira chave de leitura para a ética ambiental, através da filosofia do autor.

Mais adiante, no capítulo 4, abordamos a segunda chave de leitura. Discorremos sobre a estética/metafísica do belo de Schopenhauer, para argumentar em favor da preservação ambiental pelo valor intrínseco da natureza, considerando a contemplação estética da natureza não só como momento de supressão da dor humana, mas como momento de respeito à natureza pelo seu valor intrínseco; sendo a experiência estética, de contemplação da natureza, também um momento ético de supressão do egoísmo humano, isto é, uma atividade contemplativa desinteressada, através da qual se pode notar que todos são essencialmente iguais, sendo representados pelas ideias arquetípicas.

No quinto e último capítulo, apresentamos a terceira chave de leitura. Para isso, discorremos sobre as possíveis interpretações da filosofia de Schopenhauer que fogem ao cânone. Desse modo, apresentamos brevemente a distinção entre direita e esquerda schopenhaueriana e o andamento das pesquisas sobre o filósofo no Brasil. Mostramos, ainda, a atualidade de Schopenhauer, de acordo com Max Horkheimer e Ludger Lütkehaus. Com o intuito de oferecer, pela via eudemonológica, da ética prática, uma terceira via de interpretação e enfrentamento da problemática ambiental. Não mais através da compaixão, mas do egoísmo esclarecido ou de uma pedagogia do egoísmo.

Desta forma, ainda que o trabalho não tenha uma conclusão absoluta, pois o pensamento ainda está em construção e atividade, defendemos ser possível pensar uma ética ambiental a partir da filosofia de Schopenhauer, pelas vias ética, estética e eudemonológica (ética-empírica). Se não temos uma solução definitiva para a problemática ambiental, talvez, ao menos, a filosofia de autores como Schopenhauer, que produz uma angústia frente à existência e à degradação da natureza, possa trazer também algumas alternativas e possibilidades de ação que podem ser convocadas a partir desses sistemas ético/filosóficos não dualistas, não antropocêntricos e que não visam à mera sustentabilidade, que permite a manutenção do sistema capitalista de degradação e subjugação dos povos da floresta, dos negros, dos trabalhadores, das mulheres e da natureza, entre outros.

Com dor e indignação deixamos essa tese como provocação, ao menos no meio acadêmico, para que se possa mover a atenção para a crise ambiental e para a necessidade de ação e descolonização do pensamento.

7

Referências Bibliográficas**Obras de Schopenhauer:**

SCHOPENHAUER, Arthur. Die welt als wille und vorstellung. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

O Mundo como Vontade e como Representação. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *De la quadruple racine du principe de rasion suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Edition complete, 1991.

_____. *Sobre a Ética (Parerga e paralipomena)*. Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo, SP: Hedra, 2012.

_____. *Sobre a Vontade na Natureza*. Tradução, prefácio e notas Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2013.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Sobre o Fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Parerga e Paralipomena*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. SP: Nova Cultural. 1988. (Col. Os Pensadores).

_____. *Essai sur le libre arbitre*. Trad. S. Reinach. Paris: Librairie Félix-Alcan, 1913.

_____. *Los dos problemas Fundamentales de la ética*. Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007.

Outras Obras:

ACOSTA, A. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*: tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016,

BARBOZA, Jair. “*Considerações, acompanhadas de um excuro estético, sobre a dignidade da natureza e dos animais na ética não antropocêntrica de Schopenhauer*” in *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

_____. Negação da Vontade em Schopenhauer. In Nietzsche – *Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Parte 1. Fortaleza: Ed. UECE, 2015.

_____. *Infinitude Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

_____. *A redescoberta da natureza nas filosofias de Schelling e Schopenhauer como reação ao acosmismo de Fichte*. In. Nietzsche-Schopenhauer: Ecologia Cinza, natureza agônica/ Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota, (Orgs). Fortaleza: EdUECE, 2013.

_____. Schopenhauer; in: Coleção Filosofia Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer ou sobre uma possível “esquerda” schopenhaueriana. In: Filosofia alemã de Kant a Hegel (Organização de Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo). São Paulo: ANPOF, pp.263- 272, 2013.

BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas vol.1. SP: Brasiliense, 1994.

_____. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, v. 1.* São Paulo: Brasiliense, 2011.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* London: The Athlone Press, 1970.

BRÜSEKE, F.J. “*O problema do desenvolvimento sustentável*”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável.* São Paulo: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998.

BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, M. L. M. O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer,* 1981. 125p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

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

CAPRA, F. *A teia da vida.* São Paulo: Cultrix, 1996.

CHAKRABARTY, D. “The Climate of History: Four Theses”. In: *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 2, 2009, p. 197-222.

CHEVITARESE, Leandro. “*A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida*”. In: REDYSON, Deyve (org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer.* João Pessoa: Ideia, 2010.

_____. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *A noção de "Spielraum" como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer*. Revista *Voluntas. A Filosofia Prática de Schopenhauer e suas influências*, Vol. 9, N 2, 2018.

_____. Considerações sobre a Atualidade de Schopenhauer. *SOFIA* (ISSN 2317-2339), VITÓRIA (ES), V.7, N.2, P. 43-58, JUL./DEZ. 2018.

_____. Schopenhauer e a ética ambiental. In: *Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica*/Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota (Orgs.). Fortaleza: EdUECE, 2013.

CORRÊA, L. Resenha. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, 236 p. Revista *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 4, Nº 2 - 2º semestre de 2013 - ISSN: 2179-3786 - pp. 103-111.

CORTÁZAR, Julio. *Los retalos*, 1: Ritos. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *Final do Jogo*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1971.

COSTA, A. A. *O Obscurantismo Negacionista no Itamaraty - Parte I - Ernesto e os Extremos*. ([http:// oquevocefariasesoubesse.blogspot.com.br](http://oquevocefariasesoubesse.blogspot.com.br)). Último acesso em: 13/09/2020.

CRUTZEN; STOERMER. *Have we entered the "Anthropocene"?* 31 out. 2010.: <http://www.igbp.net/news/opinion/opinion/haveweenteredtheanthropocene.5.d8b>. Último acesso em: 13/09/2020.

DANOWSKI, D./ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*/ Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro. 2 ed. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.

_____. *Não tem mais mundo para todo mundo*. Publica, 5 de junho de 2020. <https://apublica.org/2020/06/nao-tem-mais-mundo-para-todo-mundo-diz->

[deborah-danowski/?fbclid=IwAR28-FQTs--IIYAxkRSYsFfebAOQ7BiIJtga-BKwkysdI9kH22x3XHpKHHHA#.XwsGku3hxLE.facebook](https://www.facebook.com/deborah-danowski/?fbclid=IwAR28-FQTs--IIYAxkRSYsFfebAOQ7BiIJtga-BKwkysdI9kH22x3XHpKHHHA#.XwsGku3hxLE). Último acesso em: 13/09/2020.

DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da Razão – O Teórico, o Prático e o Ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

_____. *A grande e a pequena ética de Schopenhauer*. In: *Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral*, vol. 14, Nº1. Florianópolis: UFSC, pp. 3656, 2015.

DREGSON, A. *Introducion*. In: Devall, Bill (Orgs.). *The Ecology of Wisdom: Writings of Arne Naess*. Berkeley: Counterpoint, p.3-42.

DRUMMOND, C. *Lira Itabirana*. Poema nunca publicado em livro. Publicado em 1984, no jornal *Cometa Itabirano*.

DURANTE, F. *Direito Natural e Direitos Fundamentais: A atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos Direitos Humanos*. Departamento de Filosofia. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2017.

FAINGUELERNET, M. *Frans Krajcberg, uma caderneta de campo: Algumas imagens da Arte entre o Exílio e a Memória*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, UNIRIO, 2020.

FAZIO, D. *Paul Rée – Un Perfil Filosofico*. Bari: Palomar di Alternatives, 2003.

_____. *A Escola de Schopenhauer*. In: CARVALHO, R.; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.) *Nietzsche – Schopenhauer: Metafísica e Significação Moral do Mundo*, volume II. Fortaleza: EdUECE, 2014, pp.11-36.

FAZIO, D.; KOBLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. In: Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007.

FAZIO, D.; KOBLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

FAZIO, D.; KOBLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). La Passione Della Conoscenza: Studi in Onore di Sossio Giametta. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 5. Lecce: Pensa Multimedia, 2010.

FELIPE, Sônia. *Fundamentação ética dos direitos animais. O Legado de Humprhry Primmat*. Revista Brasileira de direito Animal, 2006, Vol. 1, n. 1, p. 207-229.

FONSECA, Eduardo Ribeiro. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2012.

_____. *Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

FRANCIONE, G.L. –Introduction to Animal Rights - Your Child or the Dog? Temple University Press. (2000).

_____. *Rain Without Thunder*, Temple University Press, 1996.

GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. São Paulo: Korad-Adenauer-Stifting. Pesquisas n 14, 1998.

GUDYNAS, E. *Direitos da Natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais*, tradução Igor Ojeda. São Paulo: Elafante, 2019.

HORKHEIMER, M. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr, 1955, Band 36. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1955.

_____. *A atualidade de Schopenhauer*. Tradução Lucas Lazarini Valente. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia - periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 190-208.

_____. *Schopenhauer e a Sociedade*. Tradução Thiago Souza Salvio. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia - periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 180-189.

_____. *Die Aktualität Schopenhauers*. In: Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr, 1961, Band 42. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, p.12-25, 1961.

_____. *La actualidad de Schopenhauer*. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. Sociologica. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966a.

_____. *Schopenhauer y la sociedad*. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. Sociologica. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966b.

IPCC, 2014. *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change*. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Edenhofer, O., R. Pichs-Madruga, Y. Sokona, E. Farahani, S. Kadner, K. Seyboth, A. Adler, I. Baum, S. Brunner, P. Eickemeier, B. Kriemann, J. Savolainen, S. Schlömer, C. von Stechow, T. Zwickel and J.C. Minx (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. RJ: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006).

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*, Rio de Janeiro. Editora Forense Universitária, 2010.

KOPENAWA, D. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1º ed. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KRAJCBERG, F. (*Frans Krajcberg: imagens do fogo*. Rio de Janeiro: MAM, 1992. p. 46-53.).

_____. <https://www.arrematearte.com.br/artistas/frans-krajcberg-1921#!> .
Último acesso em: 13/09/2020.

_____. Obras In: *ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras*. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br>. Visualizado por último em: 13/09/2020.

KRENAK, A. *O amanhã não está à venda*. Disponível em: Texto elaborado a partir de três entrevistas com Ailton Krenak, realizadas em abril de 2020. <https://www.blogdacompanhiadasletras.com.br>. Último acesso em: 13/09/2020.

_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo. Companhia das letras, 2019.

_____. (https:// www.correio24horas.com.br/noticia/nid/vida-sustentavel-e- vaidade-pessoal-diz-ailton-Krenak/). Último acesso em: 13/09/2020.

LATOUR, B. *Políticas da Natureza: Como fazer Ciência na Democracia*. São Paulo: UNESP, 2018.

_____. *L'Anthropocène et la destruction de l'image du Globe*. In Emilie Hache (sous la direction de) in *De l'univers clos au monde infini*, éditions Dehors, Paris, pp.27-54, 2014.

_____. *Onde Aterrizar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Paris: Armand Colin, 2005.

LEI 9605/98, art. 32. <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/11334574/artigo-32-da-lei-n-9605-de-12-de-fevereiro-de-1998>. Último acesso em: 13/09/2020.

LEIRNER, Sheila. In: AMARAL, Aracy et. al. *Modernidade: Arte brasileira do século XX*. Catálogo de exposição. Ministério da Cultura, Câmara de Comércio e Indústria Franco-Brasileira de São Paulo, 1988. p. 116.

LÉVI-STRAUSS, C. In: *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1º ed. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

LOURENÇO, D. B. *Qual o valor da natureza? Uma introdução à ética Ambiental*. São Paulo: Elefante, 2019.

LOVELOCK, J. *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford University Press, 2000.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. Estudos Avançados. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, v.16, n.45, p.199-206. maio/ago., 2002. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142002000200013>. Acesso em 22 jun. 2019.

LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage*. Bonn: Bouvier, 1980.

_____. Existe una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico M.; PEDROCCHI, Francesca (Orgs.). Arthur Schopenhauer e la sua scuola. Lecce: Pensa Multimedia, 2007. p. 15-34.

MAIA, M. *A outra face do nada*. Petrópolis: Editora Vozes em co-edição com Internacionale Schopenhauer- Vereinigung, 1991.

MERCHANT, C. The Death of Nature. In: ZIMMERMANN, Michael et al (Orgs.). *Environmental Philosophy. Upper Saddle River*: Prentice Hall, 1998, p. 277-290.

MESQUITA, F. L. A. *Schopenhauer e o Oriente* (dissertação de mestrado). São Paulo, FFLCH/USP, 2007.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Piaget, 1993.

MORAIS, F. *Frans Krajcberg: a arte como revolta*. In: *FRANS Krajcberg revolta*. Rio de Janeiro: GB Arte, 2000.

MORIN, Edgar & KERN, Anne-Brigitte: *Terra Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

NAESS, A. (1984) *A Defense of the Deep Ecology Movement. Environmental Ethics*, Denton: Center for Environmental Philosophy, n. 6, pp. 265-270.

_____. (1984) *Intuition, Intrinsic Value na Deep Ecology*. *The Ecologist*, v. 14, n.5-6, Cambridge: MIT Press, pp. 201-203.

_____. *The shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary*. In: Dregson, Alan, Inoue, Yuchi (Orgs.). *The Deep Ecology Movement: Na Introductory Anthology*. Berkeley: North Atlantic, pp. 11-12.

OLIVEIRA, J. FROGNEUX, N. VASCONCELOS, T. *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade*. Caxias do Sul, RS: EducS, 2020.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

PHILONENKO, A. *Une Philosophie de La Tragédie*. Paris: Vrin, 1999.

PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge, 1993.

Portal G1 (GLOBO), 17/12/2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/12/17/comissao-da-camara-aprova-ampliacao-da-pena-para-maus-tratos-contr-caes-e-gatos-domesticos.ghtml>.

Último acesso em: 13/09/2020.

PRIMATT, Humphrey. *The Duty of Mercy*. [1776]. Editado por Richard D. Ryder e John Austin Baker. Fontwell/Sussex: Centaur Press, 1992.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkley: University of California Press, 2004.

_____. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Ed. Lugano, 2006.

RESTANY, Pierre. Frans Krajcberg. Paris: Centre national d'art et de culture Georges Pompidou, 1975.

_____. Alto Rio Negro: agosto de 1978. In: RESTANY, Pierre et. al. Frans Krajcberg Natura. Rio de Janeiro: GB Arte, 2000.

ROCKSTRÖM, J. <https://stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>. Último acesso em: 13/09/2020.

ROSSET, Clément. *Écrits sur Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SANTOS, Vanessa Sardinha dos. *Acidente em Mariana (MG) e seus impactos ambientais*. Mundo Educação. Disponível em: <<http://mundoeducacao.bol.uol.com.br/biologia/acidente-mariana-mg-seus-impactos-ambientais>>. Último acesso em: 13/09/2020.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

_____. MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Piaget, 1993.

SINGER, P. *Libertação animal*. Tradução Marly Winckler, Marcelo Brandão Cipolla; revisão técnica Rita Paixão. São Paulo: Editora: WMF Martins Fontes, 2010.

SKEPTICAL SCIENCE [Internet]. Is there a scientific consensus on global warming? Disponível em: <http://www.skepticalscience.com/global-warming-scientific-consensus-advanced.htm>. Último acesso em: 13/09/2020.

SORIA, Ana Carolina S. *Orgânico e inorgânico em “Sobre a vontade na natureza”*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012 - ISSN: 2179-3786 - pp. 195-202.

Sobre espécies invasoras: Cf. *A invasão dos micos*. 2013. <https://oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/revista-amanha/a-invasao-dos-micos-8395097> Oigman-Pszczol, S.; Creed, J.; Fleury, B.; Checoli Mantelatto, M.C.; Capel, K.C.C.; Meireles, C.; Cabral, D.; Masi, B.; Junqueira, A. 2017. *O controle da invasão do coral-sol no Brasil não é uma causa perdida*. *Ciência e Cultura* 69(1): 56-59. Bergallo, A.C.; Rocha, H.B.; Rocha, C.F.D. 2016. *Invasion by *Artocarpus heterophyllus* (Moraceae) in an island in the Atlantic Forest Biome, Brazil: distribution at the landscape level, density and need for control*. *Journal of Coastal Conservation* 20: 1-8.

Sobre poluição e degradação ambiental: Cf. Molisani, M.M.; Marins, R.V.; Machado, W.; Paraquetti, H.H.M.; Bidone, E.D.; Lacerda, E.D. 2004. *Environmental changes in Sepetiba Bay, SE Brazil*. *Regional Environmental Change* 4: 17-27. Fujiki, M.; Tajima, S. 1992. *The Pollution of Minamata Bay by Mercury*. *Water Science Technology*.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TANNER, M. *Schopenhauer – Metafísica e Arte*; in: Coleção Grandes Filósofos. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001.

UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE [internet]. Kyoto Protocol. Disponível em: http://unfccc.int/kyoto_protocol/items/2830.php. Último acesso em: 13/09/2020.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA - LOS ANGELES. LAST TIME CARBON DIOXIDE LEVELS WERE THIS HIGH: 15 Million Years Ago, Scientists Report. In: ScienceDaily, 9 Oct. 2009. Disponível em: <http://www.sciencedaily.com/releases/2009/10/091008152242.htm>. Último acesso em: 13/09/2020.

VIESENTEINER, J. “Prudentia” e o uso prático da razão em Schopenhauer. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012, pp. 3-19.

WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What is and Why it Matters*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. SP: Palas Atena, 1986.