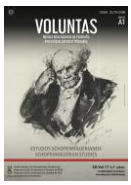
UFSM

VOLUNTAS
Revista Internacional de Filosofia
International Journal of Philosophy



ISSN 2179-3786
Acesso aberto

Voluntas, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e96654, p. 01-14, 2026 • https://doi.org/10.5902/2179378696654
Submissão: 10/05/2026 • Aprovação: 08/11/2026 • Publicação: 13/11/2026

Traduções

O pessimismo no passado e no presente – histórico e crítico, de Olga Plümacher[1]

Pessimism in the past and present – historical and critical, by Olga Plümacher

Jarlee Oliveira Silva Salviano[I]

[I] Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

PREFÁCIO

O presente escrito não intenta ser nada além de um substituto provisório para a ainda não escrita "História do pessimismo", que teria de abranger uma história da filosofia, uma história das religiões e uma história da cultura e da literatura, se quisesse lidar exaustivamente, por um lado, com os inúmeros fatores do surgimento do pessimismo e, por outro, com os impactos das visões pessimistas no conjunto das relações culturais. Tal obra deveria ser reservada para

[1] Tradução a partir do original alemão do prefácio da obra Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart – *Geschichtliches und Kritisches* de 1888 de Olga Plümacher. A filósofa Olga Marie Pauline Plümacher nasceu em 1839 na Rússia, mas cresceu na Suíça nas proximidades de Zurique. Casou-se com o capitão de marinha Eugen Hermann Plümacher (quando substituiu seu sobrenome de nascimento, Hünerwadel), que se tornou cônsul pelos Estados Unidos na Venezuela. A filósofa se mudou com a família para a América, onde faleceu em 1895. Além desta obra sobre a querela do pessimismo moderno, publicou ainda dois livros nos quais aborda o pensamento de Schopenhauer e Edvard von Hartmann: Der Kampf um's Unbewusste e Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen schule. A obra O pessimismo no passado e no presente (da qual segue aqui a tradução do Prefácio e da Introdução) contou com leitores ilustres, entre eles Nietzsche (há uma rápida menção a ele no próprio livro da filósofa): considera-se que algumas passagens de Genealogia da moral são uma referência direta ao livro de Plümacher. A publicação da reimpressão de 1888 ocorreu, conforme nota do editor, por ocasião do centenário do nascimento de Schopenhauer. A filósofa é uma importante representante da escola schopenhaueriana e considerada a primeira historiadora da Schopenhauer-Schule. (N.T.).

Artigo publicado por *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* sob uma licença CC BY-NC-SA 4.0.

um momento em que as ondas de controvérsia, tão agitadas na atualidade, tenham se acalmado. No entanto, um substituto provisório para tal obra não parece de todo supérfluo, apesar dos numerosos escritos sobre o pessimismo que surgiram nos últimos anos, e precisamente por causa deles. Pois é precisamente essa enxurrada de literatura sobre o pessimismo que obscurece a continuidade histórica do pessimismo filosófico moderno, em relação às correntes de pensamento pessimistas do passado, e conflita com aquilo que é o produto lógico de um curso histórico de desenvolvimento da vida espiritual da humanidade, considerando-o como algo subjetivamente arbitrário ou patologicamente acidental. Esclarecer essa conexão histórica e demonstrar que o mais recente estágio do desenvolvimento do pessimismo é, ao mesmo tempo, sua forma mais elevada, que superou as deficiências e a unilateralidade dos estágios anteriores, é a tarefa do meu livro.

Embora anteriormente o pessimismo quase não tenha recebido atenção científica, a massiva literatura sobre o pessimismo dos últimos 13 anos e a intensidade com que o debate é conduzido atestam que a forma mais recente do pessimismo filosófico foi reconhecida também por seus adversários como um fenômeno de importância histórica. A mais recente reação contra o pessimismo é, em si mesma, um capítulo importante na história do pessimismo, na qual ela claramente designa um ponto crítico. A segunda parte do meu trabalho serve ao propósito de fornecer uma visão geral factualmente ordenada de todos os ataques contra o pessimismo lançados a partir dos mais diversos pontos de vista e de examinar seu valor. Tornar-se-á evidente que os oponentes do pessimismo filosófico compreendem mal tanto sua gênese histórica quanto suas diferenças em relação aos estágios imperfeitos anteriores, ora neste, ora naquele ponto. A revisão crítica das mais recentes contendas direcionadas ao pessimismo deveria, portanto, ser mais adequada para esclarecer a verdadeira essência do pessimismo filosófico moderno, tanto em seu contexto histórico quanto em suas diferenças específicas em relação a todas as fases anteriores de desenvolvimento. Ao mesmo

tempo, ela pode ser bem-vinda a muitos leitores como uma orientação bibliográfica para um ramo cada vez mais crescente da literatura filosófica contemporânea.

Stein am Rhein, novembro de 1883.

O. Plümacher

SOBRE A SEGUNDA EDIÇÃO

O editor considerou a celebração do centenário do nascimento de Arthur Schopenhauer um momento propício para apresentar novamente esta obra ao público leitor. Em sua primeira publicação ela foi aclamada com entusiasmo por amigos e reconhecida pelos oponentes como uma conquista digna e eficiente. Que ela seja publicada novamente!

D.O.

1 INTRODUÇÃO

1.1 “Pessimista” e “Pessimismo”

O pessimismo filosófico moderno, tal como apresentado pela primeira vez por Arthur Schopenhauer como um componente orgânico e inseparável de um sistema filosófico fechado, e cujo representante mais proeminente hoje é Eduard von Hartmann, significa o juízo axiológico: a soma do desagradável supera a soma do agradável; consequentemente, a não existência do mundo seria melhor do que a sua existência.

Nesta forma, o pessimismo é uma ideia nova dentro da filosofia ocidental, que posteriormente se torna o ponto de partida de uma direção até então inédita, tanto na filosofia especulativa (metafísica) quanto na ética.

O momento essencialmente novo é, contudo, que o primeiro juízo sobre a relação de equilíbrio entre desprazer e prazer está ligado à condenação do ser em geral, baseada em uma concepção do ser, da existência, segundo a qual a própria

existência é a raiz e a causa última do mal, e, em segundo lugar, na concepção que entende o conceito “mundo” como soma da existência (em oposição à subsistência).

Se, por outro lado, considerarmos o “mundo” como um conceito que não esgota o ser, a existência, e, portanto, entendermos o conceito “pessimismo” apenas como representante da expressão simples “há mais dor do que alegria neste nosso mundo”, então o pessimismo, neste sentido, não é nada novo; ao contrário, ele forma até mesmo um polo das religiões espirituais e, portanto, também do cristianismo. Além disso, aquelas considerações e experiências de cuja síntese resulta o julgamento de valor eudemonológico negativo do mundo cultivam o terreno do qual brotam as formas mais elevadas de desenvolvimento da vida espiritual e seus sedimentos culturais em geral, e encontramos os monumentos da consciência pessimista remontando tão longe quanto somos geralmente capazes de rastrear a vida espiritual.

Entretanto, antes de darmos uma olhada orientadora na área e no efeito da visão pessimista do ser e da vida, é necessária uma definição verbal dos termos “pessimismo” e “pessimista”.

“Pessimismo” é uma reprodução arbitrária para a designação do oposto do otimismo, tal como foi introduzido na filosofia por Leibniz. A afirmação do mundo como o melhor dos mundos possíveis pende no frágil fio do dogma religioso da onisciência e onipotência de um Deus-Criador pessoal; a pretensa justificação filosófica de Leibniz, através da tentativa de demonstração da pura negatividade do desprazer, é tão frágil, tão sofística, que dificilmente contará com muitos adeptos. Mesmo os otimistas mais fervorosos de hoje em dia não procuram mais atentar contra a realidade do desprazer, e seu louvor ao mundo é meramente o “apesar de tudo isso e tudo mais” etc. Portanto, o superlativo do termo “otimismo” seria de fato mais corretamente substituído pelo comparativo (*Meliorismus*), uma vez que nada mais expressa que a opinião de que a existência do mundo deve ser afirmada, que o ser é preferível ao não-ser.

O fato de que, depois que a existência como tal é afirmada, seja realçado também este modo de existência (o mundo com suas leis empíricas, físicas e psicológicas) como o melhor possível, contém, porém, uma contradição interna.

A afirmação de que nosso mundo, afligido por males, é, apesar desses males, o melhor possível, pressupõe que o princípio da realidade é tal que, com sua efetividade (sua atividade), eo ipso estabelece também o mal (enquanto correlato objetivo do desprazer), mediante a tendência à permanência dos momentos individuais através dos quais a luta se torna o arquétipo bem apropriado da existência. Assim, somente se, em primeiro lugar, o ser em geral for afirmado e, em segundo lugar, a inevitabilidade do desprazer for admitida, só então o mundo (apesar das deficiências eudemonológicas admitidas) pode ser descrito como o "melhor dos mundos possíveis", porque, apesar da necessidade do desprazer, um resultado predominantemente valioso ainda parece surgir no final.

O predicado da "melhor possibilidade", em conexão com a forçosa admissão do mal, no entanto, torna-se um pobre testemunho para a fantasia do criador do mundo. Uma vez pressuposta a possibilidade de que uma realidade-mundo possa ser algo diferente de uma aparência da Vontade – a Vontade é propriamente o princípio da luta no mundo (*Welt-Kampf-Princip*) – então não é compreensível por que uma imaginação divina não deveria ter pensado em construir um mundo no qual o valor positivo teria sido alcançado, não somente em detrimento de seu oposto, mas absolutamente sem subtração e diminuição através do mal e do desprazer.

Somente por meio dessa consideração é desculpável o esforço infrutífero de Leibniz em apresentar o mal como algo irreal.

Por mais complicado que seja a formação do conceito de otimismo, a do pessimismo é ainda pior. No otimismo, pelo menos existe a intenção de que o termo seja verbalmente verdadeiro; por outro lado, os pessimistas não querem dizer exatamente o que expressam com o superlativo "pessimismo".

Os pessimistas de fato professam a Vontade como princípio da realidade. O princípio da Vontade, porém, embora seja também princípio do desprazer, garante ainda a imediata justificação relativa do mundo; pois o mundo é Vontade de existência realizada. Por pior que ele seja, ainda tem a relativa legitimidade de satisfazer um lado da eterna natureza que existe nele; ele é, com toda a sua miséria, a realização da

Vontade que deseja querer a qualquer preço. Schopenhauer tende a tomar o termo verbalmente: como contraponto a Leibniz, que apresenta o desprazer como mera negação do prazer, ele faz a tentativa igualmente equivocada de explicar o desprazer como o único positivo e o prazer como sua negação. A experiência de todos contradiz essa teoria tanto quanto sua antípoda otimista, do mesmo modo que a reflexão sobre a natureza do prazer estético a contradiz, e é óbvio que caso se queira aplicar as designações "negativo" e "positivo" a estados de ânimo de prazer e desprazer, isso só pode ser feito no sentido em que Hartmann[2] as utiliza: a saber, de tal modo que ambos tenham realidade na mesma medida, e as designações sejam usadas apenas para fixar sua posição em relação ao "ponto zero da sensação" (ausência de dor e prazer).

Deste modo, Schopenhauer tenta salvar também o sentido literal da palavra padrão, ao tentar demonstrar que a existência natural deste mundo só precariamente se mantém e que, se o mundo fosse um pouco pior, ele se despedaçaria totalmente.

O ser natural, no entanto, é o equilíbrio do conjunto das forças naturais que se restabelece continuamente; o mundo flutua sobre o ponto de equilíbrio da respectiva adaptação de suas forças elementares constituintes, e o conceito de equilíbrio não tem nenhum comparativo. — A propósito, a passagem em questão em Schopenhauer está também em oposição à sua usual visão da natureza, que é inteiramente teleológica e que, mesmo com o reconhecimento de sua conformidade a fins, é transfigurada pela contemplação estética.

Assim, também para Schopenhauer, "pessimismo" não significa outra coisa que "o mundo é algo que, racionalmente, seria melhor não existir, porque causa ao sujeito sensível mais desprazer do que prazer".

Com Hartmann, chega-se à explicação completa desses distintos momentos pessimistas, que resultam da relação do mundo, por um lado, com o sujeito sensível e, por outro, com o sujeito que julga lógica e esteticamente.

Hartmann chama seu pessimismo de eudemonológico, no qual ainda há espaço para um otimismo evolucionário, ou seja, para a visão de que, em virtude da logicidade

2 Hartmann, E. *Filosofia do Inconsciente*, 7. e 8. Edição, II B XIV. Cap. 1.

do princípio formal puro, certas relações naturais e sociais podem se desenvolver de forma mais valiosa; ao contrário de Schopenhauer, cuja visão de mundo é completamente a-histórica, explicando todo desenvolvimento como mera aparência.

Agora é fácil perceber como ambos os termos “otimismo” e “pessimismo” se distanciaram de seu significado original na consciência contemporânea. Em especial as formas adverbiais e adjetivas nas quais o conceito foi trivializado.

Embora o pessimismo filosófico de Schopenhauer e Hartmann, e de alguns pensadores da escola schopenhaueriana, a princípio ainda represente sempre o modo de pensar de um número relativamente pequeno de pessoas instruídas e seja constantemente contestado pelos representantes de visões de mundo otimistas, o advérbio e o adjetivo “pessimista” estão na boca do povo e se aplicam a todas as situações culturais possíveis. Na linguagem não filosófica da vida cotidiana, no jargão jornalístico e na linguagem de salão, “visão ou concepção pessimista” não designa outra coisa que uma tendência pessoal a se ocupar preferencialmente com as deficiências e as faces sombrias de quaisquer situações e acontecimentos, ou também a falta de fé na capacidade de melhoria de certas configurações dentro da vida local (social ou natural). No primeiro sentido, trata-se apenas de uma predisposição e um modo de atuação que, embora torne disponível ao pessimismo filosófico, ainda não conduz necessariamente a ele; o segundo sentido é um momento subordinado a certas formas do pessimismo. Como um substantivo é reconstruído de modo secundário a partir do advérbio e do adjetivo, cria-se com isso a ocasião para aquelas tão variadas confusões entre conceitos mal construídos deste último e o conceito de pessimismo filosófico. Estas confusões são praticadas não apenas por leigos, mas também por filósofos e críticos especializados, e as inconsequências dos pontos de vista do pseudo-pessimismo, que constituem meramente a etapa preliminar e secundária do pessimismo filosófico, são atribuídas a este.

Tais etapas preliminares e secundárias do pessimismo filosófico são, sobretudo, a dor do mundo (*Weltschmerz*) e o “pessimismo de indignação” do socialismo.

A dor do mundo é um pessimismo que coloca o próprio eu como centro do mundo e o lamenta como tal, ou sente a sua miséria como miséria do mundo; é lírico-poético e não filosófico. Pois no modo de consideração filosófico o próprio eu é apenas um objeto entre outros objetos; a filosofia conduz para fora do eu, enquanto na poesia lírica tudo se concentra no sujeito da sensação, como o poético espelho do mundo.

O pessimismo de indignação, por outro lado, não é filosófico porque a filosofia, como pura aspiração à objetividade, não tem espaço para a indignação. O "filósofo" pode, contudo, sentir-se indignado, mas não como filósofo, e sim como ser humano em sua característica de sujeito que sente e intui moralmente, esteticamente, religiosamente, humanamente, patrioticamente etc., sensações e intuições estas que, porém, fornecem-lhe primeiramente o material com o qual ele pode então atuar como filósofo.

O pessimismo de indignação pressupõe um otimismo fora de sua esfera e que o envolve; pois só se pode indignar com aquilo que se considera relativamente acidental e arbitrário, e, portanto, corrigível, como é claramente evidente no pessimismo de indignação da social-democracia. Isto é otimismo material, pois atribui valor positivo e eudemonológico aos bens materiais, e é otimismo antropológico, pois vê na vida humana como tal algo eudemonologicamente valioso, cujo valor só é reduzido pelo fato de que a distribuição igualitária dos valores materiais é perturbada por arbitrárias manifestações de força.

O pessimismo de indignação concentra-se num complexo limitado de sintomas de miséria do mundo e, porque ele consegue superar esses momentos individuais e isolados dentro de intervalos limitados de tempo e espaço, acredita então que o complexo inteiro também poderia ser superado a longo prazo, indignando-se por isso não acontecer. O pessimismo de indignação social é, assim, uma ramificação do pessimismo de indignação moral, pois, tal como este, vê a causa da sua compulsão para ser pessimista na omissão e na falta de certas ações e criações organizacionais que considera moralmente imperativas. Enfim, o pessimismo de indignação moral, por sua vez, entra em contato com o pessimismo religioso, que também vê a raiz e a causa

do sofrimento mundial no criatural (*creatürlichen*) arbítrio do pecado. Contudo, para este último o pecado é considerado idealmente superado (a saber, na "fé") e, consequentemente, o mal natural ainda existente também é considerado relativamente inexistente, ou seja, impotente contra a "bem-aventurança da esperança". Todas essas diferentes formas de pessimismo parcial têm em comum a oposição ao pessimismo filosófico: naturalmente, não na medida em que este considera seus próprios objetos de indignação como material de indução, mas na medida em que ele solapa o otimismo que forma seu pano de fundo, ao demonstrar que as causas do mal universalmente reconhecido estão enraizadas de tal modo nas profundezas do ser, que elas parecem inacessíveis a todos os esforços de reforma e derrubam os princípios fundamentais da respectiva visão de mundo oposta.

Nas páginas seguintes, as diversas formas de consideração pessimista serão discutidas detalhadamente, de modo que as provisórias distinções aqui esboçadas (apenas conforme as principais características) encontrem sua justificativa e, espera-se, alcancem total clareza. Por enquanto o que foi dito deve ser suficiente para proteger nosso uso dos termos "pessimista" e "pessimismo" de concepções errôneas.

Na sequência chamaremos, portanto, o pessimismo moderno, tal como foi fundamentado filosoficamente por Schopenhauer e por Eduard von Hartmann, bem como (embora com modificações essenciais, mas ainda em adesão a Schopenhauer) por J. Bahnsen, Phil. Mainländer, E. Deussen e outros, sempre como "pessimismo filosófico", e com isso entenderemos o duplo juízo: a soma do desprazer no ser supera a soma do prazer, portanto seria melhor que o ser não fosse.

Usamos "pessimista" (adverbial e adjetivamente) no sentido corrente da linguagem moderna: como uma designação para a reflexão sobre o sofrimento e o mal em si. Onde a reflexão se configura como um juízo sintético, condensada assim em uma construção ideal-objetiva capaz de atuar como motivação para a ação prática natural e moral, para a configuração teórica e a postulação religiosa, nós também precisaremos usar o substantivo "pessimismo" (caso já não encontremos designações específicas para tais formas pessimistas, como "dor do mundo", "contemtus mundi"

(desprezo pelo mundo), etc.). Contudo, vamos ajudar o leitor com um adjetivo que se refere àqueles objetos que, no presente caso, estão particularmente sujeitos à reflexão pessimista. Isso pode facilitar ao leitor manter sempre presente para si que a palavra "pessimismo" é apenas uma casca, um signo, que usamos apenas por necessidade, pois nos falta uma construção verbal positiva adequada ao conceito que ela deve cobrir.

1.2 A consideração pessimista do ser e seu efeito no desenvolvimento religioso e cultural

A essência da religiosidade está, por um lado, no afastamento do mundo empírico e da vida natural devido ao arranjo pessimista do mundo e à fragilidade do indivíduo e, por outro lado, na devoção ao mundo ideal, crido como real, que é exigido como correlato deste "nosso mundo". Assim, o reconhecimento pessimista da insegurança da vida humana e da incapacidade de assegurá-la e mantê-la, assim como os bens a seu serviço, o sentimento angustiante de "dependência absoluta" (Schleiermacher), a "pressão do infinito" (Max Müller), é a condição e a raiz de todo o desenvolvimento religioso. Mas o reconhecimento pessimista é o trampolim que, ao ajudar a saltar, é simultaneamente arremessado de volta. Na medida em que a fantasia ativa produz os deuses, a "serviço" das necessidades religiosas (e, de fato, de acordo com o querer primordial do ser humano), como aqueles capazes de garantir a vida e conceder a felicidade, assim que a vontade, pela fé, tomou posse desses seres autocriados, o mundo adquire uma aparência diferente. Seu principal e primitivo temor (a incontrolabilidade das forças perceptíveis nele) desaparece, ou pelo menos diminui consideravelmente. Ao acreditar o ser humano que está em suas mãos determinar que os deuses lhe concedam "o melhor", o mundo se torna então aquilo que satisfaz seu querer, e o espírito piedoso atribui tão somente à deficiente compreensão do decreto dos deuses o fato de isso nem sempre parecer assim aos outros, ou a si mesmo em momentos de fraqueza. Toda religião é, portanto, como tal, otimista, e quanto mais energicamente o desprezo pelo mundo for enfatizado nela, mais otimista é enquanto religião. Pois quanto mais as sombras do mundo forem reconhecidas e temidas, mais

irrestrita será a devoção aos complementos transcendentes, e mais energicamente sua configuração mitológica contribuirá para a transformação do mundo empírico.

Precisamos distinguir bem a religiosidade e a religião. A primeira é essencialmente um anseio pela expressão mais completa e desimpedida da vida, o afastamento do mundo empírico, o qual não satisfaz esse anseio, e a exigência e produção ideal da solução por meio de poderes extra-empíricos.

Neste contexto, é indiferente se a insatisfação sentida pelos seres humanos nos níveis mais baixos de desenvolvimento se refere ao risco material à vida, ou, no nível cultural mais alto e elevado, àquela ânsia insaciável e indefinível, à ânsia do finito pelo infinito, do indivíduo na multiplicidade pela unidade, que só então pode emergir de forma clara e revelada quando a necessidade material externa é contida por uma interação favorável entre as condições naturais e a cultura (essa natureza elevada à segunda potência).

A religião, por outro lado, é a manifestação objetivada do processo religioso; é a efetivada resposta ao postulado. No sentido mais amplo do conceito de “salvação”, toda religião genuína, ou seja, toda religião que é a manifestação de um desenvolvimento religioso do sentimento e não apenas produto da altiva fantasia mitologizante a serviço da necessidade teórica, é religião de salvação e, como tal, otimista; pois é o crente saber daqueles poderes capazes de suprimirem o mal que leva à alienação religiosa do mundo, junto com o conhecimento dos meios para levar esses poderes à ação desejada. Tão logo a atividade religiosa tenha encontrado sua respectiva satisfação por meio da fixação de um dogma, tornando-se, pois, religião, ela então (apesar de sua raiz pessimista) exclui provisoriamente o pessimismo, e a insistência nele deve parecer heresia. Assim, da natureza da religião resulta, em primeiro lugar, a peculiar luta entre otimismo e pessimismo dentro de sua história de desenvolvimento e, em segundo lugar, o fato alegado pelos otimistas modernos na disputa contra o pessimismo moderno: que os monumentos da visão de mundo pessimista são relativamente raros dentro da literatura religiosa.

A consideração pessimista, porém, além de dar o primeiro impulso para o aumento da atividade religiosa, também se torna a força motriz para o desenvolvimento posterior dos dogmas, seja expandindo o campo empírico que está sujeito à sua consideração, de modo que ele não é mais coberto pelas estruturas religiosas existentes, seja lançando-se de modo destrutivo sobre as formas e caracteres do próprio mito.

Com a consciência pessimista ampliada e aprofundada, surge a dúvida sobre o objeto encontrado pela fé e pela devoção religiosa, e o desprazer da dúvida impulsiona novamente à tentativa de superação da contradição entre o exigido e o encontrado. Portanto, quando alguns oponentes contemporâneos do pessimismo moderno o denunciam como o destruidor da religião, isto só faz sentido se identificarem a religiosidade com uma determinada forma de religião, em nosso caso, o cristianismo. Contudo, os dogmas fundamentais deste último não resistem às posições do pessimismo moderno, pelo contrário, mostram-se contradições cuja solução só é possível através do desmantelamento do sistema de dogmas. Em contrapartida, a religiosidade não só não está em perigo, como a condição para a sua apropriação pelo indivíduo é ainda mais assegurada, desde que se diferencie entre a religiosidade como anseio pelo infinito e os objetos de fé que surgem sob este estímulo.

Uma ilustração da visão de que a esfera ampliada da consciência pessimista se torna o móbil por trás da ampliação da formação religiosa, é oferecida pelo Livro de Jó; mas também pela gnose cristã, no sentido em que os monistas de seus sistemas se esforçam por explicar o mal a partir de um princípio supremo uno, com o que, em primeiro lugar, é abalada a posição do conceito judaico e cristão de Deus.

Contudo, a religião não é apenas o produto da ânsia do indivíduo limitado pelo ilimitado e infinito, nem da fantasia que responde a este anseio com suas construções, mas também o resultado, correspondente a um certo estágio de desenvolvimento intelectual, do anseio teórico pelo conhecimento da conexão supra-empírica dos fenômenos mundiais.

O momento teórico não falta completamente em nenhum ser humano que alcança a norma de sua espécie, por mais imenso que seja o espaço entre seus graus mais baixos e mais altos.

Poderíamos talvez considerar o impulso teórico como um desenvolvimento adicional da lei da causalidade do nosso intelecto: brotando das profundezas inconscientes da alma, na qual opera, até a esfera iluminada do intelecto, onde este agora se esforça, com uma vontade consciente de conhecer, para abarcar o mundo exterior instintivamente apreendido pelo primeiro.

Já Platão chamava o espanto de mãe da filosofia. Mas os objetos que arrebatam o jovem espírito humano para o espanto teórico são, em parte, os mesmos que também despertam o movimento religioso da mente. Não é o objeto que distingue inicialmente a filosofia nascente da atividade religiosa, mas as faculdades da psique que entram em atividade por ele. Em um caso, a sensação é seguida por uma avaliação da mesma para o eu; a reflexão permanece essencialmente sob o domínio do eu-sentimento; o sujeito permanece em si mesmo, coloca-se no centro da intuição. No outro caso, a interioridade primária, dada eo ipso em cada ato de consciência, permanece irrefletida; a reflexão vai imediatamente ao objeto, o sujeito se insere no mundo exterior, os processos existem por si mesmos. Mas a filosofia, em seus primórdios, é também a unidade das ciências da natureza que mais tarde se especializaram, por um lado, e da metafísica no sentido mais amplo, por outro, como o saber daquele existente que transcende o ser empírico. O impulso teórico, o desejo de saber por saber, junta-se então, novamente de forma secundária, ao impulso religioso, na medida em que colabora com a fantasia que cria o mito; e a relação é de fato dupla. Por um lado, o conhecimento real ou suposto do mundo oferece à fantasia elementos formais individuais para suas construções projetadas na transcendência; por outro lado, é de novo a fantasia que também deve intervir quando o desejo teórico de conhecer quer ultrapassar o respectivo âmbito da empiria, a fim de criar, com base em apriorísticas formas de pensamento, uma visão de mundo transcendentalmente complementada e circunscrita a partir dos momentos empíricos.

Toda religião razoavelmente desenvolvida contém também, em linhas gerais, uma visão de mundo teórica, a qual, no contexto de uma ciência desenvolvida ainda de modo incompleto, serve ao mesmo tempo como estrutura para suas disciplinas individuais. Com o desenvolvimento independente da pesquisa teórica pura, chega então um momento em que a estrutura da visão de mundo religiosa não consegue mais sustentar a ciência, sendo, ao contrário, destruída por ela. Com essa luta entre o saber teórico e o dogma religioso surge novamente, do ponto de vista do último, um momento pessimista, pois é inevitável o imiscuir-se da dúvida nos círculos de fé. Com isso, porém, o próprio conteúdo do dogma se torna objeto de consideração pessimista-destrutiva, e o sentimento religioso precisa postular novas estruturas de fé que, pelo menos, não estejam em contradição tão aberta com as respectivas realizações do conhecimento teórico quanto aquelas destruídas pela dúvida.

Nas formas dos deuses, bem como nos mitos dos deuses e do mundo, a influência do pessimismo é claramente reconhecível. A fraqueza da criatura é o primeiro conceito pessimista de unidade. Em oposição a isto, o poder que reina sobre a vida e a morte, o devir e o perecimento (ainda que seja confabulado de modo cru e pernicioso) é que desperta nostálgica admiração e veneração[3].

Um Moloch, uma Aserá, com seus horríveis cultos sangrentos seriam incompreensíveis se os deuses mais antigos não fossem precisamente isso, o poder avassalador. Só mais tarde a divindade se tornou o ideal (formulado antropomorficamente e obtido por dupla negação) de outras características, segundo as quais o conceito de bem começou a se desdobrar na multiplicidade de suas formas, enquanto inicialmente não era nada mais do que o poder capaz de dominar e garantir livremente a vida.

[3] Ainda hoje podemos observar processos análogos em outras áreas. A força bruta que se mostra útil na mesma medida em que pode se tornar perigosa e perniciosa quando direcionada a um oponente, ainda encontra sempre a plena admiração das massas brutas e adquire facilmente "reverência", ou seja, a honra do temor. E a admiração que a plebe não pode deixar de sentir pela riqueza (mesmo quando adquirida por meios duvidosos), baseia-se (enquanto sua inveja for julgada pelas circunstâncias como um mero ranger de dentes) precisamente na consciência de que riqueza é poder, para eles um poder intocável e, em certas circunstâncias, destrutivo.

No mito dos deuses e do mundo, no entanto, é a natureza combativa de todo existente que se tornou o próximo momento significativo a moldar a visão pessimista.

A consciência pessimista reconheceu a vida como uma luta e a projetou também com a fantasia na transcendência da existência dos deuses. Neste contexto, a posição que a luta dos deuses ocupa no tempo não é irrelevante para o grau de consciência pessimista.

Na mitologia grega, os Titãs foram derrotados; as potências inteligentes triunfaram sobre os seres elementares que existiam em ímpeto cego e descomunal força bruta. Os deuses mais antigos do culto pelasgo já são deuses vitoriosos e, assim, à religião grega (com o seu caráter otimista geral, próprio de toda religião que surge naturalmente) acrescenta-se ainda uma característica otimista especial. O sentimento de triunfo projetado nos deuses é o reflexo do impulso formativo da consciência de triunfo do espírito popular que se desenvolve gradualmente em unidade e cultura nacionais. Ignora-se as deficiências de seu mundo, na crença de dominá-lo; dado que muitas coisas dão certo, tudo parece alcançável.

Nos mitos iranianos e nos ensinamentos de Zaratustra, que se desenvolveram a partir da religião natural iraniana, a luta entre as forças do bem e do mal é constante. Os deuses não ficam, como os dos gregos, em jovial e triunfante repouso acima do mundo (ao menos oferecendo ao espírito contemplativo um ponto de agradável descanso), senão que a luta terrena na natureza e na vida humana é apenas o reflexo e o efeito secundário daquela que ocorre no reino dos deuses. Essa intuição corresponde e decorre de uma sombria consideração do mundo e da vida. Mas enquanto os deuses gregos, por não necessitarem dos humanos em seu repouso triunfante, devem ser concebidos em um estado tão desvinculado do mundo que os humanos aprendem a perceber que também eles, por sua vez, nada têm a esperar dos deuses: estes, consequentemente, muito pouco lhes dizem respeito e preocupam (expresso em princípio por Epicuro, mas, naturalmente, bem antes dele, sentido por muitos); assim, a ideia iraniana da luta entre as forças do bem e do mal é, pelo contrário, infinitamente mais favorável, tanto à intensidade do sentimento religioso

quanto, especialmente, ao fortalecimento da consciência ética. O ser humano não é só o objeto da perfídia das forças do mal, que o perseguem como criatura do poder da luz, mas é também um combatente a serviço do bom princípio, e onde ele arranca algo do mal convertendo algo ruim em bem, indiferente se isto ocorre na natureza através de laboriosa vitória conquistada sobre desfavoráveis relações terrenas (sobre seca, assoreamento etc.), ou no próprio coração através do triunfo sobre o desejo maligno, ele sempre serve não apenas a si mesmo, mas também ao seu bom Deus. Por meio dessa unidade dos interesses de Deus e do ser humano, o caráter egoísta da religião natural é enobrecido na direção da eticidade. Toda crença em deuses baseada em postulados egoístas e eudemonológicos, que coloca seus deuses fora da esfera da carência, à qual convém o anseio e a necessidade em relação a eles e a sua proteção, é, tendo em vista que foi criada através da consciência pessimista, também ameaçada por ela, assim que esta última expande sua esfera; uma crença que considera os deuses (ou a divindade) envolvidos nas carências da vida e na luta contra o mal não é assim; aqui, a percepção da magnitude da calamidade iminente contribuirá para que o ser humano se associe ainda mais aos seus líderes de luta, semelhante ao modo como um povo que se vê ameaçado por um inimigo externo se sente ainda mais firmemente ligado à sua dinastia.

Também nos antigos mitos indianos, antes de serem absorvidos pelo bramanismo filosófico, o mundo é um campo de batalha dos bons e dos perniciosos deuses da natureza. No entanto, a concepção de vida aí se torna cada vez mais sombria até que, finalmente, a especulação bramânica condenou a totalidade do ser, inclusive os deuses (exceto o impessoal e transcendente Brahma), como o que deve não ser, pelo que a religiosidade se tornou não apenas uma negação parcial do mundo com o objetivo de alcançar um “mundo melhor”, mas uma positiva negação da existência.

Na mitologia nórdica finalmente vemos a luta no futuro; os deuses, juntamente com o mundo, encontram seu ocaso.

Somente de uma profunda disposição pessimista poderia surgir aquele desprezo pela vida e pela morte e o contentamento com a luta, que estende a luta e as

feridas até mesmo para o além; somente da mais dolorosa convicção de que a existência e a vida estão inevitavelmente ligadas não só à miséria, mas também à culpa, poderia emergir o mito do crepúsculo dos deuses. Somente com base em uma visão de mundo que reconhece a vida em sua dor inescapável poderia se desenvolver a trágica satisfação em um Valhalla, cuja glória culmina na permissão para que seus habitantes participem da batalha final com os deuses, possam lutar com eles, para perecer com eles[4].

Na mitologia nórdica, portanto, a mudança fundamental já ocorreu: da religiosidade eudemonológica à renúncia trágica dos instintos egoístas em favor da divinizada ideia da sublimidade e do ideal moral (neste caso específico, apenas relativo).

Quanto ao papel da consciência pessimista no desenvolvimento da consciência moral, ele é muito complexo, e em suas oscilações, difícil de rastrear e comprovar, mas indubitavelmente eficaz. De fato, são precisamente os otimistas que procuram comprovar a impecável condição do mundo, apontando também para a necessidade dos males, sem cuja oposição o bem moral não existiria. Mas o mal, neste sentido e nesta função, só existe na medida em que se reflete sobre as deficiências da existência; o desprazer sentido imediatamente, causado por efeitos da natureza ou usurpação do impulso de autoconservação do próximo, é moralmente infrutífero. Só através da reflexão sintetizadora e da generalização abstrata deste é que ele se torna (em conexão com os impulsos morais inerentes à natureza humana) o motivo para avançar, através da negação do mal e da malignidade, à posição oposta do bem moral.

O que preserva a vida e favorece sua segurança e promoção é o bem natural, e o que a põe em perigo é o mal natural. Tendo em vista que as divindades da natureza, correspondentes aos desejos primitivos e eudemonológicos, são misericordiosamente

[4] A ideia de um futuro novo céu e uma nova terra não pode valer como uma “esperança”, um momento otimista e eudemonológico; pois o novo ser foi representado como algo totalmente diferente, não como uma mera metamorfose do existente. Talvez essa ideia tenha surgido da indisposição em pensar o nada que se segue do crepúsculo dos deuses como pura negação, e da impossibilidade de se representar o nada. Decerto não é excluída também a possibilidade de que a ideia de uma outra existência dos deuses e do mundo tenha surgido do contato com outras religiões, bem como da noção de que a representação de deuses destas pudesse ser superior.

intencionadas ao seu adorador, a ação do próximo que favorece a este também parece boa aos olhos da divindade, enquanto a que o prejudica é contrária também à vontade do deus que é favorável a ele; assim, o mal se torna pecado. Isso significa, portanto, que o ser humano encara o conceito de bem e mal que lhe surge para uma reflexão ampliada, projetando o juízo sobre um ato ou um evento na consciência de sua divindade.

Ora, a divindade não é apenas sua divindade – embora a seja também, a princípio[5] – mas também a de seus parentes e companheiros de tribo, pois seu ato também se torna pecado se prejudicar o próximo protegido pela divindade, e este conceito, que cada um deve agora aplicar aos seus atos de amplo alcance, torna-se a proteção de seu semelhante quando este se encontra muito distante para ser imediatamente protegido dos excessos egoístas pela ação dos instintos do bem da espécie, que estão determinados a serem a mola propulsora da moralidade.

O que de bom acontece ao humano por intermédio do humano lhe ocorre, a princípio, através da ativação dos instintos morais: o amor, a compaixão, a gratidão e a piedade (que se tornam enérgicas). Estes impulsos são, portanto, propriamente o bem; e sua falta, o mal. Com a formulação religiosa dos conceitos de bem e mal, enquanto "justo" e "pecaminoso", então se desenvolve também o conceito moral. Bom é aquilo que faz bem a mim mesmo ou a outro de quem me aproximo com simpatia; mau é o que causa dano. A ação que visa o efeito se torna então, ela própria, boa ou má, independentemente mesmo do efeito real, e também que este seja impedido de ocorrer por circunstâncias externas. Se refletirmos agora apenas sobre o conceito de bem e mal neste último sentido, ou seja, sem considerar o real eudemonológico efeito (positivo ou negativo) da ação, então essa boa ação aparece ao mesmo tempo como um valor independente, e o conceito de "bom" e de "valor" em sentido moral é encontrado.

[5] No cantão de Zurique, ainda se pode ouvir os ardentes suspiros dos idosos no campo: "Ó meu Deus e Deus de todas as pessoas, mas o meu em primeiro lugar" [*O myn Gott und alle Lüte Gott aber myne z'erste*].

Agora existe algo que pode ser querido (precisamente porque é valioso em si e por si mesmo) sem considerações eudemonológicas, a despeito do fundamento eudemonológico no qual a moralidade brotou, e não sem que o egoísmo se lance novamente, em certas circunstâncias, na construção ideal e tente cultivar o bem moral a partir de intenções eudemonistas individuais.

Começa agora um vaivém quase inextricável entre a consciência moral e a religiosa. De uma parte, os conceitos e postulados morais são projetados na consciência dos deuses, cujo conceito e representação se transmutaram da força natural extra-moral à personalidade moral representada antropomorficamente; de outra parte, as tendências volitivas concebidas na divindade se tornam determinantes para o objetivo e o conteúdo dos atos altruístas da vontade humana. Assim, a esfera da consciência moral se eleva e se expande na mesma medida em que o sentimento pelo mal se aguça, e o mal arbitrariamente criado, o pecado, torna-se tanto mais obscuro quanto mais brilhante a luz da moralidade começa a resplandecer. Os postulados da consciência moral constroem o céu, e a fantasia, fecundada pelo medo e pelo terror, dá à luz o inferno; e ainda que essas últimas representações atuem a serviço do bem, estimulando uma congregação mais estreita em torno da bandeira do bem e do divino, a fantasia, no entanto, também gera novos sofrimentos e males, ao acrescentar às reais carências da vida seus fantasmas assustadores.

Todo progresso é iniciado pela dissolução pessimista do existente, ideal ou real.

No âmbito da arte, Richard Wagner define o gênio como “o espírito nunca satisfeito, que pensa sempre em novidades”. Isso não é válido apenas para a arte, mas para todos os âmbitos do desenvolvimento em geral através do veículo do espírito humano e da força humana. Mas a verdade está apenas parcialmente expressa, pois o gênio é mais do que o espírito insatisfeito; é também a força criativa, a resposta positiva a ser dada à pergunta: não há nada melhor do que esta insuficiência? Assim, Wagner diz com estas palavras o mesmo que tentamos demonstrar: que o pessimismo é a mola propulsora do desenvolvimento e que a moderação auto-satisfeita representa os ramos infrutíferos, as flores estéreis na árvore da natureza mundial.

Quando, portanto, os opositores do pessimismo filosófico moderno alegam, contra ele, que o pessimismo sempre foi a forma de sentir e de pensar de um período cultural que se tornou ultrapassado, de fato isto é correto. Tais períodos, porém, sucedem-se infelizmente sem interrupção; seus limites só se deixam reconhecer quando já se tornaram passado, e cada passo adiante é um passo sobre e em cima do que já foi vencido. (Mas não é mesmo um fragmento de material do pessimismo, que precisamente no âmbito das formas culturais valha a palavra de Mefistófeles: que tudo o que existe é digno de perecer?)

A constatação do fato acima, portanto, não pode ser também uma repreensão, nem uma diminuição da legitimidade do pessimismo formulado filosoficamente; pois, admitindo que certas formas culturais são insuficientes, então o reconhecimento dessa condição (que inicia a busca de novas formas) é certamente preferível a uma obcecada tendência à conservação. Mas, quanto à legitimidade da superação de tudo o que outrora existiu, perguntamos a cada otimista se ele sabe nomear um tempo e um período cultural em que ele preferiria viver com sua atual consciência moderna – nota bene: se ele considerar todos os aspectos de uma determinada época. Numa consideração meramente unilateral, contudo, um cristão poderia talvez considerar os primórdios do cristianismo; o esteta, a época de Péricles; um político, talvez, os tempos da República Romana etc., etc., como correspondendo plenamente aos seus desejos. Mas se forem levadas em conta todas as formas de vida de uma época cultural, então nos parece que a resposta negativa à pergunta está fora de dúvida.

Poder-se-ia talvez objetar, porém, que o pessimismo foi meramente o coveiro daquele período superado, e que foi a crença otimista no “melhor” que produziu o novo. Entretanto, esta objeção se apoiava numa confusão entre o pessimismo parcial, como nós o entendemos aqui (e cujos diferentes estágios queremos tentar delinear nas páginas seguintes), e o pessimismo quietista do desespero (que é o produto secundário de singulares teorias metafísicas e intuições religiosas), e como tal, contudo, é incapaz de funcionar como elemento impulsionador no organismo mundial. No entanto, não tratamos aqui desse quietismo, e sim do modo de consideração

pessimista dos diversos fatores da vida e das formas da cultura; essa consideração, porém, não exclui o conceito de “melhor”, mas se não fosse capaz de antecipar idealmente o “melhor”, não poderia sequer chegar à condenação das suas formas de existência empíricas. O “melhor” é um conceito relativo, comparativo, que se mantém em cada nível da consciência pessimista e, como serve de medida de julgamento, torna-se também motivo; e, de fato, o “melhor” é também absolutamente efetivo e, por mais diminuto que seja seu valor eudemonológico positivo, atuará como motivo porque, em regra, o “melhor” (comparativo, *Bessere*) é, por enquanto, também o “melhor” (superlativo, *Beste*) que se pode alcançar, sem que o predicado “melhor” (*Best*) contenha qualquer coisa sobre seu valor real.

Acrescente-se a isto, todavia, que nos jovens e nos povos jovens valores comparativos são transformados em valores eudemonologicamente positivos.

Quando o “espírito nunca satisfeito” reflete sobre essa sua característica e estabelece as razões e a justificação do seu ser-assim, a consideração pessimista se cristaliza em pessimismo.

A primeira metade de nosso presente escrito trata das formas de pessimismo que pertencem à história.

REFERÊNCIAS

Fazio, D. M. *Richard Wagner und die Frauen der Schopenhauer-Schule*. *In*: Schopenhauer-Jahrbuch, 2011.

Plümacher, O. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart – Geschichtliches und Kritisches*. Zweite Ausgabe. Heidelberg. Georg Weiss, Verlag, 1888. (1. edição: 1884).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Jarlee Oliveira Silva Salviano
Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
https://orcid.org/0000-0002-3347-0784 • jarleesalviano@gmail.com
Contribuição: Escrita – Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Salviano, J. O. S. O pessimismo no passado e no presente – histórico e crítico, de Olga Plümacher. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e96654, p. 01-22, 2026. Disponível em: https://doi.org/10.5902/2179378696654.