

A nuance cosmológica do ateísmo de Arthur Schopenhauer: a infinitude da matéria e a impossibilidade da existência de Deus

The cosmological nuance of Arthur Schopenhauer's atheism: the infinitude of matter and the impossibility of God's existence

Antunes Ferreira da Silva

<https://orcid.org/0000-0003-3201-1145> – E-mail: antunes.ferreira@professor.ufcg.edu.br

RESUMO

Este artigo analisa uma das nuances do ateísmo presente na filosofia de Arthur Schopenhauer, chamada de ateísmo cosmológico. Tal nuance (a primeira de três) decorre da sua concepção de matéria e da consequente negação que tal concepção acarreta à existência de um Deus criador. Schopenhauer concebe a matéria como eterna, incriada e imperecível, dotada de dupla natureza: como *Materie* (substância permanente) e *Stoff* (estados mutáveis). Tal distinção mostra que as mudanças ocorrem apenas nas formas fenomênicas, enquanto a matéria em si permanece inalterada e infinita. O artigo demonstra que essa concepção nasce da influência de outros filósofos como Aristóteles (para qual a matéria pode ser entendida como devir) e Spinoza (para o qual a matéria é uma substância única e absoluta). Ao identificar a matéria com o absoluto, Schopenhauer acaba por refutar a prova cosmológica da existência de Deus, pois, se a matéria é eterna e causa de si mesma, resta impossível que tenha sido criada. Assim, a filosofia schopenhaueriana torna-se incompatível com este aspecto do teísmo cristão, sustentando uma visão de mundo em que o universo e a Vontade são incriados, eliminando a necessidade de uma causa divina, o que desemboca num ateísmo cosmológico.

Palavras-chave: Schopenhauer. Matéria. Ateísmo. Cosmologia. Substância.

ABSTRACT

This article investigates the cosmological atheism of Arthur Schopenhauer, understood as one of the dimensions of his denial of the existence of God. This nuance arises directly from his conception of matter as eternal, uncreated, and imperishable, possessing a dual nature: *Materie* (permanent substance) and *Stoff* (mutable states). This distinction shows that, although phenomenal forms change, the essence of matter remains immutable and infinite. The study highlights the influences of Aristotle, who conceived matter as becoming, and Spinoza, who understood it as a single and absolute substance. Based on this framework, Schopenhauer identifies matter with the absolute, thereby refuting the cosmological proof of God's existence, since something eternal and self-caused cannot have been created. Consequently, his philosophy excludes the possibility of a transcendent creator and establishes an immanent and atheistic worldview, in which the universe and the Will are uncreated and self-sufficient principles.

Keywords: Schopenhauer. Matter. Atheism. Cosmology. Substance.

Introdução

A questão central abordada neste texto é uma das nuances do ateísmo existente na filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860), que advém da sua noção de matéria¹ e a da consequente contradição entre tal noção e o entendimento de um Deus criador.

Schopenhauer aborda a questão da matéria em praticamente todos os seus textos: nos dois tomos de *O mundo como Vontade e Representação*²; na *Crítica da filosofia kantiana*³; em sua tese de doutorado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*⁴ e, por fim, em dois de seus escritos tardios: *Sobre a vontade na natureza* e em *Parerga e Paralipomena*⁵.

A noção de matéria parece ser, se não um dos conceitos-chave para o entendimento do organismo filosófico schopenhaueriano, ao menos numa noção de capital relevância e importância. Nosso intuito não é dissecar as várias nuances do problema que tal noção causa na filosofia schopenhaueriana, mas chegar a um entendimento básico e já evoluído extraído das últimas edições de suas obras.

¹ Há dois textos em língua portuguesa que abordam a temática da matéria no organismo filosófico de Arthur Schopenhauer: o livro *A concepção de matéria da obra de Schopenhauer* (2008), de Eduardo Brandão, e a Tese de Doutorado de Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior: *Schopenhauer: uma filosofia do limite* (2011). Brandão analisa cronologicamente, a partir da comparação das edições das obras schopenhauerianas, a gênese e as alterações efetuadas por Schopenhauer na sua concepção de matéria. Ruy de Carvalho se delimita mais a uma análise puramente conceitual dentro das obras já consolidadas, uma vez que seu objetivo se constituía em expor, na filosofia de Schopenhauer, não apenas a possibilidade de um conhecimento objetivo do mundo, mas também da formulação de um sentido/significado de tal conhecimento, provocando assim a diferenciação entre explicação e significação do mundo em sua filosofia. Usamos esses textos como fontes de pesquisa, mas, como possuímos objetos de pesquisa distintos, ora concordamos, ora não, com alguns de seus direcionamentos e conclusões. A noção de matéria não constitui problema central de nossa pesquisa, mas sua análise e desenvolvimento constituem percurso argumentativo importante para expor o ateísmo cosmológico que se evidencia através de tal noção dentro da filosofia schopenhaueriana. Assim, nos permitimos usar tanto a análise das alterações e/ou acréscimos que foram sendo feitas ao longo das obras já consolidadas (diferenciando-nos de Brandão, que abordou as diferentes versões das obras) quanto a análise de tais conceitos no esclarecimento da noção de matéria.

² Doravante chamaremos apenas *O mundo*.

³ Doravante chamaremos apenas *Crítica*.

⁴ Doravante chamaremos ou apenas de tese ou de *Quádruplice raiz*.

⁵ Doravante chamaremos apenas *Parerga*.

No § 4 do primeiro tomo de *O Mundo*, Schopenhauer (2015a, p. 49-50) aborda a questão da matéria, identificando-a como causalidade ou mero conteúdo das formas do espaço e do tempo:

[...] a essência inteira da matéria [*Materie*] como tal [...] é por completo apenas causalidade, do que cada um se convence tão logo reflita sobre isso. O ser da matéria [*Materie*] é o seu fazer-efeito. Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Apenas como fazendo-efeito ela preenche o espaço e o tempo. Sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria [*Materie*]) condiciona a intuição, na qual unicamente ela existe. [...] Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria [*Materie*]. Seu ser é seu fazer-efeito.

A matéria é uma noção que, na filosofia schopenhaueriana, nasce enquanto um mero fazer-efeito. Daí se segue inicialmente uma clara associação entre esse conceito e sua epistemologia. Desse modo, Schopenhauer prefere nomear tal relação de *Wirklichkeit* (efetividade), pois, segundo ele, esse termo possui mais sentido do que o termo alemão *Realität*.

Na *Crítica*, corroborando o entendimento que está contido no tomo 1 de *O Mundo*, Schopenhauer (2015a, p. 516) escreve o seguinte:

Porém, só encontramos uma única determinação dessa espécie: a causalidade. Nesta repousa a materialidade, pois a essência da matéria [*Materie*] consiste no fazer-efeito, e esta é absolutamente causalidade (cf. t. II, cap. 4). É unicamente a materialidade, entretanto, que distingue a coisa real da imagem da fantasia, a qual é somente representação. Pois a matéria [*Materie*], como permanente, confere à coisa permanência através de todo tempo, segundo sua matéria [*Materie*], enquanto as formas mudam em conformidade com a causalidade.

Percebe-se, na passagem acima, a manutenção do entendimento originário contido no tomo 1 de *O Mundo*; entretanto, aqui o filósofo introduz uma distinção entre realidade e fantasia que é, segundo ele, responsabilidade da materialidade, atribuindo à matéria um novo aspecto: o de permanência.

Essa nova nuance⁶ aqui fornecida favorece o entendimento polívoco da matéria no organismo filosófico de Schopenhauer e deixa margem para que possamos questionar a pretensão de ter erigido no entorno de sua filosofia um pensamento único⁷ que coerência interna e intrínseca com o passar das edições que ele mesmo foi realizando ao longo dos anos.

Na *Quadrúplice raiz*, Schopenhauer (2019, p. 193, grifo do autor) aborda o princípio de razão suficiente do devir a partir do § 20. No § 21 ele escreve:

⁶ O que chamamos de nuance nova, Schopenhauer admite nos *Parerga* ser uma “teoria nova” que ele denomina de “essencial” à sua filosofia (Schopenhauer, 2009b, p. 153). Sobre essa inovação na filosofia schopenhaueriana, logo que se depara com ela, é impossível não sentir o mesmo rodopio na cabeça descrito por Ruy de Carvalho (2011, p. 249, grifo nosso): “nossa cabeça girou, não entendemos mais nada, achamos que teríamos de voltar a reler toda a obra, pressentimos que jamais sairíamos daquele labirinto e que, de uma maneira ou de outra, Schopenhauer tinha vencido a guerra; estávamos presos na encruzilhada em que ele nos colocara. Já não sabíamos mais se estávamos diante de um ontólogo pré-kantiano, de um kantiano desesperado, de uma filosofia esquizofrênica ou se, **mais plausível, não tínhamos entendido nada do que tínhamos lido**”.

⁷ Schopenhauer, já no primeiro prefácio à primeira edição de sua obra-prima (2015a, p. XXV), reivindica para sua filosofia a construção de um pensamento único. Pretende ele, ao chamar sua filosofia de pensamento e não de sistema, se contrapor ao modelo filosófico sistemático de sua época, a saber: o hegeliano. Com isso, ele critica o sistema por este necessitar de uma coesão arquitetônica (ou seja, ser incapaz de possuir uma pedra fundamental sobre a qual todo o sistema se erige), enquanto o dele vai além, uma vez que possuía coesão orgânica (isto é, “todas as suas partes não apenas têm a mais íntima ligação entre si [...], mas também cada parte da minha obra é aparentada às outras e as pressupõe” – 2015a, p. 330). Em outras palavras, Schopenhauer atesta que sua filosofia é semelhante a uma grande casa que possui várias janelas e portas, sendo que, por onde o leitor venha a adentrá-la, ele se deparará no interior da mesma casa: não importa porque assunto ou livro o leitor se aproxime, ele chegará ao mesmo pensamento. Contudo, é possível tecer várias críticas a essa pretensão de Schopenhauer, que não parece ter se concretizado.

Sob o conceito de matéria [Materie], pensamos o que ainda resta dos corpos quando os despimos de sua forma e de todas as suas qualidades específicas; o que, justo por causa disso, tem de ser totalmente igual, um e o mesmo em todos os corpos.

Essa edição de sua tese de doutorado, originariamente defendida em 1813, é datada de 1847 e expõe sua ligação com o que foi escrito no apêndice de *O Mundo*. Entretanto, há aqui um novo acréscimo no conceito de matéria, a saber: a unidade da matéria e, por conseguinte, o reforço da necessidade de entender na matéria uma perenidade ou uma persistência, características não abordadas logo no início de sua obra principal. Ainda na continuidade desse mesmo parágrafo, afirma Schopenhauer (2019, p. 193-194) que “a lei da causalidade não pode, por sua vez, encontrar qualquer aplicação à própria matéria: quer dizer, esta não pode nem surgir nem perecer, mas é persistente”.

O pressuposto básico para qualquer conhecimento na filosofia schopenhaueriana é, por um lado, a existência de um sujeito cognoscível e de um objeto cognoscente e, por outro lado, de uma razão (*Grund*) que faz com que o sujeito tome consciência do objeto. Nesse sentido, todo conhecimento é apenas representação de um sujeito. A isto chamamos de forma geral das representações particulares.

Entretanto, quando Schopenhauer atribui à matéria o *status* de persistência, isto é, de não perecer e, desse modo, ser perene, ele acaba por indicar que há algo que está para além da representação.

Diante desse impasse, aparentemente contraditório, como não confundir a cabeça do leitor quando Schopenhauer afirma ser a matéria apenas o correlato objetivo do entendimento puro, ou seja, indica que ela não pode ultrapassar uma simples condição epistemológica, haja vista que é nela em que ocorre apenas o fazer-efeito descrito anteriormente, e, ao mesmo tempo, afirmar que essa mesma matéria é também algo que não pode perecer e, deste modo, possui um *status* de persistência?

Como não julgar tais fragmentos que soam como contraditórios entre si, é a principal questão que se levanta quando se ingressa nessa discussão sobre a matéria na filosofia schopenhaueriana.

É notória a existência de uma evolução da noção de matéria e sua função na teoria da representação de Schopenhauer, ou seja, tal noção é significativamente aprofundada (conforme faremos adiante) em virtude dos problemas advindos do primeiro entendimento e correlação entre matéria e causalidade.

Antes disso, é necessário evidenciar que, quando ele escreve, já em idade avançada, *Sobre a vontade na natureza*, afirma o filósofo que os fenômenos naturais podem revelar diretamente a Vontade. Nas palavras de Brandão (2008, p. 48): “[...] a Vontade pode ser reconhecida diretamente nos fenômenos naturais, a partir da observação física”. A metafísica, pois, se revela por meio da física (ou da natureza) ao concluirmos, se Schopenhauer tiver razão, que a Vontade se manifesta por meio das forças naturais, e evidenciar esta manifestação da Vontade por meio da natureza é o principal intuito deste escrito. Schopenhauer pensa em ter demonstrado cabalmente essa pretensa revelação, dando vários exemplos de como a Vontade se comporta nos elementos físicos e é revelada pelas ciências. Por isso, essa obra marca também, em detrimento de uma discordância prévia tanto com o idealismo quanto com o realismo, uma clara aproximação de seu pensamento com o materialismo, embora Schopenhauer afirmasse seu compromisso com o idealismo transcendental: “a filosofia é essencialmente IDEALISTA” (Schopenhauer, 2015b, p. 6, grifo do autor) e “o verdadeiro idealismo [...] não é propriamente o empírico, mas o transcendental” (Schopenhauer, 2015b, p. 10).

O aprofundamento a que nos referimos se trata do deslocamento que a noção de matéria causa na teoria da representação schopenhaueriana. Criticando o ponto de partida para o conhecimento do mundo tanto de idealistas (cujo ponto de partida é o sujeito) quanto de realistas (cujo ponto de partida é o objeto), Schopenhauer inicia sua obra observando que esse ponto não se centra em nenhum dos dois, mas na representação, para a qual é condição necessária a junção de sujeito e objeto. Assim, o ponto de partida para o conhecimento do mundo é a cooriginariedade entre ambos. Acontece que se, num primeiro momento, parece ser suficiente essa correlação entre sujeito e objeto, com o advento da noção de matéria enquanto algo perene e correlato das noções de substância e absoluto (essa correlação será adiante abordada e melhor esclarecida), fica a impressão de que o filósofo talvez tivesse entrado em contradição com seu pensamento único, uma vez que, em sendo a matéria algo mais objetivo, parece que passou a existir na teoria schopenhaueriana um objeto mais importante que o próprio objeto. Rodrigues Junior (2011) nos entrega uma interpretação bastante plausível sobre essa aparente contradição: a relação sujeito cognoscente-objeto deve ser entendida como a forma geral das representações particulares, enquanto que a correlação sujeito puro-matéria constitui os polos da representação em geral. Desse modo, embora o pretense pensamento único pretendido por Schopenhauer se encontre em sérios apuros, é possível eliminar, não sem alguns ajustes argumentativos, a aparente contradição e defender o aprimoramento e/ou aprofundamento de sua teoria da representação.

A discussão travada quando Schopenhauer se posiciona pelo idealismo transcendental versa sobre o que ele chama de “tola controvérsia acerca da realidade do mundo exterior” (Schopenhauer, 2015a, p. 15), assunto que ele retoma no capítulo 1 do segundo tomo de *O Mundo*. Essa controvérsia, delimita o filósofo, está centrada entre os postulados do dogmatismo (em duas acepções: o realismo e o idealismo) e o ceticismo. Por um lado, enquanto o realismo põe o sujeito como efeito, sendo o objeto sua causa, o idealismo (que nosso filósofo identifica com o idealismo fichtiano) pensa ser o objeto um efeito do sujeito. Por fim, o ceticismo se limita a atacar ambas as concepções. Como, segundo Schopenhauer, não pode haver nenhuma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto, nenhuma das posições acima pode ser digna de ser seguida. Uma vez que o conhecimento é tão somente representação, no sentido de que tanto sujeito quanto objeto são imprescindíveis não apenas para a epistemologia, mas também para existência do mundo real, é necessário entender que o único sistema que dá conta dessa correlação necessária é o idealismo transcendental. A questão da realidade do mundo exterior reside, na verdade, numa confusão entre o princípio de razão suficiente do conhecer e o princípio de razão suficiente do devir. As correntes filosóficas acabam, portanto, confundindo e entendendo errado que seria possível mesclar o princípio de razão com a lei de causalidade. Ora, ambas servem a distintos objetos, conforme explanamos no capítulo anterior. O princípio de razão serve aos objetos que podem ser conhecidos, por meio da representação. A lei de causalidade serve à outra classe de objetos que se encontra no devir. “Não é válida nem faz sentido algum a exigência aqui de um fundamento de conhecimento; tal exigência é apropriada apenas para uma classe completamente diferente de objetos” (Schopenhauer, 2015a, p. 18) e mais:

Se retornarmos dessa origem inteiramente independente, empírica, da questão acerca da realidade do mundo exterior para sua origem especulativa, encontraremos, como vimos, que ela se apóia em primeiro lugar na falsa aplicação do princípio de razão entre sujeito e objeto e, em seguida, de novo na confusão entre suas figuras, na medida em que, de fato, o princípio de razão do conhecer é transportado a um domínio onde o que vale é o princípio de razão do devir (Schopenhauer, 2015a, p. 21).

Por fim, a solução schopenhaueriana a essa questão parece ser tão controversa quanto a própria controvérsia: como o problema de uma origem propriamente empírica das coisas pressupõe um ponto de vista especulativo e epistemológico, toda materialidade exterior do mundo dependeria de quem a conhece, ou seja, “o centro gravitacional da existência recai no SUJEITO” (Schopenhauer, 2015b, p. 17, grifo do autor); o mundo é, pois, representação.

Do duplo sentido de matéria à sua dupla fundamentação

Do duplo sentido de matéria: Materie e Stoff

Como abordado anteriormente, Schopenhauer afirma primeiramente que a matéria é causalidade, ou seja, mudança. Logo em seguida, expõe que ela permanece quando ocorre a mudança. Estas concepções podem ser vistas de forma ambígua, sendo necessário que o conceito de matéria seja estudado na etimologia usada pelo filósofo, tendo em vista que, por um lado, é posta como causalidade e por outro, é aquilo que permanece.

A aparente confusão com o termo matéria ocorre por ocasião das diferentes significações dadas por Schopenhauer no decorrer de sua obra, o que já chamamos de entendimento polívoco. Na língua alemã, o termo matéria pode ser traduzido de dois modos: tanto pelo vocábulo *Materie* como pelo vocábulo *Stoff*. Os dois vocábulos possuem conotações distintas e, por vezes, foram traduzidos para a língua portuguesa como sendo a mesma coisa. É importante frisar, porém, que o problema não se trata de um erro de tradução, mas de atribuição de distintos significados para os termos, o que é exposto no fim do capítulo 4 intitulado Sobre o conhecimento a priori, no segundo tomo de *O Mundo*, em que Schopenhauer apresenta a tábua dos *Praedicabilia a priori*.

A matéria é tratada inicialmente como causalidade e para compreendê-la é necessário exhibir o princípio de razão que é responsável por reger, de forma a priori, as formas da sensibilidade: o tempo, o espaço e também seu conteúdo. No tomo 1 de *O Mundo*, Schopenhauer (2015a, p. 11, grifo do autor) afirma que:

[...] a essência inteira da matéria [*Materie*] consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta têm de estar unidos espaço e tempo, vale dizer, ela tem de portar simultaneamente em si propriedades de ambos, por mais que eles se contradigam. Aquilo que em cada um é por si impossível, ela tem de unir em si, portanto o fluxo contínuo do tempo com a permanência rígida e imutável do espaço. Quanto à indivisibilidade infinita, ela a possui de ambos. De acordo com isso, encontramos introduzida por ela, primeiramente, a SIMULTANEIDADE, que não poderia se dar no mero tempo, alheio a toda coexistência, nem no mero espaço, alheio a todo antes, depois ou agora.

Nota-se que, para a matéria existir, é necessário que tempo e espaço estejam unidos, pois ela não poderia existir somente no espaço, já que nele não existiria mudança, e seria impossível o seu fazer-efeito. Consequentemente, a matéria não poderia ser representada no espaço. Por outro lado, em relação ao tempo, também não seria diferente, pois nele seria impossível que algo permanecesse ou que existisse alguma simultaneidade e até mesmo possibilidade de algo durável, impossibilitando a existência da matéria, que só surge, portanto, por meio da ligação do espaço com o tempo.

Como a matéria e sua essência são apenas causalidade, para o seu fazer-efeito é preciso que esteja situada no tempo, pois é nele que ocorre a mudança, e no espaço, onde lhe é dada a forma. Schopenhauer (2015a, p. 10) diz: “Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um

por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque matéria [*Materie*] [...] reside no fazer-efeito, na causalidade”.

Depois de definir que a matéria é puramente causalidade e sua essência consiste no fazer-efeito por meio da ligação do tempo com o espaço, necessita-se expor como esta mesma matéria, que é causalidade, pode promover mudanças e permanecer nessas mudanças. Quanto a isso, o filósofo expõe que matéria (*Materie*) e substância são iguais, e no ato da mudança permanecem, se bem que a mudança acontece apenas nos estados (*Stoff*) da matéria e é nesses estados que ocorre a união do tempo com o espaço. Neles, a causalidade pode representar o seu fazer-efeito.

No apêndice de *O Mundo*, especificamente na *Crítica*, o filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 532, grifos do autor) afirma que:

Causalidade é a lei segundo a qual os ESTADOS da matéria [*Materie*] a entram em cena determinam suas posições no tempo. Na causalidade trata-se apenas de estados, sim, propriamente dizendo, só de MUDANÇAS, e não da matéria [*Materie*] enquanto tal, nem da permanência sem mudança. A MATÉRIA [*Materie*] enquanto tal não está sob a lei de causalidade, já que não vem ser, nem perece: tampouco a COISA toda, como se costuma dizer; mas exclusivamente os ESTADOS da matéria [*Materie*]. Ademais, a lei de causalidade nada tem a ver com PERMANÊNCIA, visto que, lá onde nada MUDA, não há FAZER-EFEITO nem causalidade alguma, mas um estado contínuo de repouso.

É possível perceber a ambiguidade que existe com relação ao sentido da matéria, visto que no § 4 do tomo 1 de *O Mundo* a matéria é colocada como causalidade; em seguida, na *Crítica*, é posto que a causalidade e sua lei não pertencem à matéria, ou seja, a matéria não está submetida a ela. Assim, torna-se necessário distinguir a matéria enquanto tal de seus estados, promovendo uma dupla significação: a matéria *Materie* e a matéria *Stoff*.

A noção de matéria como *Materie* não está situada no tempo nem no espaço, uma vez que é abstrata. A matéria como *Stoff* se situa no tempo e no espaço, possui qualidade e forma e é nos estados (*Stoff*) dessa matéria (*Materie*) que a mudança ocorre; ela é acidente, sendo que cabe à causalidade a tarefa de unir o espaço com o tempo para que a mudança aconteça e possa representar sua efetividade. A matéria passa a ser mais que causalidade: por um lado, é mudança; por outro lado, é aquilo que permanece na mudança.

O próprio filósofo estabelece (Schopenhauer, 2015a, p. 516-517) tal distinção, no tomo 1 de *O Mundo*, expondo os dois sentidos dados para a mesma matéria:

Pois a matéria [*Materie*], como permanente, confere à coisa permanência através de todo tempo, segundo sua matéria [*Materie*], enquanto as formas mudam em conformidade com a causalidade. Todo o restante na coisa são ou determinações do espaço, ou do tempo, ou propriedades empíricas, todas as quais refluem para a sua atividade eficiente, portanto são determinações completas da causalidade.

E, de forma mais clara, afirma Schopenhauer (2009b, p. 96, grifos do autor) no tomo 2 dos *Parerga*:

A diferença entre *Materie* e *Stoff*, então deve lançar em conta que a última já é a matéria qualificada, isto é, a união da matéria com a forma, as quais podem novamente ser separadas, o que resulta que somente a *Materie* é o permanente, não a *Stoff*, que sempre pode tornar-se uma outra coisa.

Portanto, a mudança ocorre apenas nos estados da matéria (*Stoff*) e, por estar submetida à lei de causalidade, tem suas formas transformadas; já a matéria (*Materie*) não está submetida

à lei de causalidade, portanto, permanece na mudança e não pode lhe ser atribuído o devir, ou seja, o vir a ser alguma coisa. A matéria (*Materie*) é una e não pertence nem ao tempo nem ao espaço – encontra-se fora de ambos.

Quanto à matéria e sua permanência contínua, Schopenhauer (2015a, p. 546, grifos do autor) postula que:

O princípio de todo devir e perecer, a lei de causalidade, da qual somos conscientes apriori, concerne essencialmente apenas às MUDANÇAS, ou seja, aos ESTADOS sucessivos da matéria [*Materie*], portanto é limitada à forma, deixando a MATÉRIA [*Materie*] intocada, a qual está presente em nossa consciência como fundamento de todas as coisas, não submetida a nenhum devir ou perecer, por conseguinte sempre existente e sempre permanente.

O filósofo trata a matéria (*Materie*) como substância, por não perecer, ser una, ser superior. A matéria (*Stoff*) é vista como acidente, sendo a lei de causalidade atribuída a ela por possibilitar que a mudança aconteça nos seus estados, alternando-lhe a forma. O que muda na matéria é essencialmente sua forma, em si ela permanece inalterada; a matéria é ilimitada, já a forma possui limitações. Caso contrário, se a matéria fosse limitada e percesse, não seria possível a existência de experiências no mundo, pois sem matéria o fenômeno pertenceria somente ao tempo e não poderia mais se efetivar no espaço. Ora, sabemos que, segundo Schopenhauer, a existência de experiências está condicionada ao ser no tempo e no espaço. Entende, pois, nosso filósofo que a matéria necessita ser ilimitada e não perecer de nenhum modo, uma vez que possuímos experiências, ou seja, a matéria se efetiva no espaço.

Schopenhauer faz um esforço para comprovar que a matéria necessita ser entendida de duas formas diferentes, levando em consideração que as experiências que podemos ter dos objetos estão condicionadas pelo tempo e pelo espaço. Se tivéssemos a matéria apenas como forma, ela não estaria localizada no espaço (apenas no tempo) e, desse modo, não teríamos qualquer experiência. Do mesmo modo, se a matéria fosse apenas substrato, ela não estaria localizada no tempo (apenas no espaço) e também permaneceríamos em ignorância sobre o mundo. É justamente nessa bivalência da matéria que é possível a efetivação do que chamamos anteriormente dos polos da representação em geral.

Schopenhauer (2015a, p. 568) afirma que o conceito de substância se encontra contido no de matéria e ambos precisam estar regidos por uma intelecção *a priori*, que não pode ser derivada da experiência. Assim, o perecer e o vir-a-ser pertencem à lei emitida pela causalidade e dela tem-se consciência de forma a priori. Essa lei é aplicada aos estados da matéria (*Stoff*) nos quais ocorrem as transformações. A limitação, porém, acontece somente na forma; a matéria (*Materie*) continua intocada.

Como vimos, para a matéria ser representada, é preciso que no entendimento o tempo e o espaço estejam unidos, e essa união acontece através da causalidade que precisa deles juntos para fazer-efeito. No espaço encontra-se contida a matéria e sua permanência, e no tempo, situam-se os estados, e é neles que a mudança é feita. Essa questão pode ser mais bem explicitada a partir das palavras do próprio filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 567, grifos do autor):

Puramente por si, a matéria [*Materie*] só pode ser pensada *in abstracto*, e não pode ser intuída, visto que aparece à intuição sempre já em forma e em qualidade. Ora, desse conceito de MATÉRIA [*Materie*], a SUBSTÂNCIA [*Substanz*] é por sua vez uma abstração, consequentemente um *genus* mais elevado, e nasce porque do conceito de matéria [*Materie*] só se permitiu ficar o predicado da permanência, abstraindo-se, porém, todas as propriedades restantes e essenciais, extensão, impenetrabilidade, divisibilidade e assim por diante.

Retomando a necessidade da permanência da matéria, na citação acima Schopenhauer desloca tal permanência para o seu conceito, uma vez que afirma só ser possível pensar a matéria de modo abstrato (ou seja, por conceitos), jamais por intuição.

A matéria (*Materie*) permanece única e por meio dos seus estados (*Stoff*) pode demonstrar-se, efetivar-se e provar seus conteúdos. Salienta-se que o lugar que a matéria (*Stoff*) ocupa é o mesmo que o objeto ocupa, segundo o que está posto no primeiro livro de *O mundo*, entendido como uma das metades da representação, sendo que a outra metade é atribuída ao sujeito⁸. Nele, a forma do objeto é dada por meio do tempo e do espaço. Diferentemente do objeto, o sujeito não é situado nem no tempo e tampouco no espaço. Por isso, permanece inteiro na representação de cada ser, ou seja, enquanto na relação de conhecimento o objeto possui requisitos (tempo, espaço e causalidade), o sujeito é inteiramente livre destes.

Vale frisar que as concepções de sujeito⁹ e objeto, em Schopenhauer, não são unas, porque no terceiro livro de *O Mundo*, mais especificamente no § 34, o filósofo apresenta a ideia e o sujeito como correlatos, sendo que a ideia é vista pelo sujeito como objeto, podendo ser nela observada a objetivação mais adequada da Vontade. Vejamos nas palavras do próprio filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 207, grifos do autor):

[...] tão-somente quando, de acordo com a maneira descrita, o indivíduo que conhece se eleva a puro sujeito do conhecer e precisamente por aí o objeto considerado se eleva a Idéia é que o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO aparece pura e inteiramente, ocorrendo a objetivação perfeita da Vontade, uma vez que só a Idéia é a sua OBJETIDADE ADEQUADA.

⁸ O entendimento de sujeito no *corpus* filosófico schopenhaueriano é polívoco. No organismo filosófico schopenhaueriano, o sujeito ocupa uma posição central, especialmente em *O Mundo*. Ele redefine a noção de sujeito, separando-a das concepções clássicas herdadas de filósofos como Descartes e Kant, e oferece uma interpretação inovadora que conecta o sujeito à sua metafísica da Vontade. Para Schopenhauer, o mundo que percebemos é uma representação (*Vorstellung*), isto é, uma construção mediada pela nossa consciência. Nesse sentido, o sujeito é o centro da experiência e da percepção. Ao afirmar que “o mundo é minha representação”, ele afirma consequentemente que todo o mundo fenomenal depende, na verdade, da perspectiva do sujeito. Cada um de nós experiencia o mundo a partir de uma posição subjetiva, e o que chamamos de “realidade” é, na verdade, apenas um conjunto de representações organizadas pelas formas da sensibilidade e do entendimento, como o espaço, o tempo e a causalidade. O sujeito, nesse contexto, não é apenas o observador passivo, mas o fundamento da existência do mundo fenomenal. Tudo o que existe como fenômeno só é acessível enquanto representação para o sujeito. Schopenhauer retoma e radicaliza a filosofia transcendental de Kant, afirmando que o sujeito não tem acesso à “coisa em si” diretamente, mas apenas às aparências que se apresentam na experiência. No entanto, Schopenhauer vai além do idealismo transcendental de Kant ao introduzir o conceito de Vontade (*Wille*) como o princípio metafísico fundamental. Para Schopenhauer, o sujeito, além de ser aquele que percebe o mundo como representação, é também uma manifestação da Vontade. A Vontade é a essência de todo ser, e o sujeito humano a expressa de maneira particular através de seus impulsos, desejos e ações. Aqui, percebe-se que o sujeito é duplo: a) enquanto sujeito do conhecimento, ele é puramente representacional e desprovido de vontade própria, uma espécie de espectador do mundo; e b) enquanto sujeito da vontade, ele participa diretamente da realidade essencial do universo, sendo movido por forças irracionais e inconscientes. Essa dualidade que se esboça, mas que não esgota este assunto, sugere que o sujeito, em sua essência, é ao mesmo tempo a força cega que impulsiona a vida (Vontade) e o observador que testemunha o mundo (representação). O corpo humano, por exemplo, é ao mesmo tempo um objeto da representação (algo que podemos perceber e estudar) e uma expressão direta da Vontade (sentimos necessidades e impulsos que nos movem).

⁹ O que aqui estamos chamando de concepções de sujeito trata-se, na verdade, de uma espécie de quadrúplice face do sujeito. Além das citadas na nota anterior, Schopenhauer distingue ainda o sujeito empírico do sujeito transcendental. O primeiro é o sujeito concreto, individual, com características específicas (corpo, personalidade, desejos). Ele é um produto da Vontade que existe no mundo como uma representação, ou seja, como um objeto entre outros objetos. O sujeito transcendental, por outro lado, é a condição necessária para qualquer experiência. Ele não tem características individuais e não pode ser objetificado. É o sujeito puro que experimenta o mundo como representação, mas que nunca pode ser ele próprio representado. Essa distinção é crucial, porque aponta para a noção de que o sujeito transcendental é a base da experiência consciente, enquanto o sujeito empírico é a manifestação particular dessa estrutura metafísica. Podemos, portanto, compreender esta quadrúplice face ao identificar os correlatos do sujeito cognoscente no objeto, do sujeito volente no motivo, do puro sujeito do conhecimento na ideia e, por fim do sujeito puro na matéria. Estes últimos constituem a representação de uma forma geral, uma vez que não estão no plano da representação, pois são condições de possibilidade da representação em geral. Diferentemente dos demais que repousam sobre as formas gerais da representação (Rodrigues Júnior, 2011).

No tomo 2 de *O Mundo*, é exibida a matéria (*Materie*) sem qualidade e forma e o sujeito cognoscente sem as formas do conhecer como polos da representação. A respeito disso, Brandão (2008, p. 160-161) explicita:

[...] retoma-se aqui o início do primeiro livro de *O Mundo*: o sujeito abstrato da representação é sujeito apenas na medida em que tem um objeto, ou seja, apenas na medida em que é sujeito para um objeto. Mas, ao mesmo tempo, a matéria tem uma relação constitutiva com o objeto-dependente, no entanto, do sujeito abstrato da representação (seja como pólo da representação, seja como indivíduo, portador das formas da intuição, espaço e tempo): melhor seria dizer que o objeto determinado (que seria, na primeira classe de representações, *Stoff*) resulta da união da matéria (*Materie*) com as formas a priori da intuição do sujeito. Note-se que, neste diálogo a noção de matéria (*Materie*) assume um papel que vai além da “perceptibilidade” do tempo e do espaço e, embora não exista sem o sujeito abstrato da representação, está no mesmo nível dele, enquanto “pólo” da representação. O que não se pode perder de vista é, insistimos que esta *Materie*, com o sujeito abstrato da representação, está fora do tempo e do espaço, é sem forma e qualidades.

A matéria (*Materie*), nas palavras de Brandão (2008, p. 53, grifo do autor), “é o vínculo do mundo como vontade e do mundo como representação”, o elo que unifica as duas partes do mundo. Segundo ele, aquilo que os corpos representam não é outra coisa além de matéria. É por meio da matéria (*Materie*) que a Vontade se torna visível, e isso é o que possibilita sua representação. Assim, ela é o polo de objetivação da Vontade, sendo que o corpo consciente de si é apresentado como seu polo subjetivo. Desse modo, a matéria se torna o “suporte e substrato de todas as objetivações da Vontade” (Rodrigues Júnior, 2011, p. 256).

Um outro problema merece especial tratamento: o substrato da objetivação (ou objetificação) da Vontade. Facilmente se encontra no organismo filosófico schopenhaueriano a divisão entre Vontade, enquanto o em-si do mundo, e a representação, aquilo que Kant teria denominado de fenômeno. Segundo nosso filósofo, todas as coisas nada mais são do que Vontade enquanto coisa-em-si, tornadas objeto. Portanto, ela (a Vontade) se objetiva (ou objetifica) em tudo que é possível conhecer. Ora, tal processo necessita de uma condição objetiva ou, dito de outro modo, de um suporte e substrato para que a Vontade possa “se tornar” (ou se expressar, ou até mesmo ser) fenômeno. A rigor, não podemos representar o mundo, mas somente objetos no mundo, pois o mundo não é tão-somente minha representação, visto que esse lado é a condição subjetiva da representação. É necessária, assim, uma condição objetiva. “Somente uma candidata poderia desempenhar a função de condição objetiva e suporte material de todo o processo de objetivação da Vontade” (Rodrigues Júnior, 2011, p. 255): “a matéria [*Materie*] é a visibilidade da Vontade, e toda força, é em si mesma Vontade, segue-se que força alguma pode entrar em cena sem substrato material” (Schopenhauer, 2015b, p. 371, grifo nosso).

Dupla fundamentação da noção de matéria: Aristóteles e Spinoza

Não é nenhuma novidade o quanto Schopenhauer é ríspido com a tradição filosófica, especialmente com os filósofos que ele considera como sendo meros e simples professores de Filosofia (vide todos os xingamentos que, em toda sua obra, ele desfere ao seu contemporâneo Hegel e o modo com que trata os demais filósofos, mesmo aqueles por cujas doutrinas ele demonstra ter algum apreço).

Um exemplo disso é o fato de ele ter se candidatado a um prêmio oferecido pela Real Sociedade de Ciências da Dinamarca quando esta propôs a questão sobre a fonte e o funda-

mento da moral. Para responder a esta problemática, ele escreveu *Sobre o Fundamento da Moral* (1840). Seu escrito foi analisado e reprovado, embora tenha sido o único concorrente, uma vez que sua resposta foi julgada insatisfatória. É mister observar que, dentre as alegações para a reprovação por parte da referida sociedade ofertante do prêmio, uma das causas teria sido o modo pouco elegante com o qual se referia à tradição filosófica como um todo. O parecer¹⁰ diz textualmente: “também não se pode calar o fato de que o autor menciona vários excelentes filósofos contemporâneos de modo tão indecente, que provoca justa e grave aversão” (Schopenhauer, 2001, p. 214).

É preciso, não obstante tudo isso, diferenciar o modo indelicado, para não afirmar grosseiro, na maioria das vezes, com que nosso filósofo costuma se referir aos demais filósofos, das reais fundamentações que recebe e mantém dessas filosofias que ele mesmo, por vezes, antipatiza, diminui e rechaça.

Como vimos, diante do duplo entendimento de matéria na filosofia de Schopenhauer, faz-se necessário entender a dupla fundamentação de tal entendimento. Conforme será exposto adiante, por um lado, a matéria (*Stoff*), entendida enquanto mudança e variação, recebe influência da concepção aristotélica de matéria. Por outro lado, a matéria (*Materie*), entendida enquanto permanência e unidade, recebe influência da concepção de matéria de Spinoza.

Em relação a Aristóteles, são várias as menções em todo o conjunto da obra de Schopenhauer ao estagirita, mas no tomo 1 dos *Parerga* ele escreve um ensaio intitulado *Fragmentos para a história da Filosofia*, em cujo § 5 se dedica a analisar a filosofia de Aristóteles. Nesse texto, Schopenhauer descreve que Aristóteles pode ser caracterizado, fundamentalmente, por sua “extrema sagacidade, combinada com circunspecção, capacidade de observação, versatilidade” (Schopenhauer, 2009a, p. 82). Ao leitor apressado, tal citação parece ser extremamente elogiosa. Entretanto, ela é completada com o ponto de análise mais fortemente abordado e argumentado nessa reflexão: uma possível falta de profundidade, pois, segundo Schopenhauer, “a visão de mundo [de Aristóteles] é superficial” (2009a, p. 82). As explicações fornecidas por Aristóteles, segundo Schopenhauer, são como uma pessoa que arromba a janela a partir do lado de fora da casa. Outras tantas são as análises aqui estabelecidas: que o estagirita seria incapaz de estabelecer e seguir qualquer sequência de pensamento por muito tempo, que alude aos problemas sem discuti-los nem resolvê-los; que trata as coisas como lhe ocorrem, sem refletir sobre elas; que sua exposição é insuficiente, pois leva todas as suas explicações apenas na base da conversa... Aristóteles seria tão superficial quanto “uma criança que deixa um brinquedo de lado para pegar outro que acaba de ver” (Schopenhauer, 2009a, p. 83).

Entretanto, neste mesmo texto, o próprio Schopenhauer deixa a dica para compreender por que ele se atém a enumerar tantos deméritos de Aristóteles: o fato que ele, na maioria das vezes, seria hostil a Platão, justamente nos pontos em que Platão tem razão¹¹. Ao que parece, Schopenhauer é platônico o suficiente para se opor a quem defende o contrário do que Platão escreveu em seus diálogos, embora todo razoável leitor de Schopenhauer também saiba que ele é platônico (e kantiano) o suficiente para revirar-lhes os seus respectivos sistemas, refutando-lhes a grande maioria de suas teses.

¹⁰ O parecer da Real Sociedade de Ciências da Dinamarca se encontra no apêndice da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, tradução feita por Maria Lúcia Cacciola, da editora Martins Fontes (2001).

¹¹ Schopenhauer estabelece num dos prefácios de sua obra magna que, antes dele, apenas dois filósofos merecem ser estudados: Platão e Kant. Enquanto ele tece severas críticas à possível superficialidade de Aristóteles, ele elogia Platão, afirmando que este tem razão, porque teria examinado as questões a fundo e as amadurecido antes de as escrever, o que seria o contrário de Aristóteles, que seria confuso e insuficiente com muita frequência.

Não obstante existirem, conforme já mencionado, várias menções que desqualificam Aristóteles e sua filosofia, em várias outras passagens Schopenhauer o coloca nitidamente como referência, conforme se pode perceber no § 27 do *O Mundo* em que o filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 166, grifos do autor) diz textualmente: “pois a *forma substantialis* de Aristóteles designa exatamente aquilo que aqui nomeio o grau de objetivação da vontade em uma coisa”.

Sua concepção de matéria possui visível fundamentação na definição de matéria anteriormente fornecida por Aristóteles, como atesta Brandão (2008, p. 86)¹²: “no aspecto que aqui nos interessa – que é a concepção de matéria de Schopenhauer – o referencial é fortemente escolástico/aristotélico”.

Aristóteles emprega o termo grego *hyle* para designar o que se traduz em português por matéria. Grosso modo, o entendimento mais usual para *hyle* é explicar a matéria enquanto devir, ou seja, enquanto “princípio pré-existente ‘a partir do qual’ se inicia o processo de geração de uma coisa” (Angioni, 2007, p. 63)¹³. O próprio estagirita assim define matéria no Livro I da *Física*: “denomino matéria aquilo que primeiramente está subjacente a cada coisa, a partir de que, como elemento imanente, algo vem a ser não por concomitância” (Aristóteles, 2009, p. 190).

O problema que está no horizonte do filósofo grego é como articular os dilemas eleáticos acerca do devir de modo mais satisfatório e não necessariamente explanar categoricamente sobre uma definição do que seria matéria. Desse modo, é em função do problema do devir que surge a necessidade de Aristóteles abordar a matéria (*hyle*). A partir disso surge a maleabilidade existente entre os seus estudiosos e comentadores ao fazerem referência a tal termo e conceito.

Sendo assim, o termo empregado não definiria uma coisa, muito menos uma coisa-em-si, mas tão somente em uma função a ser exercida por um objeto em relação a outro. Nessa perspectiva, não seria adequado falar em matéria existente em si mesma, mas sempre em matéria de algo. “Daí se segue que tudo que é matéria é matéria de alguma coisa” (Angioni, 2007, p. 49). Na *Metafísica* Aristóteles (2001, p. 333) diz: “a matéria não pode ser reconhecida sozinha em si mesma”. Neste sentido, só é possível falar em matéria de coisas determinadas, como, por exemplo, a matéria de uma cadeira ou do fogo, exemplos usados pelo próprio filósofo em seus escritos.

Em outras palavras, o conceito de matéria pode ser concebido em Aristóteles como um correlativo, haja vista que “algo é matéria apenas em relação a outra coisa” (Angioni, 2007, p. 55).

Ainda segundo Angioni (2007, p. 56):

O ponto de Aristóteles consiste justamente em dizer que, para discernir, em cada caso, que coisa é essa que vem a ser designada como matéria, não podemos considerá-la “em si mesma”, isto é, não podemos considerá-la sem um correlato, em relação ao qual ela viria a desempenhar a função de ser matéria. Se queremos saber se o vidro é matéria, a resposta correta não é nem “sim”, nem “não”, mas a réplica “matéria do quê”? Sem especificar um correlato, a pergunta original não pode ser respondida, e, por isso, não se pode discernir se o vidro, em si mesmo, é matéria. As respostas seriam distintas para correlatos distintos: o vidro é matéria da taça, mas não é matéria do serrote. É a mesma coisa que Aristóteles

¹² Ademais, autores como Ernst Bloch, em *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), Alexis Philonenko, em *Schopenhauer: une philosophie de la tragedie* (1980) e Martin Morgenstern, em *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft* (1985), também evidenciam esse vínculo entre as concepções de matéria aristotélica e schopenhaueriana, ressaltando que não há, no entanto, uma elaboração direta de Schopenhauer sobre o fundamento do estagirita, mas tão somente uma fundamentação.

¹³ Os estudos mais influentes no Brasil acerca do conceito de matéria na filosofia de Aristóteles se baseiam em duas “escolas” interpretativas: por um lado, encontramos Giovane Reale, tradutor mais famoso da *Metafísica* e, por outro lado, Lucas Angioni. Eles divergem em suas análises acerca desse conceito, especialmente no que se refere ao caráter da permanência ou mutabilidade contida no referido conceito. A interpretação de Lucas Angioni é a que nos parece mais acertada e, provavelmente, a que mais se assemelha ao que entendeu Schopenhauer em algumas nuances de sua noção de matéria.

quer dizer em Física I 7: “a natureza subjacente pode ser reconhecida pela analogia” (191a 7-8). [...] Se queremos saber se a madeira é matéria, a resposta correta não é nem “sim”, nem “não”, pois deve-se replicar: “matéria do quê”?

Tal é a fundamentação do conceito de matéria de Aristóteles sobre a noção de matéria em Schopenhauer, que logo nos primeiros parágrafos de sua obra magna, quando se percebe uma intenção de entregar ao leitor um conjunto mínimo de entendimentos para que este possa se debruçar com maior facilidade sobre os temas nela contidos, Schopenhauer já faz menção à matéria colocando-a como elo entre o tempo e o espaço, sendo do tempo a incumbência do devir. Em outras palavras, tanto Aristóteles quanto Schopenhauer fazem alusão à matéria como relacionada com o devir e com a mudança.

As duas passagens retiradas da obra schopenhaueriana dão conta de demonstrar essa aproximação conceitual:

Todavia, também só por meio daquilo que permanece na alteração é que a alteração adquire, agora, o caráter de MUDANÇA, isto é, a modificação da qualidade e da forma a despeito da permanência da SUBSTÂNCIA, vale dizer, da MATÉRIA [*Materie*] (Schopenhauer, 2015a, p. 12, grifos do autor).

E ainda: “‘substância’ é idêntica à matéria [*Materie*], então, pode-se dizer: a *substância* é o *efetuar*, concebido *in abstracto*; *acidente*, o modo específico de efetuar, o efetuar *in concreto*” (Schopenhauer, 2019, p. 194, grifos do autor).

Sobre Spinoza, nos dois tomos do *O Mundo*, Schopenhauer o cita por mais de 50 vezes: elogiando sua doutrina de bela e louvável (2015a, p. 329), enaltecendo algumas de suas falas como admiráveis (2015a, p. 426; p. 445), chamando-o de grande homem e grande pensador (2015b, p. 408; p. 769), mas também o chamando de limitado (2015b, p. 410) e extremamente ingênuo (2015b, p. 635). Mais especificamente no tomo 2 de *O Mundo*, Schopenhauer se debruça sobre o panteísmo da filosofia spinoziana e, conseqüentemente, sobre seu conceito de substância e a aproximação que Spinoza faz, mesmo que sem se dar conta disso, da substância à matéria, propondo então o fim da teologia e o surgimento do panteísmo.

Nos *Parerga*, no mesmo ensaio anteriormente citado *Fragments para a história da Filosofia*, Schopenhauer limita Spinoza a apenas mais um dos filósofos modernos, que ele analisa no parágrafo 12, tachando o holandês de “materialista inconsciente” (2009a, p. 104). Nesse texto, nosso filósofo repete (conforme é a proposta dos *Parerga*, ou seja, apenas suplementar e ornar sua obra principal) os mesmos argumentos usados no tomo II de *O Mundo*, que serão analisados a seguir.

A interpretação que Schopenhauer possui da filosofia de Spinoza é a mesma, independentemente do livro no qual ele aborde tal temática: que Spinoza, ao tentar refutar seu mestre Descartes, acaba por copiá-lo. Por outros termos, Descartes teria errado e induzido ao erro seus seguidores, ao iniciar sua filosofia pelo conceito de substância e, principalmente, ao cometer o erro fundamental de misturar completamente as relações de conhecimento das coisas com a de causa e efeito. Tal confusão tem sua origem na pressuposição de que algo logicamente necessário também o é necessariamente existente. Esse conceito foi anteriormente abordado, quando se tratou da noção de *Ens realissimum*, que em Spinoza se encontra exposto na proposição 11 da obra *Ética*: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (Spinoza, 2016, p. 13).

Ao tentar unificar as duas esferas provenientes da filosofia cartesiana (pensante e extensa) em uma só, e identificado tal substância com Deus, Spinoza teria deificado o mundo,

visto que todas as demais coisas passam a ser compreendidas tão somente enquanto predi-
cados da substância primordial. É sobre essa derivação do conceito de substância que
Schopenhauer vai centrar o núcleo duro de sua crítica a Spinoza.

Entretanto, “o panteísmo de Spinoza é apenas a *realização* da prova ontológica de
Descartes” (Schopenhauer, 2019, p. 55, grifos do autor), o que o torna um teísta nominal. O pan-
teísmo de Spinoza, segundo Schopenhauer, não passaria de um teísmo disfarçado.

Não obstante todas as críticas que nosso filósofo desfere contra Spinoza, uma breve aná-
lise se faz suficiente para perceber o quanto da acepção de matéria (*Materie*) foi herdada do
conceito de substância spinoziano. Ainda nos *Parerga*, no ensaio citado acima, diz Schopenhauer
sobre a concepção de substância de Spinoza: “na realidade, tudo o que Spinoza atribui à sua
substância [*Substanz*] encontra confirmação na matéria [*Materie*] e somente nela: a substância
é incriada, portanto sem causa, eterna, singular e única” (2009a, p. 104). Ora, podemos encon-
trar claramente a definição de Spinoza sobre substância nas definições da primeira parte de sua
obra *Ética*: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é
concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser
formado” (Spinoza, 2016, p. 7) e, como afirmou Brandão (2008, p. 50), “o vínculo que
Schopenhauer estabelece entre matéria e absoluto nos leva de volta a Espinosa através da
noção de substância”.

Em a *Quadrúplice raiz*, Schopenhauer dedica ao estudo da filosofia de Spinoza o § 8 do
segundo capítulo, em que ele traça um panorama do que foi ensinado até o seu presente mo-
mento acerca do princípio de razão suficiente. Nesse texto, Schopenhauer se encontra de-
monstrando os erros básicos da filosofia de Spinoza (a sua confusão entre a primeira e a se-
gunda classe de representações: respectivamente, causalidade e princípio de conhecimento),
e demonstra que o próprio Spinoza não necessitaria ter recorrido a Deus para preencher seu
conceito de substância, mas que “essa substância, porém, como é sabido, é o mundo”
(Schopenhauer, 2019, p. 55). Ao que podemos complementar: “o mundo é matéria [*Materie*]”¹⁴
(Schopenhauer, 2015b, p. 17).

Desse modo, entendemos que, na formação e evolução de sua teoria da representação
(ou, percebida a evolução destas teorias, especialmente após o ingresso do conceito de ma-
téria), Schopenhauer necessitou fornecer uma noção ambivalente de matéria em seu orga-
nismo filosófico se valendo de duas fontes principais: de um lado, achando o devir do ser no
conceito de *hyle* em Aristóteles, o que originou o entendimento de matéria por *Stoff*, e, por

¹⁴ Essa citação, feita do modo como a apresentamos, necessita de um importante esclarecimento: afirmamos anteriormente que a
solução schopenhaueriana à questão da realidade do mundo empírico parece ser tão controversa quanto a própria controvérsia.
Se, por um lado, Schopenhauer parece defender a completa inexistência de uma materialidade em si, quando inclui a noção de
matéria bruta sem forma e qualidade, “o estofo primário fundamental” (Schopenhauer, 2015a, p. 33; 2015b, p. 18), e a entende
como correlata de um sujeito que conhece de modo estrito, ele dá ensejo para a aparente e intransigível defesa de uma inexis-
tência da matéria como real. Dessa forma, ao entender a matéria (*Materie*) como substância ou como absoluto, parece deixar
Schopenhauer sem saída para a defesa irrestrita de um idealismo, mesmo o transcendental, e lhe permite, ao cogitar a mera
possibilidade de existência de um tipo de matéria (bruta), abraçar nuances de um certo realismo em seu organismo filosófico.
Vale a pena observar o que ele mesmo escreve no capítulo 18 do segundo tomo de *O Mundo*: “o objeto intuído, entretanto, tem
de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA OUTRO: pois, do contrário, ele seria exclusivamente apenas represen-
tação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, no qual toda realidade desaparece e o mundo
torna-se um mero fantasma subjetivo” (Schopenhauer, 2015b, p. 233, grifos do autor). Em outras palavras, embora nosso filósofo
use, por vezes, expressões fortes e falas assertivas, ao abrir espaço à menção de que as coisas possuam uma origem propria-
mente empírica, mas condicionada sempre por um ponto de vista especulativo, não nos parece ser uma afirmação enfática de
que tal origem propriamente empírica não exista, de fato, mas tão somente de que, mesmo que essa origem exista, não há como
acessá-la diretamente pelo caminho do conhecimento racional e abstrato através de conceitos, mas por meio de uma espécie
de intuição pura, conforme veremos adiante.

outro lado, achando a permanência do ser no panteísmo de Spinoza, o que originou o entendimento de matéria por *Materie*.

Da contradição consequente entre a concepção de matéria e uma divindade criadora e absoluta

Ainda na esteira do diálogo que a obra schopenhaueriana estabelece com Spinoza, outro ponto relevante no entendimento desta questão é a relação entre os conceitos de matéria e absoluto (aqui entendido como algo que não pode perecer nem surgir). Com relação ao absoluto, conforme posto na filosofia spinoziana, Schopenhauer o considera como uma prova cosmológica simulada e pode-se entender melhor esse posicionamento quando ele afirma (Schopenhauer, 2015b, p. 51-52, grifos do autor):

Através da compreensão DEMASIADO AMPLA desse conceito in abstracto, introduziu-se o abuso de estender a causalidade à COISA propriamente dita, logo, a toda a sua essência e existência, por conseguinte, também à matéria [*Materie*], até o fim chegar-se a considerar justificável inclusive por uma causa do mundo. Daí surgiu a PROVA COSMOLÓGICA. Esta parte propriamente dizendo do pressuposto de que, sem justificativa alguma, pode-se inferir da existência do mundo a sua inexistência, que seria anterior à existência: ao fim, a prova chega à terrível inconseqüência de suprimir diretamente a lei de causalidade, unicamente da qual obteve toda a sua força demonstrativa, ao parar em uma primeira causa e não mais querer ir adiante, logo, como que finda num parricídio; como as abelhas que matam os zangões após estes terem realizado o seu trabalho. Todo o discurso sobre o ABSOLUTO retrocede a uma vergonhosa e mascarada prova cosmológica que, a despeito da Crítica da razão pura, se passa por filosofia na Alemanha há sessenta anos.

Schopenhauer se refere a Schelling, Hegel, Spinoza e a Descartes. O que fez Descartes, segundo ele, foi misturar a causa com o princípio de razão, o que abre espaço para provar a existência de Deus por meios ontológicos. Spinoza, enquanto discípulo da filosofia cartesiana, faz uso, para construção de sua metafísica, da mesma confusão feita por seu mestre, entre causa e princípio de razão, estabelecendo assim seu panteísmo. Assim, grosso modo, a grande acusação aqui posta é sobre a má compreensão, por parte dos modernos, do estatuto da causalidade e sua confusão com o princípio de razão do conhecimento, conforme abordamos no primeiro capítulo. Em outras palavras, segundo nosso filósofo, o princípio de razão (conhecer) jamais poderia nos levar nem ao absoluto nem, tampouco, ao em-si das coisas. Por meio deste, jamais venceremos o mundo dos fenômenos, muito menos cruzamos a sua linha divisória para crer que podemos inferir a causa das coisas e concluir sobre a existência de uma causa primeira¹⁵.

Quanto a Schelling e Hegel, o filósofo de Danzig os vê como meros copiadoreis da filosofia de Spinoza, por ensinarem que a razão é absoluta e contém conhecimentos absolutos.

¹⁵ Ainda quanto ao problema da existência do mundo exterior, falamos que a resposta de Schopenhauer é tão controversa quanto a própria controvérsia por ele apontada. Se, por um lado, observamos que ele afirma ser o mundo tão somente representação, uma vez que toda sua materialidade dependeria de quem conhece tal materialidade, isso o conduz à conclusão de que o mundo é representação. Por outro lado, as coisas que aparecem constituem igualmente a outra parte do mundo, enquanto são também Vontade, conforme se observa nas seguintes citações dos *Parerga*: “a coisa-em-si, que se apresenta como matéria lhe empresta todas as suas forças, não depende de modo algum do tempo e do espaço [...]. Pelo contrário, espaço e tempo são *completamente estranhos* à coisa-em-si e não provém, portanto, *daquilo que aparece* [*Erscheinenden*] no fenômeno [*Erscheinung*], mas do *intellecto* que apreende esse fenômeno” (Schopenhauer, 2009b, p. 69, grifos do autor) e “a matéria [...] já é objetivação de uma coisa-em-si” (Schopenhauer, 2009b, p. 69). Desse modo, “[...] o mundo corporal externo [...] é apenas a vontade objetivamente intuída” (Schopenhauer, 2009b, p. 74).

Na filosofia de Schopenhauer, o absoluto encontra um lugar atrelado ao de matéria (*Materie*), tendo em vista que, se o absoluto é algo que não nasce e também é aquilo que permanece, a matéria (*Materie*) tem total correspondência com todas essas características. A junção entre absoluto e matéria permite voltar a Spinoza e à sua noção de substância, sendo que ele cometeu um grande erro por não ter atrelado sua noção de substância ao de matéria. Vejamos:

[...] se Espinosa tivesse investigado a origem desse conceito de substância, por fim teria necessariamente descoberto que somente ela constitui a MATÉRIA (*Materie*) e, portanto, o verdadeiro conteúdo do conceito (*Begriff*) não é outro senão justamente as propriedades essenciais e a priori indicáveis da matéria (Schopenhauer, 2009a, p. 104, grifo do autor).

Menciona-se várias vezes que a matéria (*Materie*) não pode perecer e muito menos surgir; no ato da mudança ela permanece e continua una, portanto, não se encontra submetida à lei de causalidade. Por meio da reflexão feita acerca da noção de absoluto, nota-se que ela é também absoluta. A matéria (*Stoff*) representa os acidentes da substância da matéria (*Materie*). Assim, é na matéria (*Stoff*) que ocorre a causalidade, ou seja, as mudanças e o fazer-efeito.

Sobre o absoluto, afirma Schopenhauer (Schopenhauer, 2015a, p. 559-560, grifos do autor):

De fato, todo o discurso sobre o absoluto, este tema quase exclusivo das filosofias ensaiadas desde Kant, nada é senão a prova cosmológica *incógnito*. Noutros termos, esta prova, em consequência do processo que lhe foi movido por Kant, foi declarada desprovida de todos os direitos e fora-da-lei. Ora, não podendo mais mostrar sua verdadeira face, aparece por isso sob toda sorte de disfarces, aqui distintamente sob o manto da intuição intelectual ou do pensamento puro, ali como vagabundo suspeito que consegue o que quer em parte mendigando, em parte ameaçando com os mais rudes filosofemas. Se os senhores querem absolutamente ter um absoluto, gostaria de pôr-lhes um à mão, e que satisfaz todas as exigências de uma tal coisa, e bem melhor do que suas esgarçadas figuras de nuvens: trata-se da matéria [*Materie*]. Esta é incriada e imperecível, portanto verdadeiramente independente e *quod per se est et per se concipitur* [o que existe por si e por si mesmo concebido]. Tudo provém de seu seio e para este retorna.

A identidade entre matéria (*Materie*) e o absoluto (*absolutum*) também é reafirmada enfaticamente nos *Parerga*: “se se entende pela expressão tão usada *absolutum*, o que jamais surgiu nem pode perecer, [...] é bem claro que é a matéria [*Materie*] que atende todas essas exigências” (Schopenhauer, 2009b, p. 134, grifos do autor).

Segundo Schopenhauer, Kant errou por não ter pesquisado o que é realmente um conceito, fato este que contribuiu para a confusão entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. Coloca o conceito em lugar elevado, pois em vez de vê-lo como algo abstraído das coisas, o apresenta como primeiro componente do conhecer atribuindo às coisas os conceitos concretos. “Mesmo que assumamos que a razão de cada um tem de, ou pelo menos poderia, chegar sem revelação ao conceito de Deus, isso manifestamente acontece só sob o fio condutor de causalidade: algo tão evidente que não requer prova alguma” (Schopenhauer, 2015a, p. 588).

O conceito de *ens realissimum* foi utilizado pelos escolásticos como prova essencial da existência de Deus. Schopenhauer considerou essa atitude como um “método didático”, o qual nada tem a oferecer. Kant fez uso do processo da escolástica com ênfase na razão. A respeito da ideia de Deus, questiona-se sua veracidade e nascimento. Se a ideia de Deus pode nascer, então por que não nasceu na filosofia da antiguidade? Porém, não existe resquício da existência do conceito de *ens realissimum* nos antigos filósofos, alguns filósofos antigos até falam de um criador do universo, mas somente na acepção daquele que dá forma à matéria, que, por si,

existe sem o “criador”. Nas palavras de Schopenhauer, a prova ontológica não possui força suficiente para convencer através de conceitos a existência de Deus, pois a matéria é “a única coisa demonstrável” (Schopenhauer, 2015a, p. 567).

Na filosofia de Schopenhauer, a matéria é tida como infinita. Vale salientar que a lei de causalidade pertence apenas aos estados da matéria (*Stoff*), e é neles que ocorrem as transformações. A limitação acontece somente na forma, pois a matéria em si continua intocada. Com relação à matéria (*Materie*), esta não pode perecer e muito menos surgir. Desse modo, pode também ser considerada como absoluta, uma vez que no ato da mudança ela continua una, frise-se, pois não se encontra submetida à lei de causalidade.

Em suma, por meio da exposição feita, é possível notar o lugar que a noção de matéria ocupa no pensamento schopenhaueriano. Essa noção de matéria é de suma importância para poder entender que, no seu pensamento, não há espaço para Deus, mais especificamente o Deus cristão, conceito base para a formulação desta primeira nuance do ateísmo schopenhaueriano, a que denominamos de ateísmo cosmológico, ou seja, a demonstração da impossibilidade da existência de Deus através dos elementos providos pela natureza.

Considerações finais: ateísmo cosmológico

A concepção de matéria na filosofia schopenhaueriana é, na verdade, o esmiuçamento de sua refutação ao argumento cosmológico, já que, em sua tese de doutorado, ele se limita a tão somente observar que a refutação da prova ontológica já carrega consigo a refutação da prova cosmológica. Com isso, ele segue o mesmo posicionamento de Kant, e ambos acabam por fazer o equivalente com a prova físico-teológica, reduzindo sua refutação aos mesmos termos com os quais refutaram a prova ontológica.

O argumento cosmológico para a existência de Deus é contemporaneamente formulado por Smith (2010, p. 240) nos seguintes termos: i. o que começa a existir tem uma causa; ii. o universo começou a existir; iii. logo, o universo tem uma causa. O argumento implica, tomando em consideração a limitação dada por Aristóteles de que a causalidade não pode retroceder ao infinito (2001, p. 561-568), que deve existir uma causa primeira de onde o universo começou a existir. Tal causa primeira, portanto, deve ser algo não causado com poder de causar todo o resto, ou seja, ela só poderia ser Deus.

Smith (2010) refere-se a isso como o argumento cosmológico *kalam*, advindo do mundo islâmico, recebido pela Europa da Idade Média e retomado no século XX por William Lane Craig. De acordo com o argumento exposto acima, seus proponentes usam as premissas para chegar à conclusão de que deve existir uma causa não contingente, isto é, uma causa que não depende de nenhuma outra para sua existência. Além disso, argumentam que essa causa deve ser atemporal e transcendental, e a associam, portanto, a uma entidade divina. O teísmo ocidental judaico-cristão associou essa causa ao seu Deus.

Smith afirma em seu texto que admite as premissas e a conclusão tal qual estão postas, mas não pode aceitar a extrapolação delas para conceber Deus como o primeiro criador. Esta aceitação advém, segundo ele, de razões empíricas, uma vez que é possível inferir, a partir da ciência moderna, que o mundo tem uma origem (reconhecida por ele na teoria geral da relatividade de Einstein e chamada de cosmologia do *Big Bang*). Dito de outro modo, o filósofo argumenta (Smith, 2010, p. 242) “que a causa do começo do universo não é Deus, mas o próprio universo”.

Isso abre espaço para que Smith entenda que o argumento cosmológico em sua versão mais clássica, na verdade, não sustenta uma existência de Deus, mas, segundo os dados empí-

ricos reunidos pela ciência contemporânea, consiste em um argumento que favorece uma explicação atea para a origem do universo.

Em relação a Schopenhauer, devem ser feitas algumas ressalvas: primeira, o seu acesso à ciência não é o mesmo de Smith, permitindo possibilidades de entendimento diferentes; segunda, a análise de Smith se baseia em aportes científicos extrapolados para uma margem cosmo-ontológica decorrente da análise que ele faz do argumento, diferentemente de Schopenhauer que, embora veja nas ciências naturais a confirmação de suas teorias, como já mencionamos, não origina sua análise a partir da ciência de sua época; terceira, o progresso das ciências permitiu a Smith ter conhecimento de explicações sobre fenômenos que, à época de Schopenhauer, ainda não estavam disponíveis.

Dito isso, poderíamos afirmar simplesmente que a concepção de matéria na filosofia schopenhaueriana inviabilizaria a conclusão do argumento que afirma ser Deus o criador desse mundo. Contudo, se observarmos sua argumentação mais detalhadamente, percebemos que a filosofia schopenhaueriana não comporta sequer as premissas desse argumento cosmológico.

A premissa principal que versa sobre “o que começa a existir tem uma causa” ainda é a única que pode ser parcialmente aceita, se nos atentarmos para a distinção que nosso filósofo faz entre a causalidade (possível apenas entre as formas da matéria, enquanto ligada ao princípio de razão suficiente do ser que, portanto, só existe no entendimento e para o entendimento) e o princípio de razão suficiente.

A segunda premissa de que “o universo começou a existir” e a conclusão dessa primeira parte do argumento “logo, o universo tem uma causa”, em si, já podem ser consideradas extrapolações que não comportam a concepção de matéria na filosofia schopenhaueriana.

Em Schopenhauer, o mundo mesmo não é um aglomerado de matéria vagando pelo espaço. Se assim ele concebesse o mundo, acabaria por decair no materialismo, tese que ele não aceita, conforme vimos anteriormente.

O mundo não passa, pois, de representação que ocorre entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível. A matéria (*Materie*), que é substrato da Vontade, meio pela qual a Vontade se torna objeto das representações, é entendida enquanto correlata do Absoluto, porque entendida desse modo, ela tem de ser incriada, eterna, perene. As modificações que percebemos no mundo fenomênico se encontram tão somente nos estados da matéria (*Stoff*).

Se a matéria é o *continuum* do mundo, isto é, nada mais do que a expressão objetiva da Vontade, que, por sua vez, assim como a matéria, é incriada, eterna, permanente, não é possível conciliar esses pressupostos teóricos nem com a premissa de que o universo passou a existir e muito menos de que ele teria uma causa física.

Daí, quando se passa à segunda parte do argumento, de que a causa desse universo só pode ter sido originada por meio de um Deus criador, que teria tirado do nada todas as coisas existentes¹⁶, trata-se de uma extrapolação ainda mais absurda para a filosofia que analisamos.

A matéria é, pois, absolutamente primeira, como vemos nas palavras do próprio Schopenhauer (Schopenhauer, 2015b, p. 19-20, grifo nosso):

Aquele intelecto originário tem de encontrar a matéria [*Materie*] como preexistente, e então ela, tanto quanto ele, é um absolutamente primeiro, como que temos dois

¹⁶ Aqui se pode pedir explicações, mesmo não sendo possível conciliar a matéria como sendo o *continuum* do mundo com a ideia de um Deus criador, sobre se não seria possível ainda conceber uma espécie de divindade formadora que, embora não tivesse criado o mundo, poderia lhe ter concebido. Tal questionamento se aproxima da questão sobre se a Vontade, enquanto em si do mundo, não seria o Deus da filosofia schopenhaueriana. Esta questão não é passível de ser respondida aqui, uma vez que é necessário demonstrar as demais nuances de ateísmo contidas no ateísmo sistêmico da filosofia schopenhaueriana, o que nos conduz à análise se Schopenhauer não teria deslocado para a Vontade a função de uma divindade em seu organismo filosófico.

absolutamente primeiros [...]. **Ou a faz nascer do nada: uma hipótese que se opõe ao nosso entendimento, pois este é capaz apenas de conceber mudanças na matéria [Materie], não um nascer ou perecer dela**, o que se baseia justamente no fato de a matéria [Materie] ser o seu correlato essencial.

Conforme já destacamos, Schopenhauer explicita o seu aprofundamento no que chamamos de teoria geral da representação, ao correlacionar o intelecto originário com a matéria originária, ambos absolutamente primeiros, constituindo a condição de toda representação.

É verdade que, mesmo com muitas distâncias, a tese de que a matéria é o substrato da objetização (ou objetificação) da Vontade poderia parecer confirmar uma das vias de Tomás de Aquino (2009, p. 165; 168), de que Deus se manifesta e pode ser encontrado na natureza. Entretanto, nem de longe é possível conceber qualquer identidade ou semelhança ou qualquer coisa parecida entre o Deus que, segundo o escolástico, se manifesta na natureza e a Vontade que se objetiva (ou objetifica) em todas as coisas.

Em escrito tardio, publicado postumamente, Schopenhauer (2012, p. 3) trata a criação do mundo nos seguintes termos:

O mundo não foi criado porque [...] ele sempre existiu. O mundo, de fato, é condicionado pelo tempo, assim como o tempo é condicionado pelos seres conhecedores e, portanto, pelo mundo. O mundo não pode existir sem o tempo, mas o tempo também não pode existir sem o mundo. Os dois são, portanto, inseparáveis, e mesmo pensar num tempo em que não existia mundo é tão impossível como pensar num mundo que não existiu em nenhum momento.

Desse modo, é possível concluir que esse aspecto do ateísmo schopenhaueriano é fortemente caracterizado por sua postura ateísta cosmológica.

Trata-se praticamente do inverso da prova cosmológica estabelecida desde a Idade Média e confirmada filosoficamente na modernidade. Ou, em outras palavras, trata-se do momento do organismo filosófico de Schopenhauer em que ele aprofunda a refutação ao argumento cosmológico, que sumariamente ele retoma de Kant e expõe em sua tese de doutorado.

Portanto, a partir de sua concepção de matéria e de sua identidade com o absoluto, e da atribuição a ela dos caracteres de eterna, incriada e indestrutível, temos, no mínimo, uma relação de inconsistência entre a filosofia de Arthur Schopenhauer com o teísmo, especialmente o teísmo cristão, para o qual a criação do mundo material seria obra de um Deus, o que caracteriza a filosofia schopenhaueriana como permeada de um ateísmo cosmológico.

Referências

- ANGIONI, Lucas. A noção aristotélica de matéria. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, n. 17, v. 1, p. 47-90, 2007.
- AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. v. II. Texto grego com tradução ao lado. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- BLOCH, Ernst. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

- BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- MORGENSTERN, Martin. *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragedie*. Paris: Vrin, 1980.
- RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 2011. 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer ou Senilia*. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (Coleção Obras de Schopenhauer).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2015b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Tomo I. Tradução de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009a. (Clássicos de la cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipómena*. Tomo II. Tradução de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009b. (Clássicos de la cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Unicamp, 2019.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Clássicos Filosofia).
- SMITH, Quentin. Argumentos cosmológicos kalam a favor do ateísmo. In: MARTIN, Michael (Ed.). *Um mundo sem deus*. Ensaios sobre o ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 239-260.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2. ed. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Sobre o autor

Antunes Ferreira da Silva

Doutor em Filosofia (UFS). Professor EBTT na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Pesquisa sobre o irracionalismo, o pessimismo e o ateísmo filosófico de Arthur Schopenhauer.

Recebido em: 13/03/2026

Received in: 03/13/2026

Aprovado em: 10/04/2026

Approved in: 04/10/2026