



O pessimismo é um psicologismo?

Is Pessimism a Psychologism?

Autor(a): Vilmar Debona

ORCID: [0000-0002-0411-3358](https://orcid.org/0000-0002-0411-3358)

Contato principal:

debonavilmar@gmail.com

Afiliação: Departamento de Filosofia,
Campus Florianópolis, [Universidade
Federal de Santa Catarina](https://www.ufes.br),
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

Autor(a): Alessandro Soares Silveira

ORCID: 0000-0002-3692-7145

E-mail: also.silveira@gmail.com

Afiliação: Departamento de Filosofia,
Campus Florianópolis, [Universidade
Federal de Santa Catarina](https://www.ufes.br),
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

Como citar

DEBONA, V.; SOARES SILVEIRA, A.
O pessimismo é um psicologismo? *Sofia*,
Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 2, p.
e15253319, 2026. DOI:
<https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.53319>
Disponível em :
[https://periodicos.ufes.br/sofia/pt_BR/
/article/view/53319](https://periodicos.ufes.br/sofia/pt_BR/article/view/53319). Acesso em: 16 set.
2026.

Resumo

A recorrente associação entre pessimismo e disposições psicológicas de seus autores contribui diretamente para obscurecer os estatutos filosóficos do conceito. Este artigo investiga em que medida e por que o pessimismo filosófico, em especial o de Schopenhauer, pode ser considerado pouco suscetível à acusação de psicologismo. Para tanto, analisa duas formas recorrentes dessa acusação: a redução do pessimismo à biografia do filósofo e sua interpretação como expressão de contingências histórico-sociais. A partir de leituras de textos de Schopenhauer e de contribuições da epistemologia contemporânea, argumentamos que tais acusações confundem contexto de descoberta com contexto de justificação. Sustentamos, assim, que o pessimismo filosófico pode possuir fundamentos conceituais objetivos sem excluir a influência de motivos subjetivos, sendo ambos os planos complementares.

Palavras-chave: pessimismo; pessimismo filosófico; psicologismo; Schopenhauer.

Abstract

The recurrent association between pessimism and the psychological dispositions of its proponents has significantly contributed to obscuring the philosophical status of the concept. This article investigates to what extent, and for what reasons, philosophical pessimism, particularly that of Schopenhauer, is resistant to the charge of psychologism. To this end, it examines two recurring forms of this accusation: the reduction of pessimism to the philosopher's biography and its interpretation as an expression of historical and social contingencies. Drawing on Schopenhauer's writings and contributions from contemporary epistemology, we argue that such accusations conflate the context of discovery with the context of justification. We therefore maintain that philosophical pessimism may rest on objective conceptual grounds without excluding the influence of subjective motivations, the two dimensions being complementary rather than mutually exclusive.

Keywords: pessimism; philosophical pessimism; psychologism; Schopenhauer.

Recebido: 20/07/2026

Received: 20/07/2026

Aprovado: 26/08/2026

Approved: 26/08/2026

Publicado: 16/09/2026

Published: 16/09/2026

I

De modo semelhante ao que Ludger Lütkehaus (2007) sustentou para defender que o pessimismo *não é um quietismo*¹, seria benéfico determinarmos em que medida o pessimismo *não é também um psicologismo*. Para tanto, uma pergunta suplementar à do nosso título refere-se a *qual* pessimismo poderia ou não ser um psicologismo. O benefício dessa determinação valeria para a filosofia, para as ciências humanas e para a cultura em geral, mas sobretudo para aquelas filosofias ocupadas com conceitos sem os quais um pessimismo filosófico não existiria, como são os conceitos de mal e de bem, de infelicidade e de felicidade, de (des)valor da vida ou da existência, ou mesmo de não-ser e ser.

Desde os primeiros usos do termo pessimismo na literatura em geral e na filosofia (Stäglich, 1951/1952; Sánchez, 2017; Freitas, 2024; Debona, 2025), uma distinção que pareceria primária demorou para ser feita, ou, em geral, foi ignorada: “el pesimismo fue entendido, por una parte, como una disposición *psicológica*, como una inclinación del temperamento, como una *Stimmung* melancólica; en definitiva, como *Weltschmerz*. Por otra parte, el pesimismo fue comprendido como un determinado modo de *pensar filosófico* declaradamente opuesto al optimismo leibniziano” (Sánchez, 2017, p. 49, grifos nossos). Se, desde que Arthur Schopenhauer escreveu os dois tomos de *O mundo como vontade e representação* e sua metafísica da vontade – que comparecem aqui como primeira sistematização do “pessimismo filosófico moderno” (Plümacher, 1884) –, muito se produziu e se debateu sobre o pessimismo como pensamento filosófico, como *filosofia do pessimismo*, ainda assim, até hoje isso parece não ter bastado para que a diferenciação aludida por Sánchez seja consensual e amplamente difundida.

Uma ocasião significativa em que o problema esteve em debate – certamente o mais intenso e produtivo de que temos conhecimento – se deu com o chamado *Pessimismus-Streit* (controvérsia do pessimismo), um grande debate público ocorrido basicamente na Alemanha entre 1860 e 1890 sobre filosofias do pessimismo. Movendo-se a partir de Schopenhauer e modificando-o em muitos pressupostos a partir de *Filosofia do inconsciente* de Eduard von Hartmann, uma série de autores e autoras, como, além de von Hartmann, Julius Bahnsen, Olga Plümacher, Agnes Taubert e Philipp Mainländer, protagonizou um acirrado embate,

¹ Em “Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob” (Lütkehaus, 2006); e em “Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?” (Lütkehaus, 2007).

em especial com a escola dos neokantianos da época, em torno de teses e argumentos sobre a positividade ou negatividade do bem e do mal, sobre o sentido e o valor da vida etc. Pareceria estar definido, então, que esse tipo de ocupação filosófica, que não se confunde ou não se reduz a estado de humor e espírito de época, seria requisito básico para alguém se referir a pessimismo em termos filosóficos. Mas, apesar da impactante produção crítica em torno dessas preocupações, e de sua grande repercussão, opositores neokantianos, como Kuno Fischer, Eugen Dühring e Jürgen Bona Meyer, continuaram atribuindo pessimismo não a fundamentos filosóficos, mas justamente a espírito de época (*Zeitgeist*), a disposições subjetivas de seus autores e, historicamente, às frustrações decorrentes de fracassos das revoluções de 1848.

Em oposição a esse tipo de compreensão, Olga Plümacher (1884), em seu *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (*O pessimismo no passado e no presente*), defendeu que um pessimismo filosófico deveria ser formulado de modo objetivo, independente de estados emocionais individuais ou de contextos históricos; e que faria bem uma distinção elementar entre o adjetivo “pessimista” e o substantivo “pessimismo”. Para ela, um pessimismo histórico e criticamente fundado consistiria, no mínimo, no juízo de que os sofrimentos do mundo superam os prazeres e, portanto, que o não-ser seria preferível ao ser, com o que conjugaria os dois grandes sistematizadores do pessimismo até então: Schopenhauer e von Hartmann. Além disso, Plümacher propôs distinguir pessimismo crítico-filosófico de pelo menos duas formas não filosóficas presentes no senso comum: o *Weltschmerz*, de caráter subjetivo e lírico, centrado no sofrimento individual, e o *Entrüstungspessimismus* (pessimismo da indignação), relacionado à crítica social e política, que pressupõe a possibilidade de correção dos males sociais e, por isso, conservaria um elemento otimista.

Diante disso, a pretensão das linhas abaixo não abarca uma análise de todo esse debate ao longo do século XIX e seus desdobramentos nos séculos XX e XXI. Nosso objetivo é mais circunscrito porque assumimos a tarefa de tecer considerações apenas a partir da letra de Schopenhauer e de alguns elementos concernentes a seu pensamento que atestam por que o pessimismo filosófico não padeceria com acusações de que seja dependente de unilateralismos sentimentais e psíquicos; ou seja, não chegaremos, por ora, a pensar a questão a partir da ampla recepção do tema na posteridade, após a morte de Schopenhauer. A partir dessa esfera mais circunscrita, entendemos, no entanto, algo mais abrangente: argumentar em que medida o pessimismo não é um psicologismo contribui não apenas para a

consolidação do que vem sendo chamado de “esquerda schopenhaueriana”², que depende de alianças da criticidade do pessimismo com diferentes tipos de práxis, mas para um esforço mais ampliado em direção à “libertação” do pessimismo filosófico de uma de suas maiores pechas: a de ser apenas um aporte de opinião subjetivista ou sentimentalista, como se não pudesse ser diferenciado de pessimismos genéricos e banalizados do senso comum. De outro modo, podemos assumir que da compreensão sobre por que e em que medida um pessimismo filosófico não é um psicologismo depende o próprio combate à ideia de que pessimismo seja um ator *irrelevante* em debates de problemas filosoficamente motivados.

Para sustentarmos de modo relativo a defesa dessa nossa hipótese (de modo relativo porque a nossa delimitação, neste momento, é relativa a uma pequena parte da literatura sobre o tema), analisaremos de diferentes formas basicamente os dois tipos de acusações geralmente feitas e já aludidas acima: a dependência de humor pessoal do autor de um pessimismo, e a dependência de fator contextual e circunstancial, de contingência social e histórica do momento. Para cada uma delas, colheremos e analisaremos as respostas que foram dadas de forma direta – embora dispersa – pelo próprio Schopenhauer, e que poderiam servir de orientação para tipos semelhantes de defesa que se queira fazer no âmbito das filosofias de outros autores.

Mas, antes disso, o que afinal entendemos aqui por “psicologismo” e por “pessimismo”? Com o termo psicologismo estamos nos referindo àquele tipo de defesa de que conhecimentos científicos em geral, não apenas teses do campo da lógica, da matemática ou de ciências exatas, mas também teorias do conhecimento e filosofias em geral, possam ser reduzidos a fatos, leis ou processos psicológicos da mente humana. Em termos mais clássicos, um psicologismo define-se pela defesa de que leis lógicas seriam, no fundo, leis do pensamento humano reduzidas a fatos psíquicos. É significativo, aliás, que quase em paralelo e logo após o referido *Pessimismus-Streit* (disputa do pessimismo) na Alemanha, tenha se dado também um *Psychologismus-Streit* (disputa do psicologismo) (Rath, 1994), em que autores impactantes como Gottlob Frege e Edmund Husserl esforçaram-se para criticar e minar a referida posição, argumentando que verdades lógicas e matemáticas independem de estados mentais ou de crenças humanas (Jacquette, 2003; Peckhaus, 2006; Porta, 2017; Piovesan,

² Além dos referidos textos pioneiros de Lütkehaus, ver também: “Durante, A esquerda schopenhaueriana brasileira” (2018); “Debona, A outra face do pessimismo” (2020); “Cacciola, Cosa significa una sinistra schopenhaueriana?” (2022); e “Fazio, La doppia faccia del pessimismo” (2023).

2022)³. Quanto ao termo pessimismo, já está pressuposto e sinalizado que há ainda mais nuances e pormenores em jogo: antes de tudo, não ignoramos sua raiz etimológica de *pessimus* como “o pior” (neologismo de *optimum*, o melhor); e o entendemos, por um lado, como uma filosofia do “pior dos mundos possíveis”, da divisa de que “não-ser é preferível a ser”, da *positividade* do mal, da dor e da infelicidade em oposição à *negatividade* do bem, do prazer e da felicidade. Por outro lado, diferenciamos essa significação filosófica básica e historicamente referenciada do termo pessimismo em relação, no mínimo, aos sentidos com que foi apropriado culturalmente para designar apenas o “lado obscuro” da vida, tornando-se assim sinônimo de “expectativas ruins” em relação ao futuro, de mau agouro, mau humor e que tais.

É a partir dessas premissas elementares que podemos considerar a acusação recorrente e vaga de que um pessimismo seja um psicologismo, o que implicaria reduzir o primeiro, inclusive o pessimismo filosófico schopenhaueriano, a um reflexo de disposições afetivas do seu autor ou do espírito de sua época. No limite, trata-se de afastar do caminho do debate filosófico sobre teses do pessimismo aqueles falsos contrapontos do tipo “ele é feliz e passa bem, logo não pode ser pessimista”; argumentos de tipo *non sequitur* como esse nos remetem imediatamente àquela ironia de um dos mais renomados membros da Escola de Schopenhauer, num aforismo de *Além do bem e do mal*, embora nesse caso muitas ressalvas seriam necessárias: “um pessimista [...] que diz ‘sim’ à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? Este é verdadeiramente um pessimista?” (Nietzsche, 2003, p. 87). Se nossa tarefa também não pretende refutar Nietzsche e sua compreensão do pessimismo schopenhaueriano, ela se propõe pelo menos a ensaiar algumas indicações quanto a por que certas razões não convencem sobre as supostas “incompetências” ou “impertinências” do pessimismo em filosofia.

II

Um primeiro elemento específico a ser considerado é o seguinte: não apenas quem confunde o pessimismo do *common sense* com pessimismo filosófico, mas também muitos autores

³ Na definição do verbete “psicologismo” da Stanford Encyclopedia of Philosophy, Martin Kusch considera que as relações nuançadas entre lógica e psicologia foram debatidas com maior intensidade nos países de língua alemã entre 1890 e 1914: “De fato, durante esse período, praticamente toda a filosofia de língua alemã esteve imersa na chamada Psychologismus-Streit. Essa disputa girava em torno da questão de se a lógica e a epistemologia faziam parte da psicologia” (Kusch, 2024, s/p). Sabemos que Gottlob Frege e Edmund Husserl foram as figuras mais conhecidas dessa controvérsia, ainda que devamos sempre considerar a determinante influência de John Stuart Mill na controvérsia.

cientes de uma diferenciação elementar entre eles acusam Schopenhauer de psicologismo por suporem que seu pessimismo metafísico não seria mais que a projeção de um tipo de “pessimismo psíquico” (Kowalewski, 1904). Por exemplo, num livro sobre a filosofia de Schopenhauer, Magee (1997, p. 13) assim se expressa:

À luz do conhecimento atual, pode haver pouca dúvida de que a visão desesperadora de Schopenhauer sobre o mundo, e acima de tudo sua convicção da terribilidade da existência como tal, eram em algum grau manifestações neuróticas que tiveram suas raízes em seu relacionamento com sua mãe. [...] O que me preocupa são as ideias de Schopenhauer, e, como todas as ideias, elas são logicamente independentes dos processos psicológicos pelos quais foram elaboradas.

Ao afirmar que a visão desesperadora de Schopenhauer seria, “em certa medida”, uma manifestação neurótica com raízes em sua relação com a mãe, Magee recorre a uma evidente leitura psicobiográfica que inevitavelmente reintroduz, ainda que sob forma de ressalva, a suspeita de que o pessimismo do filósofo teria origem menos racional do que pessoal e subjetivista. Sua tentativa, em seguida, de distinguir ideias filosóficas dos processos subjetivos que as geraram funciona mais como observação secundária do que como um pressuposto para essa diferenciação. Ora, esse tipo de leitura que associa o pessimismo de Schopenhauer à sua vida psíquica pessoal, mesmo quando feita com parcimônia, ameaça dissolver a estrutura e a força objetiva de sua argumentação filosófica num diagnóstico clínico. Tal leitura desliza para uma forma de psicologismo, isto é, de tendência a reduzir os conteúdos filosóficos a suas origens psíquicas.

Por um lado, esse tipo de acusação reproduz um tipo de deslegitimação velada, mesmo quando não intencional: ao insinuar que o pessimismo nasce de distúrbios emocionais ou traumas familiares, compromete-se, mesmo que discretamente, a leitura da filosofia como um esforço de pensamento criterioso e até mesmo sistemático – ainda que, justamente no caso de Schopenhauer, sentimentos, emoções, desejos e quererem ganhem pela primeira vez na filosofia moderna um estatuto filosófico de primazia sobre o intelecto e a racionalidade (pretensamente) objetiva. Por outro lado, compromete inclusive o reconhecimento de que fontes afetivas, como, por exemplo, a capacidade do filósofo de sensibilizar-se pessoalmente ante o sofrimento do mundo, da dor nua e crua experienciada ou conhecida por ele, possam, sim, constituir parte da fonte de seu pessimismo. Por que, afinal, a experiência pessoal de Schopenhauer, por exemplo, ao adentrar um famélico e horripilante cárcere não poderia ser motivo a fomentar o referido pessimismo filosófico a partir da admissão da positividade da dor e da negatividade do prazer, sem que isso implique descrédito psicologista? Podemos

afirmar com segurança que o filósofo da vontade e do sofrimento, como primeiro sistematizador do pessimismo moderno, foi despertado para a filosofia justamente por presenciar “a miséria da vida”. Há um depoimento dele próprio, da época em que estava para decidir entre seguir a carreira de comerciante-empresário do pai e se dedicar à Filosofia: “Aos dezessete anos, sem qualquer formação douta, fui arrebatado tão profundamente pela miséria da vida, como Buda em sua juventude, quando teve a visão da doença, da velhice, da dor e da morte” (Schopenhauer, 2008, *Das Cholera-Buch*, p. 96). O jovem Arthur anota, nesses termos, o que viu pessoalmente num lugar e num contexto específicos: na Colônia Penal de Toulon, na França, em abril de 1804. A “miséria da vida” que presencia naquele “inferno terrestre”, em que os atormentados se diferenciam apenas pelo tamanho de suas penas, se tornará, segundo Lütkehaus (2007, p. 18), “a sua musa, o impulso do seu despertar”.

A questão decisiva, então, parece consistir na distinção entre a gênese subjetiva de uma filosofia e a validade de seus conteúdos. Ainda que experiências biográficas concretas tenham contribuído para direcionar a atenção de Schopenhauer para o problema do sofrimento, disso não se segue que sua filosofia possa ser reduzida a essas experiências. Em outras palavras, uma sensibilidade mais aguda para a dor do mundo não equivale à transformação de uma disposição psicológica em argumento filosófico. A crítica psicobiográfica ignoraria justamente essa diferenciação – que pode ser de complementaridade. Ao tentar desqualificar o pessimismo com base em suas supostas origens emocionais, acaba por confundir causa psicológica e justificação filosófica. Mesmo que se admitisse que Schopenhauer foi particularmente impactado pelo sofrimento testemunhado ao longo de sua vida, tal fato não invalidaria a estrutura argumentativa de sua metafísica da vontade. Antes, indicaria apenas por que ele foi capaz de perceber com maior intensidade um aspecto da realidade que outros filósofos tenderiam a minimizar.

Um segundo elemento, complementar ao primeiro, é o seguinte: a leitura psicologista geralmente não se esgota quando considera a biografia individual de um filósofo pessimista ou proponente de um pessimismo – em especial, para nosso caso, do autor Schopenhauer. Esse tipo de abordagem é, em geral, ampliada para uma escala coletiva, histórica e social. Nesse registro, a questão deixa de ser a vida psíquica individual do filósofo e passa a ser a psicologia de uma época. Contamos com um exemplo muito claro: o pensador húngaro Georg Lukács foi um dos principais responsáveis por espalhar por toda a contemporaneidade uma das mais reducionistas leituras do pessimismo schopenhaueriano. Trata-se de uma das imagens distorcidas mais arraigadas e encrustadas na cultura sociológica, política e filosófica

dos séculos XX e XXI. Sua iniciativa consistiu em acusar o pessimismo schopenhaueriano de ser “um reflexo ideológico do período da Restauração” (Lukács, 2020, p. 183). Segundo o autor, após as sucessivas frustrações políticas que se seguiram à Revolução Francesa, à era napoleônica e às guerras de unificação, instalou-se na burguesia alemã um sentimento profundo de impotência histórica. Desprovida de uma perspectiva efetiva de transformação, essa classe teria convertido seu desencanto político em visão metafísica do mundo, em que a própria realidade aparece como refratária a qualquer possibilidade de redenção ou progresso.

Lukács observa que, diferentemente de pensadores do período clássico alemão, como Herder, Hölderlin ou Hegel, que, mesmo críticos, ainda sustentavam uma perspectiva histórica de superação, em Schopenhauer teria ocorrido um deslocamento: a impotência histórica da burguesia teria sido projetada para o plano do absoluto. Assim, “a visão cosmopolita de Schopenhauer é uma generalização filosófica da miséria alemã: projetada para a ordem do cósmico, ela se torna parte integrante e fundamental de seu pessimismo” (Lukács, 2020, p. 184). Dessa forma, o pessimismo deixaria de ser apenas uma disposição afetiva pessoal e se converteria em legitimação metafísica de um estado social de resignação e estagnação devido a contingências sócio-políticas.

Entretanto, como considera Beiser (2016) para o caso do *Weltschmerz* encrustado no referido *Pessimismus-Streit* (posterior a Schopenhauer), o auge da popularidade do pessimismo na história ocorreu justamente após a morte do filósofo, especialmente nos anos 1870, período caracterizado por importantes vitórias militares e consolidação política alemã. Tratava-se de uma época marcada por “[...] vitória sobre a França, a fundação do Segundo Reich, o crescimento da democracia e da legislação liberal, em que todos pareciam ter razões para comemorar em vez de lamentar” (Beiser, 2016, p. 2). Ou seja, uma constatação que evidentemente enfraquece a hipótese de uma simples derivação causal entre fracasso político e pessimismo filosófico. Se o pessimismo fosse apenas reflexo imediato de derrotas históricas, sua difusão deveria diminuir justamente quando as condições objetivas melhorassem. O que ocorreu, porém, foi o contrário. Por essa razão, ainda que interpretações como a de Lukács contribuam para compreender condições históricas de recepção e circulação do pessimismo, horizonte de todo método materialista histórico-dialético, elas não conseguem demonstrar que o conteúdo filosófico de um pessimismo se reduza a tais condições. Explicam circunstâncias de emergência ou de difusão de determinadas ideias, mas não estabelecem nem asseguram sua validade ou invalidade.

É com esse tipo de preocupação que Julian Young arremata a dificuldade central de leituras psicologistas: se o pessimismo fosse apenas projeção de estados afetivos individuais ou coletivos, então a disputa entre pessimismo e otimismo deixaria de ser propriamente filosófica e se transformaria apenas em confronto entre diferentes temperamentos ou sensibilidades pessoais ou histórico-sociais. Nas palavras de Young (1987, p. 136),

[...] certamente a questão entre ele e o otimismo não é uma questão decidível, na verdade não é filosófica. Trata-se, ao contrário, não mais do que uma questão de projetar *Gestalten* alternativos no mundo, de escolher padrões diferentes, selecionar fatos diferentes para atenção especial, um assunto enraizado, em última análise, em nada mais do que o temperamento individual.

Em outros termos, seja pela via da psicologia individual, seja pela via da psicologia coletiva, expressa num espírito de época, num *Zeitgeist*, o pessimismo de Schopenhauer apareceria, sob essa chave interpretativa, menos como resultado de uma investigação filosófica rigorosa e mais como sintoma: um sintoma, ora de uma neurose pessoal, ora de um mal-estar histórico que atinge toda uma classe social ou toda uma sociedade. Em ambos os casos, verifica-se uma operação que desontologiza sua filosofia, deslocando-a do domínio da verdade para o domínio da expressão subjetiva, seja ela individual ou coletiva.

Mas a imputação de psicologismo não apenas desestabilizaria a pretensão da metafísica schopenhaueriana, como também evidenciaria os liames históricos e afetivos que atravessam inevitavelmente qualquer empreendimento filosófico. Pois se, de qualquer forma, permaneceria em aberto a questão sobre “em que medida humor pessoal, sensibilidade individual, afetos interpessoais, episódios de desilusões sociais e efeitos gerais de depressões econômicas [...] comporiam o pessimismo como visão *filosófica* de mundo” (Debona, 2025, p. 85), o próprio Schopenhauer teria respondido. Poucos anos antes de sua morte, em carta a Julius Frauenstädt, ele respondeu justamente sobre algumas acusações de psicologismos e de contingências históricas que já estavam sendo feitas, e que se intensificariam em seguida nos referidos confrontos dos neokantianos contra os pessimistas do *Pessimismus-Streit*. Na referida carta, Schopenhauer escreve a Frauenstädt para ironizar e reclamar sobre a interpretação de um dos referidos kantianos, Kuno Fischer, que no volume *Leibniz* de sua *História da Filosofia Moderna* afirmou que o pessimismo de Schopenhauer e o otimismo de Leibniz se explicariam pelos momentos e contextos sócio-políticos nos quais ambos os

autores produziram. Trata-se, aliás, de uma das ínfimas três vezes em que o pensador usou o termo “pessimismo” para se referir à sua própria filosofia⁴:

Incuravelmente corrompido pelo hegelianismo, [Fischer] constrói a história da filosofia de acordo com seus modelos *a priori*, e aí eu, como *pessimista*, sou a contraparte necessária de Leibniz como *otimista*; e isso decorre do fato de que Leibniz viveu em uma era esperançosa, mas eu em uma era desesperada e infeliz. *Ergo!* Então, seu eu tivesse vivido em 1700, teria sido um Leibniz bajulado e otimista — e ele seria eu, se vivesse hoje! [...]. Porém, *meu pessimismo* cresceu de 1814 a 1818 (quando ele aparece por completo), que foi o período mais esperançoso após a libertação da Alemanha (Schopenhauer, 2008, *Briefwechsel*, p. 393).

Seis anos após a morte de Schopenhauer, em 1866, Frauenstädt publicou um pequeno artigo sobre o assunto, intitulado *Pessimismo e otimismo: Schopenhauer e Leibniz*, em que cita e debate esse mesmo trecho da carta. Frauenstädt, no entanto, questiona explicitamente o crítico de Leibniz e Hegel:

Não quero negar que a forma e a cor particulares que o pessimismo assumiu em Schopenhauer são uma forma subjetivamente condicionada pela sua individualidade e por suas condições de vida. Em geral, o objetivo e o subjetivo não podem ser separados de tal forma que, mesmo a doutrina mais objetiva, não seja subjetivamente colorida (Frauenstädt, 2022, p. 215).

O próprio autor de *O mundo*, segundo o testamentário Frauenstädt, teria oferecido elementos que permitiriam sustentar que a objetividade de seu pessimismo seria apenas parcial. Isso porque, por exemplo, a melancolia inevitável que, nessa filosofia, caracteriza os espíritos excepcionalmente dotados – os verdadeiros gênios – constitui um dos fatores que os inclinam ao pessimismo. Ainda assim, seria difícil contestar que a dimensão objetiva desse pessimismo se encontra respaldada no amplo inventário de males que compõem a existência humana, elencados e analisados pelo pensador em diferentes momentos da arquitetura de sua metafísica da vontade.

⁴ As outras duas vezes em que o emprego de “pessimismo” ocorre como referência ao próprio pensamento encontram-se no fragmento póstumo 66 dos *Adversaria*, de 1828, no contexto de observações sobre Escoto Erígena e o panteísmo, em que lemos: “Mas isso pode se resumir ao fato de que o panteísmo é essencialmente otimismo; minha doutrina, porém, é pessimismo” (Schopenhauer, 2008, p. 463-464, grifo nosso); e no fragmento póstumo 49 dos *Pandectae II*, de 1833, ocasião em que filósofo analisa um comentário de Lutero sobre o livro bíblico Aos Gálatas, e afirma que “a passagem está bastante de acordo com o meu pessimismo e está em flagrante contradição com o otimismo de hoje em dia” (Schopenhauer, 2008, p. 160, grifo nosso). Portanto, somente em 1828 Schopenhauer registra pela primeira vez o termo “pessimismo” como substantivo – e não apenas como adjetivo qualificador –, para definir sua própria filosofia como um pessimismo (Debona, 2020).

III

Ora, então nos resta indicar brevemente, como forma determinante de refutação aos reducionismos psicologistas que estamos considerando desde o início, quais seriam essas teses e esses argumentos fundamentais com os quais o pessimismo schopenhaueriano escaparia às referidas acusações. De início, vale considerar que isso se dá na medida em que se trata de uma metafísica imanente da vontade que é, ao mesmo tempo, uma filosofia da natureza, pioneira de uma interpretação filosófica e crucial da condição corpórea, além de ser uma metafísica da ética.

Mas vejamos a argumentação conceitual específica.

Conforme o próprio Schopenhauer assinala na carta acima citada, seu pessimismo cresceu e foi elaborado com a redação do Tomo I de *O mundo como vontade e representação*, entre 1814 e 1818. Contudo, podemos afirmar que apenas no Capítulo 46 do Tomo II (Suplementos), de 1844, essa concepção foi formulada de maneira explícita, sobretudo em oposição ao otimismo leibniziano do “melhor dos mundos possíveis”. Nesse capítulo, o autor apresenta de modo mais sistemático os fundamentos e argumentos de seu pessimismo filosófico na medida em que explicita seu anti-otimismo radical. Entre os pressupostos centrais, estão a “negatividade de toda satisfação, logo, de todo prazer e de toda felicidade, em oposição à positividade da dor” (Schopenhauer, 2015b, p. 686) e a afirmação de que “a mera existência do mal decide a questão” (Schopenhauer, 2015b, p. 687).

O mal, assim como a dor e o sofrimento, possui estatuto ontológico e epistemológico próprio, não sendo mera ausência do bem, como praticamente toda a tradição filosófica considerava até então. Desse modo, a existência do mal não pode ser compensada por qualquer bem decorrente ou posterior. Schopenhauer sintetiza essa posição ao afirmar que “a mera existência” do sofrimento já bastaria para sustentar que “a sua inexistência (do mundo) seria preferível à sua existência” (Schopenhauer, 2015b, p. 687-688). A vida, marcada pelas “contrariedades de cada hora”, seria “um negócio que não cobre os custos do investimento” (Schopenhauer, 2015b, p. 684). Assim, Schopenhauer não teria negado apenas a bondade do mundo, e que o bem seja positivo enquanto o mal, negativo, mas a própria racionalidade de sua estrutura. Seu pessimismo, então, não seria uma mera “postura diante da vida”, mas uma descrição axiológica de sua essência.

Esse tipo de tese, aliás, longe de mera especulação abstrata, é sustentada por uma análise imanente da realidade, que encontra no corpo e seu dinamismo volitivo o seu atestado mais eloquente. O estômago que digere, os pulmões que respiram, o coração que pulsa, todos seriam expressões de uma vontade que nunca descansa, pois, sua natureza é querer sem fim. E é por esse caminho que constatamos em que medida Schopenhauer não parte de uma mera impressão subjetiva da vida para depois justificá-la filosoficamente; pelo contrário, ele demonstra como a vontade, enquanto coisa-em-si, se objetiva em fenômenos tão diversos quanto a luta pela sobrevivência no reino animal, a precariedade dos ecossistemas e, sobretudo, a fisiologia humana. O papel do conceito de corpo, portanto, não é secundário nem accidental, mas ocupa o estatuto de prova mais palpável de que a existência é constitutivamente sofrimento, pois cada órgão, cada função biológica, revela a mesma dinâmica de carência e satisfação efêmera que define a vontade.

Enquanto Leibniz fundamenta sua visão em uma teodiceia que justifica o mal como parte de um plano divino superior, Schopenhauer não apenas rejeita essa concepção como a considera moralmente perniciosa. Sua filosofia, portanto, para poder ser sistematizadora de um pessimismo filosófico, é, antes, estritamente anti-otimista, na medida em que desvela o sofrimento inerente à existência e denuncia a ilusão de que a vida seja intrinsecamente desejável. Em sua *Teodiceia* (1710), Leibniz argumenta que se o mal existente, seja físico, moral ou metafísico, isso não invalida a bondade divina, pois se trataria de uma consequência necessária da finitude das criaturas e da própria estrutura da criação. O mal, portanto, seria um elemento coadunado a um bem maior, inacessível à compreensão humana limitada:

Chamo de “Mundo” toda a sucessão e aglomeração de todas as coisas existentes, para que não se diga que vários mundos poderiam existir em tempos e lugares diferentes. Pois todos devem ser considerados juntos como um único mundo ou, se preferir, como um único Universo. E mesmo que alguém preencha todos os tempos e todos os lugares, ainda assim permanece verdade que se poderia tê-los preenchido de inúmeras maneiras, e que há uma infinidade de mundos possíveis, entre os quais Deus necessariamente escolheu o melhor, pois não faz nada sem agir de acordo com a razão suprema (Leibniz, 2007, p. 131).

O otimismo leibniziano, portanto, exige uma confiança inabalável na providência divina, mesmo diante das evidentes injustiças e sofrimentos do mundo. Schopenhauer não apenas refuta essa visão, mas a considera uma forma de “crueldade metafísica”. No citado Tomo II de sua obra magna, ele descreve o mundo como um palco de tormentos, no qual a existência se sustenta apenas mediante destruição mútua:

A este mundo, palco de seres atormentados e angustiados, que só conseguem subsistir se se entreddevoram, mundo em que, portanto, cada animal voraz é a sepultura viva de milhares de outros e a própria autoconservação é uma cadeia de martírios, mundo em que a capacidade de sentir dor aumenta com o conhecimento, capacidade que, portanto, atinge o seu mais alto grau no humano, é tanto mais quanto mais inteligente ele é, — a este mundo, ia dizer, foi feita a tentativa de adaptar o sistema do otimismo e demonstrar tal mundo como o melhor dos mundos possíveis. O absurdo é gritante (Schopenhauer, 2015b, p. 693).

Ou seja, o otimismo seria uma distorção grosseira da realidade, pois reduz o sofrimento universal a um mero detalhe em um suposto plano harmonioso. Schopenhauer ironiza a defesa leibniziana ao compará-la com a contemplação passiva de uma lanterna mágica: o mundo pode parecer belo quando observado de fora, mas ser parte dele é uma experiência radicalmente diferente, marcada pela dor, pelo esforço e pela inevitabilidade da morte:

O otimismo nos apresenta a vida como um estado desejável, e a felicidade do ser humano como a meta do mundo. Partindo daí, cada um então acredita estar plenamente justificado para reivindicar a felicidade e o prazer; se estes, como sói acontecer, não lhes é concedido, então a pessoa acredita que sofreu uma injustiça, sim, a meta da sua existência se perde. (Schopenhauer, 2015b, p. 697).

Ao prometer felicidade como fim natural da existência, o otimismo gera frustração e revolta quando essa promessa não se cumpre. Por isso mesmo, o otimismo “[...] apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade” (Schopenhauer, 2015a, p. 378). Em contraste, Schopenhauer não hesita em caracterizar nosso mundo como “o pior dos mundos possíveis”. Ele persiste não por harmonia, mas porque qualquer condição pior comprometeria sua existência. É crucial compreender que “possível”, neste contexto, não se refere a fantasias subjetivas de possibilidades de mundos diferentes deste, mas às condições reais de existência e subsistência. O mundo estaria disposto exatamente no limiar mínimo necessário para sua manutenção, com sua miséria calibrada para permitir apenas que subsista. Se fosse “um pouquinho pior”, o sistema cósmico entraria em colapso. Portanto, um mundo mais adverso seria ontologicamente inviável, impossível, o que faz deste, por definição, o *pior dos* possíveis:

Este mundo foi de tal forma disposto, como teria de sê-lo, para poder se manter com a sua exata miséria: se, entretanto, ele fosse um pouquinho pior, então não poderia mais subsistir. Logo, um mundo pior, por ser incapaz de subsistir, é absolutamente impossível, por conseguinte, este é o pior dos mundos possíveis (Schopenhauer, 2015b, p. 696).

Isto é, para fundar e demonstrar seus argumentos, Schopenhauer recorre a evidências físicas e materiais que revelam a precariedade existencial do universo. E que o equilíbrio cósmico mantém-se “por um fio” tênue, numa vulnerabilidade crônica e constante, a própria história terrestre testemunharia com suas catástrofes naturais, como as de Lisboa, Pompeia e Haiti, mencionadas pelo próprio filósofo como exemplos, expondo a violência gratuita das forças telúricas do cosmos. A atmosfera que sustenta a vida seria igualmente precária: mínimas variações em sua composição química ameaçariam toda a biosfera, enquanto um modesto aumento da temperatura global seria suficiente para extinguir fontes e mananciais. Como sintetiza Schopenhauer com precisão lapidar, “em toda parte, tanto na conservação do indivíduo quanto do todo, as condições dadas de existência são módicas e escassas, e nada além” (Schopenhauer, 2015b, p. 697).

Portanto, sustentar uma tese metafísica recorrendo a demonstrações, por sua vez, bastante palpáveis, físicas, não é método estranho ao pensamento do autor. Pelo contrário, Schopenhauer entende este como um dos trunfos da sua metafísica. Em seu escrito *Sobre a vontade na natureza*, se expressa do seguinte modo:

[...] A minha metafísica mantém-se como a única que possui efetivamente uma fronteira comum com as ciências físicas, um ponto no qual estas, por meios próprios, vão ao seu encontro, de modo que elas realmente se encadeiam com ela e com ela concordam: e isso não é realizado torcendo e moldando as ciências empíricas de acordo com a metafísica, nem fazendo com que esta já tivesse sido secretamente abstraída a partir daquelas para então, à maneira schellingiana, encontrar *a priori* aquilo que ela aprendera *a posteriori*, mas ambas encontram-se no mesmo ponto por conta própria e sem combinação prévia. Daí segue que meu sistema não flutua no ar como todos os anteriores, acima de toda realidade e experiência; pelo contrário, ele descende até esse chão firme da efetividade, onde as ciências físicas retomam o aprendizado (Schopenhauer, 2018, p. 43-44).

O nexó entre metafísica e natureza, pelo qual Schopenhauer chama a sua metafísica de imanente, é ocasião conceitual elementar para assumir o pessimismo metafísico schopenhaueriano não como psicologismo, mas como dono de um fundamento fisiológico, ancorado no próprio corpo como experiência da vontade perpetuamente insatisfeita. E é assim que a originalidade da metafísica schopenhaueriana reside em seu caráter radicalmente imanente. Fome, desejo sexual, dor e outros impulsos vitais evidenciam que a existência é estruturada por um querer incessante, cuja satisfação nunca é definitiva. Toda realização apenas elimina temporariamente uma carência para dar lugar a outra, razão pela qual “a vida oscila, como um pêndulo, entre a dor e o tédio” (Schopenhauer, 2015a, p. 361). O sofrimento, portanto, não seria acidente ou exceção da existência, mas a expressão inevitável

da dinâmica da própria vontade. O conflito constante entre os seres vivos, a permanente disputa pela autoconservação e a destruição recíproca mostram que a vontade se objetiva em toda a realidade como um impulso cego e sem finalidade. O corpo humano, com seu intelecto, representa apenas a forma em que esse princípio alcança consciência de si. Ou seja, o pessimismo schopenhaueriano ostenta um fundamento simultaneamente empírico e metafísico. Ele se sustenta na convergência entre a experiência imediata do corpo e a observação da natureza, ambas revelando que a essência do real consiste em um querer incessante e insaciável. A felicidade possui, por isso, apenas caráter negativo, consistindo na suspensão momentânea da dor, ao passo que o sofrimento permanece como condição originária e permanente da existência.

IV

Afirmar que o pessimismo schopenhaueriano seria uma espécie de psicologismo significaria afirmar que o assentimento à teoria filosófica pessimista do autor se dá mais por razões subjetivas e psicológicas do que realmente filosóficas e fundamentadas. Assim, os pessimistas filosóficos o seriam mais por uma predisposição psicológica do que por argumentação filosófica. O próprio Schopenhauer teria, em seu texto, nada mais do que um espelho da sua personalidade ou do mal-estar de sua época.

Sob uma ótica mais analítica, e para além da letra de Schopenhauer (mas ainda a partir dela), valeria ponderar que o problema em questão é a crítica que busca reduzir o pessimismo a traços da biografia pessoal do seu autor, como sua relação difícil com a mãe, seu temperamento melancólico ou sua possível disposição neurótica, revela, no fundo, uma confusão metodológica entre dois níveis distintos da análise filosófica: o contexto de descoberta e o contexto de justificação. Ainda que fatores psicológicos e sociológicos possam, de fato, ter desempenhado um papel na gênese subjetiva de sua filosofia, eles não possuem força normativa sobre a validade lógica ou ontológica de suas conclusões.

E, frente a isso, não seria impertinente chamarmos para o debate um critério argumentativo exterior às investigações sobre o pessimismo. Uma ferramenta interessante da epistemologia contemporânea, por exemplo, poderia oferecer direções para um encaminhamento da nossa análise.

Hans Reichenbach foi um filósofo da ciência alemão ocupado com a discussão sobre os fundamentos metodológicos da ciência. Reichenbach procurava responder ao problema de

como diferenciar, na análise do conhecimento científico, as circunstâncias psicológicas, históricas e sociais que explicam como uma hipótese surgiu dos procedimentos lógicos e racionais que permitem avaliar por que ela deve ser aceita ou rejeitada. Ainda que aplicado ao contexto do empirismo lógico, a sua distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação pode ser de valia para a discussão aqui empreendida.

Como explica Reichenbach (1961), o conhecimento científico possuiria tanto relações internas quanto externas. As relações internas dizem respeito ao conteúdo do próprio conhecimento, suas proposições, inferências, conceitos e fundamentos, enquanto as relações externas se referem às conexões desse conhecimento com fatores extrínsecos, como circunstâncias biográficas, históricas ou sociais de quem o formula. Nesse sentido, por exemplo, “a epistemologia [...] interessa-se apenas pelas relações internas, ao passo que a sociologia, embora possa considerar parcialmente as relações internas, sempre as mistura com as relações externas nas quais esta ciência também está interessada” (Reichenbach, 1961, p. 4). O autor esclarece que “há uma grande diferença entre o sistema de interconexões lógicas do pensamento e a maneira real em que os processos de pensamento são realizados” (Reichenbach, 1938, p. 5). Ou seja, o modo pelo qual um pensador efetivamente chega a uma conclusão, muitas vezes permeado por processos psicológicos vagos e flutuantes, não compromete a possibilidade de que suas conclusões possam ser, posteriormente, submetidas a uma reconstrução racional rigorosa, independente das idiosincrasias subjetivas de sua origem.

Frente a isso, voltemos ao caso das fontes do pessimismo de Schopenhauer. Os próprios comentadores destacam o impacto que as experiências juvenis de viagem do pensador tiveram na gênese do seu filosofar. Por exemplo, sobre a já referida visita do jovem Schopenhauer ao cárcere de Toulon, escreve Safranski:

Não foram somente observações fisionômicas que Arthur Schopenhauer desenvolveu a partir destas impressões. A visita ao Arsenal de Toulon deixou dentro dele uma imagem traiçoeira e permanente de uma visão mais penetrante a que ele retornou mais tarde, quando ele explicou em sua *Metafísica da Vontade* o agrilhoamento da razão e da existência individuais por meio da anônima vontade de viver: todos nós somos escravos das galés da vontade, que passa por nós e por nós se manifesta (Safranski, 2011, p. 92).

A experiência de Toulon teria permitido, nesse sentido, distinguir a gênese de uma preocupação filosófica e a fundamentação da teoria que posteriormente se constitui em torno dela. Ou seja, seria perfeitamente plausível que o contato do jovem filósofo com uma

realidade de sofrimento extremo tenha contribuído para direcionar sua atenção para o problema da dor, da servidão e das condições da existência humana, e que tais impressões tenham posteriormente encontrado ressonância em sua metafísica da vontade e de sofrimento. Contudo, reconhecer essa possível continuidade entre experiência e elaboração filosófica não significa transformar a experiência de contato com o horror em fundamento único e suficiente das teses pessimistas. Entre a impressão subjetiva produzida pelo sofrimento observado em Toulon e a formulação sistemática de uma metafísica da vontade há necessariamente um processo de decantação conceitual no qual a experiência particular ajuda, sem ser critério isolado e aleatório, na fundamentação de uma leitura geral da existência. É justamente esse deslocamento que permite uma reconstrução racional dos argumentos schopenhauerianos. Mesmo que se retire da análise a experiência biográfica que originalmente despertou a questão, permaneceria a possibilidade de reconstruir as relações conceituais pelas quais Schopenhauer procura sustentar sua visão de mundo.

Esse tipo de operação se assemelha àquilo que Reichenbach denominou “rational reconstruction”, definida como a substituição das ligações intermédias reais por conjuntos justificáveis de operações, que poderiam, em princípio, conduzir às mesmas conclusões de forma lógica e sistemática (Reichenbach, 1938, p. 5). Aplicada ao caso de Schopenhauer, essa distinção implicaria reconhecer que, ainda que seu pessimismo fosse motivado subjetivamente por um humor melancólico, por uma experiência direta com a dor humana, ou ainda pela desilusão social típica da burguesia da Restauração, tais fatores pertenceriam apenas ao contexto de “descoberta”, isto é, ao campo das contingências psicológicas e sociológicas que explicam como e por que determinado sistema filosófico foi inicialmente motivado. Entretanto, a validade do pessimismo, entendido como tese ontológica, epistêmica e ética acerca das qualidades do mundo, não se invalida por esses fatores, pois pertenceria ao contexto de justificação, em que a coerência lógica, os argumentos e a consistência interna agregariam autoridade e relevância.

Assim, quando se afirma que o pessimismo de Schopenhauer resulta de seu temperamento ou de sua inserção social, está-se lidando, no máximo, com um contexto relativo de descoberta. Isso não dispensa e não invalida, em hipótese alguma, a tarefa crucial da epistemologia ou, no caso, da metafísica imanente da vontade, de analisar se as teses fundamentais de sua filosofia resistem ao crivo do contexto de justificação. Como formula Reichenbach, “devo introduzir os termos contexto de descoberta e contexto de justificação

para marcar esta distinção. Então temos que dizer que a epistemologia é apenas ocupada na construção do contexto da justificação” (Reichenbach, 1938, p. 6-7).

É preciso reconhecer, contudo, que a aplicação da distinção reichenbachiana ao caso de Schopenhauer exige uma cautela adicional, pois ela não pode ser simplesmente transposta sem mediações para uma filosofia que, em sua própria estrutura, dissolve a separação moderna entre sujeito cognoscente e objeto conhecido. A distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação permite responder à acusação de psicologismo nos mesmos termos em que ela é formulada. Afirmar que Schopenhauer teria tido motivações subjetivas para filosofar seria trivial e dificilmente contestável, mas afirmar que é por isso que sua filosofia carece de validade objetiva, como se a origem psicológica contaminasse necessariamente o produto filosófico, é o problema em questão. Ora, a distinção reichenbachiana mostra que mesmo que se conceda ao crítico a tese da gênese psicológica, isto é, mesmo que se aceite, para fins de argumentação, que o pessimismo de Schopenhauer deriva de seu temperamento, disso não decorre nada acerca da validade de suas teses.

Feitas essas distinções, o pessimismo deixaria de estar refém de uma disputa infundável sobre a biografia de Schopenhauer. A reconstrução racional (*rational reconstruction*) como critério metodológico consistiria em substituir as conexões psicológicas pelas conexões lógicas justificáveis, mostrando que as conclusões podem ser alcançadas independentemente do caminho psicológico pelo qual foram originalmente descobertas. É verdade que, se Reichenbach opera com uma distinção relativamente estanque entre os dois contextos, o pensamento de Schopenhauer revela que, em certas filosofias, os contextos não são tão facilmente separáveis: a experiência corpórea da vontade seria, simultaneamente, o momento da descoberta (é pelo corpo que o sujeito acessa a coisa-em-si como vontade) e o momento da justificação (é o corpo que atesta fenomenologicamente a estrutura volitiva do real).

Um dos traços mais originais da metafísica schopenhaueriana consiste exatamente em fazer do corpo – e, portanto, da experiência individual e sensível – a porta de entrada para o conhecimento da coisa-em-si, da vontade. É na experiência imediata e corpórea na qual o sujeito se descobre, ele mesmo, como vontade, como querer incessante e insatisfeito. Nesse sentido, a experiência individual não poderia ser descartada sem prejuízo para a teoria; ela é, antes, o próprio procedimento metodológico pelo qual a filosofia imanente de Schopenhauer se estabelece.

Essa centralidade da experiência corpórea no pensamento schopenhaueriano poderia, à primeira vista, reabrir a acusação de psicologismo, na medida em que parece fazer depender a validade da filosofia de vivências subjetivas e idiossincráticas. Contudo, o que ele explora, ao fazer do corpo o ponto de partida da metafísica, não é a experiência privada e intransferível de um indivíduo particular – as angústias pessoais de Arthur Schopenhauer, seus traumas familiares ou seu humor melancólico –, mas a estrutura geral e universal da condição humana corpórea. Quando Schopenhauer afirma que “[...] a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade (2015a, p. 157), não está convidando o leitor a uma introspecção psicológica aleatória, mas a uma percepção fenomenológica daquilo que todo ser humano, enquanto ser vivo e corpóreo, experimenta: a carência, o esforço, a alternância entre desejo e satisfação efêmera, a vulnerabilidade ao sofrimento. Trata-se, portanto, de uma experiência que, embora subjetiva em sua concretude, é universal em sua forma, pois toda consciência encarnada compartilha a mesma estrutura volitiva.

Portanto, a originalidade filosófica de Schopenhauer não consiste, como alguns críticos psicologistas sugerem, em ter projetado suas disposições pessoais para o plano metafísico, mas em ter descoberto, a partir da experiência imediata do corpo, uma via de acesso à essência do real que a tradição moderna vinha sistematicamente ignorando. Sua filosofia entrelaça o contexto de descoberta e o contexto de justificação: o corpo atesta a existência da vontade, na medida em que toda experiência de carência e satisfação é, ela mesma, uma confirmação prática da estrutura volitiva do mundo. Isso, porém, não equivale a um psicologismo, pois o corpo ao qual Schopenhauer se refere não é o corpo de um indivíduo em particular, mas o corpo enquanto condição transcendental da experiência humana, enquanto objetividade da vontade. A passagem da experiência corpórea individual para a metafísica universal se dá em uma generalização fenomenológica fundada na percepção de que a estrutura do querer que cada um experimenta em si mesmo é a mesma que organiza toda a natureza, desde o cristal inorgânico até o organismo humano mais complexo.

Além disso, a própria acusação de psicologismo pressupõe uma premissa que o sistema schopenhaueriano rejeita expressamente: a de que a experiência do corpo como vontade seria uma vivência subjetiva e individual, presa à perspectiva de um “eu” particular e separado dos demais. Ora, para Schopenhauer, a individuação é ela mesma um efeito do princípio de razão suficiente operando sob as formas do espaço e do tempo. A experiência corpórea da vontade, embora se manifeste sempre a partir de um corpo singular, não pode ser reduzida à psicologia

de um sujeito isolado, pois o próprio sujeito que vivencia essa carência e esse querer é, em sua essência última, indiferenciado de todo o resto do mundo volitivo. Psicologizar a metafísica schopenhaueriana equivaleria, portanto, a tomar por realidade última justamente aquilo que o sistema desqualifica como aparência, a individualidade, quando na verdade é a dissolução dessa individualidade, alcançada pela intuição filosófica a partir do corpo, que revela a identidade metafísica entre o querer de cada um e a vontade única que anima o universo inteiro.

Em sintonia com essa argumentação epistemológica, também se mostra especialmente fecunda a distinção proposta por Freitas (2024) entre razões subjetivas e razões objetivas de um pessimismo. Segundo a tese, a distinção central entre razões subjetivas e razões objetivas de um pessimismo filosófico residiria no fato de que as primeiras diriam respeito justamente a motivações psicológicas, disposições afetivas ou circunstâncias biográficas do filósofo, ao passo que as segundas se refeririam às conclusões sustentadas por argumentos filosóficos explícitos. O autor define as razões subjetivas como causas de posições que não se apresentam como conclusões argumentativas, sendo equivalentes a motivações pessoais – por exemplo, estados melancólicos, traços temperamentais ou experiências de vida. Ao privilegiar as razões objetivas, Freitas oferece um importante ferramental para a nossa questão, pois busca estabelecer critérios gerais para identificar uma filosofia como pessimista, evitando tanto a redução do pessimismo a uma patologia ou disposição emocional quanto a dispersão em múltiplas definições meramente subjetivas do termo.

Por fim, outro tipo de consideração a favor da nossa insistência poderia ser a da argumentação retórica de sustentação do pessimismo por Schopenhauer, como trabalhou Dörpinghaus em seu artigo “Schopenhauers rhetorische Argumentation für den Pessimismus” (1999). O intérprete sustenta que o pessimismo filosófico de Schopenhauer não deve ser compreendido como uma simples posição subjetiva ou emocional, mas como uma construção argumentativa de natureza essencialmente retórica. O autor mostra que a tese schopenhaueriana do *mundus pessimus*, do pior dos mundos possíveis, não se fundamenta em uma demonstração lógica estrita, mas em um silogismo retórico do tipo *epiquerema*, inspirado na tradição aristotélico-ciceroniana, cujo objetivo é produzir plausibilidade e convencimento. Além disso, Dörpinghaus destaca que Schopenhauer reforça sua argumentação recorrendo aos elementos retóricos do *pathos*, ao mobilizar representações estéticas e literárias, especialmente as obras de Voltaire, para sensibilizar o leitor quanto ao sofrimento inerente à existência, e do *ethos*, ao apoiar sua tese na autoridade de pensadores e

escritores reconhecidos, bem como na coerência interna de seu próprio sistema filosófico. Dessa forma, o pessimismo schopenhaueriano emergiria como resultado de uma estratégia retórica complexa que combina argumentação, emoção e autoridade para sustentar uma visão de mundo (expressa pelo pessimismo) como essencialmente marcado pelo sofrimento, sendo esse definido pela referida concepção de positividade – e não de mera negação do prazer e da felicidade.

Portanto, a partir dessas ferramentas conceituais e metodológicas, ainda que fosse plausível supor que Schopenhauer tenha chegado às suas conclusões de seu pessimismo motivado por experiências pessoais, frustrações históricas ou tendências temperamentais, isso de modo algum implicaria que sua filosofia se esgote nesses elementos. O que mais importa, do ponto de vista da análise conceitual, não seria tanto como Schopenhauer chegou a seu pessimismo, mas se os argumentos e teses que ele oferece se sustentam e resistem à crítica.

V

A análise desenvolvida ao longo deste artigo revela por que e em que medida o pessimismo schopenhaueriano – e, semelhante a este, embora com outros elementos, qualquer pessimismo *filosófico* – não pode ser reduzido a uma disposição psicológica ou a um reflexo de contingência histórico-social. Nossa investigação permite sustentar que a acusação de psicologismo dirigida ao pessimismo decorre de uma confusão entre planos distintos de análise. Em diferentes versões, essa acusação procura reduzir uma posição filosófica a fatores extrínsecos a ela, seja atribuindo suas teses às disposições afetivas do filósofo, seja interpretando-as como simples expressão das circunstâncias históricas e sociais nas quais foram formuladas. Procuramos mostrar, contudo, que nenhuma dessas estratégias é suficiente para invalidar ou sequer compreender adequadamente o estatuto filosófico do pessimismo.

O primeiro eixo da argumentação consistiu em distinguir o pessimismo filosófico dos sentidos correntes e psicologizantes do termo “pessimismo”. Enquanto estes designam estados de ânimo, expectativas negativas ou inclinações temperamentais, aquele constitui uma posição filosófica determinada, historicamente elaborada e sustentada por conceitos, argumentos e teses acerca da estrutura da realidade, do estatuto do sofrimento, da positividade do mal e do valor da existência. Essa distinção, presente desde o debate oitocentista sobre o pessimismo e defendida por autores como Olga Plümacher, permanece

indispensável para evitar que críticas dirigidas ao pessimismo vulgar sejam automaticamente transferidas ao pessimismo *filosófico*.

Em seguida, examinamos as duas formas predominantes da acusação de psicologismo. A primeira reduz o pessimismo à biografia do filósofo, interpretando-o como projeção de traumas pessoais, de um temperamento melancólico ou de predisposições psíquicas. A segunda amplia essa redução para o plano coletivo, compreendendo o pessimismo como simples reflexo ideológico de um determinado contexto histórico ou de um espírito de época. Embora ambas as perspectivas possam lançar luz sobre circunstâncias que favoreceram o aparecimento ou a difusão de determinadas ideias, elas permanecem insuficientes para explicar sua validade filosófica. Em ambos os casos, confunde-se a origem de uma teoria com sua justificação, substituindo a análise de seus argumentos por explicações causais acerca de sua gênese.

Foi justamente nesse ponto que a distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação mostrou sua fecundidade. Tal como formulada por Reichenbach, ela permite reconhecer que experiências pessoais, condições sociais ou estados afetivos podem desempenhar papel relevante na motivação inicial de uma filosofia sem que, por isso, determinem o valor de verdade de suas proposições. Sob esse aspecto, as categorias propostas por Freitas entre razões subjetivas e razões objetivas do pessimismo revelam-se igualmente produtivas, pois tornam possível admitir que motivos existenciais e biográficos coexistam com fundamentos propriamente filosóficos, sem que estes sejam reduzidos àqueles. Em vez de uma relação de exclusão, o que se estabelece é uma relação de complementaridade entre os fatores subjetivos que favorecem o surgimento de uma filosofia e os argumentos objetivos pelos quais ela busca justificar-se.

No caso específico de Schopenhauer, procuramos mostrar que seu pessimismo não repousa sobre uma disposição psicológica individual, mas sobre uma arquitetura conceitual relativamente bem determinada. Sua metafísica imanente identifica na Vontade o fundamento da realidade e encontra na experiência corporal e na observação da natureza a confirmação de um querer incessante, cuja dinâmica produz sofrimento estrutural. A positividade da dor, a negatividade do prazer, a positividade do mal e a crítica ao otimismo leibniziano constituem, nesse contexto, elementos de uma argumentação filosófica que não depende logicamente do humor, da personalidade ou da situação histórica de seu autor, ainda que todos esses fatores possam ter contribuído para orientar sua atenção ao problema do sofrimento.

Nesse sentido, a principal hipótese defendida ao longo deste trabalho pode ser reafirmada nos seguintes termos: um pessimismo filosófico não apenas pode dispor de fundamentos objetivos, como esses fundamentos permanecem conceitualmente independentes das circunstâncias subjetivas que eventualmente tenham motivado sua elaboração. Isso não significa negar a importância da biografia ou da história para a compreensão das filosofias, mas apenas reconhecer que elas não substituem a análise conceitual nem esgotam o significado de uma teoria. A eventual influência de fatores psicológicos ou histórico-sociais explica, quando muito, por que uma filosofia foi formulada; não explica, por si só, por que ela deve ser aceita ou rejeitada.

Por essa razão, responder à pergunta formulada no título deste artigo exige reconhecer que o pessimismo pode assumir formas psicologizantes apenas quando entendido como mera disposição afetiva, estado de espírito ou manifestação cultural difusa. Todavia, essa caracterização não alcança o pessimismo filosófico, em especial, tal como sistematizado por Schopenhauer. Enquanto filosofia, ele se estrutura mediante conceitos, argumentos e critérios de justificação que não se deixam reduzir a processos psicológicos nem a contingências históricas. A crítica psicologista, quando dirigida indiscriminadamente ao pessimismo, termina por obscurecer justamente aquilo que constitui sua especificidade filosófica.

Referências Bibliográficas

BEISER, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. New York: Oxford University Press, 2016.

CACCIOLA, Maria Lúcia. Che cosa significa una lettura di sinistra del pensiero di Schopenhauer. In: FAZIO, Domenico M.; VITALE, Maria. *Prospettive. Tredici saggi a duecento anni dal Mondo come volontà e rappresentazione di Arthur Schopenhauer*. Lecce: Pensa MultiMedia, p. 19-28, 2022.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2020.

DEBONA, Vilmar. Usos e abusos do termo pessimismo em Filosofia: considerações preliminares para uma proposta de distinção. *Dissertatio*, Pelotas, vol. 17, p. 74-95, 2025.

DÖRPINGHAUS, Andreas. Schopenhauers rhetorische Argumentation für den Pessimismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt a.M., Bd. 80, p. 63-85, 1999.

DURANTE, Felipe. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, Vol. 9, n. 1, p. 137-147, 2018.

FAZIO, Domenico M. La scuola di Schopenhauer. I contesti. In: CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI RICERCA SU A. SCHOPENHAUER E LA SUA SCUOLA (a cura di). *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. Lecce: Pensa MultiMedia, p. 16-216, 2009.

FAZIO, Domenico M. La doppia faccia del pessimismo. *Cuadernos de Pesimismo*, Ciudad de México, n. 2, p. 109-123, 2023.

FRAUENSTÄDT, Julius. Optimismo y pessimismo. Leibniz y Schopenhauer. Trad. de Jesús Carlos Hernández Moreno. *Cuadernos de Pesimismo*, Ciudad de México, n. 1, p. 214-221, 2022.

FREITAS, Matheus Silva. *Razões do pessimismo: estudos para uma interpretação geral do pessimismo filosófico à luz de Schopenhauer, Eduard von Hartmann e Matias Aires*. Tese (Doutorado em Filosofia, 234f.). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2024.

HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. 10a ed. Leipzig: Wilhelm Friedrich Verlag, 1900.

HARTMANN, Eduard von. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1880.

INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen, e Mainländer e i loro avversari*. Milano: La Nuova Italia, 1994.

JACQUETTE, Dale. *Philosophy, Psychology, and Psychologism: Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. Berlin: Springer, 2003.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. England: Cambridge University Press, p. 318-343, 1999.

KOWALEWSKI, Arnold. *Studien zur Psychologie des Pessimismus*. J.F. Bergmann: Wiesbaden, 1904.

KUSCH, Martin. Psychologism. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring Edition, 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/psychologism/>.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Theodicy. Essays on the goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

LUKÁCS, Georg. *A destruição da razão*. Trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LÜTKEHAUS, Ludger. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; PEDROCCHI, F. (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa MultiMedia, p. 15-34, 2007.

LÜTKEHAUS, Ludger. Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-ob. In: HÜHN, Lore. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg, p. 225-238, 2006.

MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2ª ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PECKHAUS, Volker. Psychologism and the Distinction between Discovery and Justification. In: SCHICKORE, J.; STEINLE, F. (eds.). *Revisiting Discovery and Justification*. Berlin: Springer, p. 99-116, 2006.

PIOVESAN, Filippo. Husserl's Argument for Psychologism. *Axiomathes*, 32, p. 659-685, 2022.

PLÜMACHER, Olga. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart: Geschichtliches und Kritisches*. Heidelberg: Georg Weiss, 1884.

PORTA, Mario Ariel. The Critique of Psychologism and the Conception of Subjectivity in Frege. *The New Centennial Review*, 17, p. 135-156, 2017.

RATH, Matthias. *Der Psychologismustreit in der deutschen Philosophie*. Heidelberg: Alber, 1994.

REICHENBACH, Hans. *Experience and prediction. An analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. 5a ed. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SÁNCHEZ, Hector del Estal. *Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania*. (Tesis Doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bdn. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: SCHOPENHAUER im Kontext III – Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel V. Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018.

STÄGLICH, Hans. Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt a.M., Bd. 34, p. 27-37, 1951/1952.

YOUNG, Julian. *Willing and unwilling. A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

Metadados Da Submissão

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Os/As autores/as assumem responsabilidade por todos os aspectos deste artigo, conforme a taxonomia CRediT (Contributor Roles Taxonomy).

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq e da FAPESC/UFSC.

FINANCIAMENTO

O presente trabalho foi realizado com apoio de Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq, PQ-C, Processo N. 311785/2025-5. Obteve também apoio de Bolsa de Mestrado FAPESC/UFSC, processo n. 3245/2024.

USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Os/as autores/as declararam o uso de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa na preparação deste manuscrito: Chat-GPT para revisão de alguns parágrafos do artigo.

CONFLITO DE INTERESSES

Os/as autores/as declaram a existência de conflito de interesses de natureza acadêmica relacionado à publicação deste artigo.

DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA E OUTROS MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão integralmente contidos no manuscrito.

LICENÇA DE USO

Copyright (c) 2026 Vilmar Debona; Alessandro Soares Silveira – CC BY Attribution 4.0 International License. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

- **Texto completo:** [CC BY 4.0](#). Uso gratuito com obrigação de reconhecer autoria e publicação original nesta revista.
- **Metadados:** [CC0 1.0 Universal](#) (Domínio Público) – livre uso, inclusive para fins comerciais.

EDITORA

Universidade Federal do Espírito Santo. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade das pessoas autoras, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade. <https://periodicos.ufes.br/index/index>

EDITORES

Editor-chefe: Jorge Luiz Viesenteiner [0000-0003-3727-7890](#)

Editoração e revisão: Wellington Alan Soares Marques [0000-0002-6537-7680](#)

Vilmar Debona

Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do CNPq com Bolsa de Produtividade em Pesquisa PQ-C.

Alessandro Soares Silveira

Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor de Filosofia e História da Educação Básica no Estado de Santa Catarina.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes
da publicação*