



O ABSURDO NO EXISTENCIALISMO DE THOMAS NAGEL

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2022.183.08>

Rafael Ferreira Curcio

Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP)

rfercurcio@usp.br

<http://lattes.cnpq.br/7856268004599412>

RESUMO:

O presente artigo argumenta que a noção de absurdo desenvolvida por Thomas Nagel, em seu *The Absurd*, está longe de representar apenas a aventura de um filósofo analítico pelo território da filosofia continental. Isso porque a noção nageliana de absurdo se conecta com a questão central do seu pensamento, qual seja, o problema de como conciliar uma visão objetiva do mundo com uma visão subjetiva de uma pessoa dentro do mesmo mundo, tal como trabalhado em seu livro *The View from Nowhere*. Como o artigo esclarece, o absurdo concebido como uma discrepância inevitável entre a seriedade com que encaramos nossas vidas e a possibilidade de considerar tudo com o que nos importamos como arbitrário é a forma que o conflito entre a perspectiva objetiva e subjetiva assume no que diz respeito ao sentido da vida. Dessa maneira, o artigo enfatiza que a absurdidade, por ser uma consequência da capacidade humana de se desprender do ponto de vista particular, compartilha com outros problemas filosóficos analisados pelo filósofo, sobretudo, o ceticismo, a origem no conflito entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista subjetivo. Com a exposição da sua noção de absurdo, bem como da sua abordagem do problema geral entre a perspectiva objetiva e a subjetiva, o artigo procura mostrar como as suas reflexões de cunho existencialista estão integradas e são coerentes com o seu pensamento mais amplo.

PALAVRAS-CHAVE:

Thomas Nagel. Absurdo. Objetividade. Subjetividade.

THE ABSURD IN THOMAS NAGEL'S EXISTENTIALISM

ABSTRACT:

This paper argues that the notion of absurdity developed by Thomas Nagel, in his *The Absurd*, is far from representing only the adventure of an analytical philosopher through the territory of continental philosophy. This is because the Nagelian notion of absurdity connects with the central question of his thought, namely the problem of how to reconcile an objective view of the world with a subjective view of a person within the same world, as worked out in his book *The View from Nowhere*. As the article clarifies, the absurdity conceived as an inevitable discrepancy between the seriousness with which we regard our lives and the possibility of considering everything that we care about as arbitrary is the form that the conflict between the objective and subjective perspective assumes concerning the meaning of life. In this way, the article emphasizes that absurdity, being a consequence of the human capacity to detach itself from its particular point of view, shares with other philosophical problems analyzed by the philosopher, especially skepticism, the origin in the conflict between the objective and the subjective point of view. With the exposition of his notion of absurdity, as well as his approach to the general problem between the objective and the subjective perspective, the article seeks to show how his existentialist reflections are integrated and coherent with his broader thought.

KEYWORDS:

Thomas Nagel. Absurd. Objectivity. Subjectivity.

1. Introdução

Uma distinção precisa entre a filosofia analítica e a filosofia continental é coisa difícil de ser elaborada, pois é sempre possível encontrar exceções que fogem ao critério de identificação utilizado para separá-las. O presente artigo trata de uma dessas exceções. Trata-se aqui das contribuições de Thomas Nagel, um dos principais nomes da filosofia analítica contemporânea, no território da filosofia continental, ao abordar o tópico do absurdo, uma questão do existencialismo pouco explorada por outros filósofos analíticos.¹

Em artigo de 1971, intitulado *The Absurd*, Nagel concordou com o mote do existencialismo de que uma noção de absurdo permeia a vida, mas expressou insatisfação com as tentativas existencialistas de explicarem o que faz a experiência da vida ser absurda. Em diálogo com Albert Camus, Nagel rejeitou a explicação desse pensador de que o absurdo surge da colisão entre as nossas expectativas e o mundo que falha em satisfazer a nossa demanda por um sentido e propôs, ao contrário, que o absurdo surge da colisão de nós consigo mesmos. A condição do absurdo – e esta foi a forma que encontrou para exprimi-

¹ Para exemplos de outros filósofos analíticos que dialogaram e, ou, apropriaram-se de ideias existencialistas, cf. CROWELL, 2012. Para a tensa relação entre o existencialismo e a filosofia analítica, cf. BARRET, 1962.

lo – surge da simultaneidade com que mantemos dois pontos de vistas conflitantes, de um lado “a seriedade com a qual nós tomamos nossa vida”, e do outro, “a perpétua possibilidade de considerar tudo com o qual somos sérios como arbitrário, ou aberto à dúvida” (NAGEL, 1971, p. 718).²

Como pretendo argumentar a partir desta exposição, a proposta nageliana não é uma mera aventura curiosa, isolada e marginal às principais contribuições da sua obra, a par da lacuna deixada pelo desinteresse da filosofia analítica. O artigo procura mostrar que as suas reflexões sobre a absurdidade estão conectadas com o problema central da sua obra, a saber: “como combinar a perspectiva de uma pessoa particular no mundo com uma visão objetiva deste mesmo mundo, a pessoa e sua visão incluídas” (NAGEL, 1986, p. 3). Em função do absurdo ser uma consequência da capacidade humana de transcender o seu próprio ponto de vista, o absurdismo compartilha com outros problemas filosóficos a origem no conflito entre a perspectiva objetiva e a perspectiva subjetiva. Por conseguinte, as reflexões nagelianas acerca da absurdidade não são só coerentes, como são uma extensão do seu pensamento, que assume o caráter de uma genuína filosofia existencialista.

Convém, portanto, situar as suas reflexões de cunho existencialista como parte de um conjunto mais amplo de investigações sobre como entender o universo, nós mesmos e a nossa relação com ele. Para tanto, o artigo se divide em três seções. Na primeira, apresentarei a caracterização nageliana do absurdo como uma discrepância peculiar entre as nossas expectativas e a realidade, bem como a sua defesa de que a absurdidade é inevitável e a sua resposta para como continuarmos a viver a despeito de tal condição. Na sequência, apresentarei, de maneira resumida, como ele desenvolve sua filosofia na tentativa de conciliar o mencionado conflito entre a perspectiva objetiva e a subjetiva, tomando como referência o conteúdo do seu livro *The View from Nowhere*. Neste livro, o filósofo aborda o problema em quatro frentes disciplinares (a filosofia da mente, a teoria do conhecimento, o problema do livre arbítrio e a ética), mas me limitarei a ilustrar o desenvolvimento da sua filosofia em relação ao problema do conhecimento. Como ficará evidente, essa decisão não é arbitrária, pois a questão do absurdo é simétrica à forma do ceticismo. Na última seção, esclareço em que sentido o absurdo assume a forma do conflito entre a perspectiva objetiva e a subjetiva no que diz respeito ao sentido da vida.

2. O absurdo

Em *The Absurd*, Nagel inicia o artigo notando que as maneiras mais conhecidas de exprimirem o difuso sentimento de absurdo em relação à nossa existência são facilmente objetáveis e, desse modo,

² Como essa, a tradução de todas as demais citações originalmente em inglês são de minha responsabilidade.

falham em apreender a razão por detrás desta noção. As sugestões de que a vida carece de um significado geralmente assumem a forma de quatro tipos de argumentos: a) nada do que fazemos agora importará em um milhão de anos; b) nós somos como poeiras na vastidão do universo; c) nossas vidas são um mero instante na escala cósmica do tempo; d) nós morreremos no final, de todo modo.

A começar pela primeira delas, Nagel argumenta que se nada do que fazemos agora importará em um milhão de anos, pela mesma razão, nada do que importará em um milhão de anos importa agora. Assim sendo, “não importa agora que em um milhão de anos nada do que fazemos agora importará” (NAGEL, 1971, p. 716). A menos que seja suposto que apenas o que sobrevive à posterioridade tem valor, aquilo que terá relevância daqui a um milhão de anos em nada interfere na importância do que fazemos agora.

A segunda sugestão também é um argumento insatisfatório, pois mesmo supondo que diminuíssemos a diferença do nosso tamanho em relação ao universo, seja porque nós crescemos, seja porque ele encolheu, a vida não deixaria de ser menos absurda por termos o preenchido. Uma objeção semelhante desarma o terceiro argumento: “supondo que vivêssemos eternamente, uma vida que é absurda se dura setenta anos não seria infinitamente absurda se durasse pela eternidade?” (NAGEL, 1971, p. 717). Se há algo de absurdo na vida, ela seria infinitamente absurda. Portanto, não são só os fatos acerca da nossa brevidade e pequenez que a fazem absurda, deve ser outra coisa.

A análise do argumento sobre a fatalidade da morte é um pouco mais complexa. Segundo Nagel (1971, p. 717), esse argumento apela para a sugestão de que, em virtude de a morte ser o nosso fim natural, o sistema de justificações que motiva as nossas atividades é vazio. Por exemplo, estudamos para desenvolver nossas faculdades, exercitamo-nos para ter saúde, trabalhamos para ganhar dinheiro, ter uma vida confortável e, talvez, sustentar uma família, mas toda essa jornada, por mais elaborada que seja, termina em nossa morte e, com a decorrente perda de tudo o que lutamos para alcançar, perdemos o propósito final das nossas ações. Ou seja, a morte torna fútil todo o esforço da vida. O fato de que podemos afetar a vida de outras pessoas apenas reproduz o problema, pois elas morrerão também.

Contra esse argumento, Nagel (1971, p. 717) responde, primeiro, que nossas vidas não consistem de uma sequência de atividades, cada uma das quais encontra seu propósito numa atividade posterior da sequência. Tampouco a aparente trivialidade de certas ações, em razão de não estarem conectadas a propósitos complementares, é um motivo para considerá-las absurdas. Com efeito, a justificação das nossas ações geralmente encontra seu fim dentro do intervalo de nossa existência, sem que sejam justificadas por algum propósito último encontrado no final da vida. O fato de que morrerei de modo

nenhum me impede de tomar uma aspirina para dor de cabeça, cuja justificação reside no alívio da dor, e assim por diante.

Outra objeção contra esse argumento é a de que, se for exigida uma justificação superior para cada atividade que perseguimos em nosso cotidiano, ignorando que muitas delas são auto-justificáveis, o resultado desaguará numa regressão infinita, e uma cadeia infinita de justificações não é mais satisfatória do que uma cadeia encerrada em nossa morte. Se as justificativas devem terminar em algum ponto para evitarem o regresso infinito, “nada se ganha negando que elas terminam onde parecem, dentro da vida”, muito menos se ganha “tentando subsumir as múltiplas, frequentemente triviais e ordinárias justificações de ação sob um único, orientado, esquema de vida” (NAGEL, 1971, p. 718). Seguindo esse argumento, somos forçados a acreditar que todos os esforços são fúteis ou que, para escapar dessa conclusão, deve haver algum propósito espiritual maior pós-morte, muito embora seja possível encontrar razões satisfatórias para os nossos projetos de vida no limite da nossa existência.³

Após examinar essas tentativas, constatar que, apesar de apontarem para algo correto, elas não o explicam satisfatoriamente, Nagel se volta para o entendimento comum do que consiste o absurdo, isto é, a ideia de que uma situação é absurda quando envolve “uma conspícua discrepância entre uma aspiração ou pretensão e a realidade” (NAGEL, 1971, p. 718). Várias situações corriqueiras podem ser absurdas temporariamente ou permanentemente devido às inúmeras pretensões particulares de cada pessoa. Para o filósofo, todavia, se existe um absurdo do tipo anunciado pelos existencialistas, deve ser uma condição cujo conflito entre expectativas e realidade inevitavelmente vitima os seres humanos de modo geral. Como já mencionei na introdução, essa condição é causada pelo “conflito entre a seriedade com a qual nós tomamos nossa vida e a perpétua possibilidade de considerar tudo com o qual somos sérios como arbitrário, ou aberto à dúvida” (NAGEL, 1971, p. 718).

Para ser admitida, a explicação nageliana necessita de uma defesa tanto em relação à inevitabilidade da seriedade quanto à inevitabilidade da dúvida. Quanto ao primeiro aspecto, Nagel (1971, p. 719) observa que levamos a sério nossos projetos de vida quer levemos vidas sérias ou não:

Pense em como um indivíduo comum se preocupa com sua aparência, sua saúde, sua vida sexual, sua honestidade emocional, sua utilidade social, seu autoconhecimento, a qualidade dos seus laços com familiares, colegas e amigos, como ele desempenha seu trabalho, se compreende o mundo e o que se passa nele (NAGEL, 1971, p. 719-20).

Segundo ele, sentimos preocupações desses tipos, de maneiras e graus variados, porque não agimos meramente por impulso, mas procuramos refletir, planejar e pesar as consequências enquanto

³ Como vale mencionar, Nagel é cético em relação a crenças espirituais e religiosas, incluindo a crença de que há algum tipo de experiência pós-morte (cf. NAGEL, 1979, p. 1-10; 2010)

decidimos quais objetivos devemos perseguir, quais devemos evitar, quais são as nossas prioridades e, no mais, qual tipo de pessoas almejamos ser. Aliás, Nagel (1971, p. 719) alude brevemente ao caso contado por Sartre (1973) do jovem francês que enfrentava a decisão de se juntar aos aliados e lutar pela França ou ficar em casa e ajudar a mãe doente. Algumas pessoas encaram escolhas decisivas como a daquele jovem, ao passo que a vida de outras segue por uma longa trilha de pequenas decisões, que formam o sistema de hábitos a que aderem. Em qualquer um dos casos, a atenção, a energia e o comprometimento que devotamos às nossas escolhas particulares mostram que tendemos a levar mais a sério alguns projetos do que outros.

Por outro lado, Nagel (1971, p. 720) observa que os seres humanos têm a especial capacidade de darem um passo atrás e examinarem a si próprios e as vidas que escolheram, “com aquele espantoso desprendimento que encontramos ao assistir uma formiga lutar por um monte de areia”. Desse ponto de vista desprendido, somos apresentados à gratuidade com que tudo pode ser visto e, logo, percebemos a arbitrariedade que envolve as nossas escolhas.⁴ Até mesmo aqueles que buscam um significado em atividades maiores do que a si próprio, a serviço de causas como a sociedade, a revolução, o progresso da história, o avanço da ciência ou a glória de deus, podem questioná-las igual aos objetivos individuais. Contudo, esse argumento é diferente da sugestão examinada acima, pois o ponto de vista desprendido não trata de pedir mais uma justificação e falhar em recebê-la. Ao invés disso, trata-se de dar um passo atrás para:

descobrir que todo o sistema de justificação e criticismo, que controla as nossas escolhas e suporta as nossas reivindicações de racionalidade, assenta em respostas e hábitos que nunca questionamos, que não sabemos como defender sem circularidade e aos quais continuaremos a aderir mesmo após serem colocados em questão (NAGEL, 1971, p. 720).

Por essa razão, os argumentos examinados no início dessa seção pareciam intuitivamente corretos, já que apontavam para a estranheza de se tornar espectador da própria vida e assistir a sua forma particular como apenas mais um acidente na imensidão do universo (NAGEL, 1971, p. 725). Entretanto, aquelas sugestões permanecem incompletas porque não basta constatar a idiosincrasia e a arbitrariedade humana.

⁴ Contra a tese da inevitabilidade e da generalidade do absurdo, é possível formular a objeção de que ela superestima a força da dúvida. Um contraexemplo é o de um religioso, cujo credo envolve algum tipo de predestinação, que duvida da sua fé, em razão de perceber que sua religião, em grande medida, é determinada pelo contexto cultural em que nasceu, mas nem por isso conclui que sua crença é arbitrária. O fato de que existem outras religiões no mundo apenas reforça a crença de que ele foi escolhido para nascer em determinada cultura já predisposta à sua vocação. Uma maneira de evitar essa objeção seria reconhecer, ao modo dos existencialistas, que a modernidade é um período da história em que as crenças, principalmente religiosas, já foram minadas pelo “encontro com o nada” (cf. BARRETT, 1962). Nesse sentido, só o indivíduo moderno é quem está sujeito à inevitabilidade da descrença, e, portanto, o escopo do absurdo é menos amplo.

O absurdo não surge somente porque podemos questionar tudo o que levamos a sério, incluindo nossas vidas, mas sim porque a conclusão desse questionamento, isto é, que tudo que levamos a sério é arbitrário, não é suficiente para nos desengajar das nossas vidas e dos nossos propósitos. “Continuamos a tomar a vida, em grande parte, como garantida, ao mesmo tempo que vemos que todas as nossas decisões e certezas só são possíveis porque há muita coisa com a qual não nos preocupamos em descartar” (NAGEL, 1971, p. 723). Como complementa Nagel, nisso reside o absurdo: “não no fato de que uma tal visão externa pode ser formada de nós, mas no fato de que nós próprios podemos formá-la, sem cessarmos de ser as pessoas cujas preocupações finais são tão friamente consideradas” (NAGEL 1971, p. 720). Traduzindo para o problema entre o ponto de vista objetivo e o subjetivo, como tratarei a seguir, o absurdo surge porque a adoção do ponto de vista objetivo, que coloca em dúvida a força das nossas convicções, de modo nenhum elimina o ponto de vista subjetivo, que continua a alimentar nossa atitude de seriedade em relação à vida.

Para escapar da absurdidade, seria necessário mudar um dos componentes da situação, seja pelo abandono das expectativas irrealizáveis, seja pelo contorno da realidade; somente a primeira mudança é, em alguma medida, alcançável, de acordo com Nagel. Sendo o passo transcendental um modo intrínseco da capacidade humana de conceber o universo e a sua própria condição, uma vez que é dado, as dúvidas que dele surgem não podem ser mais conscientemente ignoradas. Por isso, restaria apenas a possibilidade de abandonarmos a seriedade de nossas pretensões. Nagel (1971, p. 725-6) admite que algumas formas de espiritualidades e de religiões prometem isso, na medida em que incentivam o despojo das particularidades terrenas ao encontro de um plano superior e liberto das comiserações humanas. Entretanto, ele permanece cético a respeito dessa alternativa. A força de vontade e os sacrifícios geralmente envolvidos na prática desse tipo de ascetismo requerem um elevado comprometimento para com esse objetivo, o que, paradoxalmente, mina todo o propósito do desapego individual (NAGEL, 1971, p. 726).

A noção apresentada por Nagel leva-o a discordar de Camus, para quem “o absurdo surge porque o mundo falha em suprir nossa demanda por um sentido” (NAGEL, 1971, p. 721). A interpretação nageliana encontra fundamento no seguinte trecho de *O Mito de Sísifo*:

Nesse ponto de seu esforço, o homem se vê diante do irracional. Sente dentro de si o desejo de felicidade e de razão. *O absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio despropositado do mundo.* E isso que não se deve esquecer. É a isso que é preciso se agarrar, pois toda a consequência de uma vida pode nascer daí. (CAMUS, 1989, p. 46, grifo nosso).

Ao contrário da ideia de que o mundo também faz uma contribuição para a situação com sua estranheza em relação a nós, uma ideia que é resumida na afirmação de que “o absurdo depende tanto do homem quanto do mundo” (CAMUS, 1989, p. 40), é somente o confronto entre nossos pontos de vista que o produz (NAGEL, 1971, p. 722). Isto posto, um outro mundo, mais acolhedor, não dissiparia nossas dúvidas, nem impediria o surgimento do absurdo.

A diferença entre os dois pensadores não se resume a esse ponto. Com efeito, Nagel concorda com Camus que o suicídio é uma solução drástica para o absurdo, mas considera que a proposta de adotar uma atitude de “escárnio”, a exemplo do trágico Sísifo, é “romântica” e “auto-piedosa” (NAGEL, 1971, p. 726). Para ele, Camus faz do absurdo um problema mais grave e dramático do que precisa ser, uma vez que, a seu ver, a condição do absurdo é uma das coisas mais humanas em nós: é a consequência natural da nossa capacidade de transcender o ponto de vista particular e observar a própria existência de uma perspectiva desprendida.⁵ Por isso, a proposta nageliana é mais serena: “nós podemos abordar nossas vidas absurdas com ironia, em vez de heroísmo ou desespero” (NAGEL, 1971, p. 727).

3. O conflito entre o ponto de vista objetivo e o subjetivo

A alusão à capacidade humana de transcender o próprio ponto de vista particular, além de ser um aspecto fundamental da noção de absurdo, serve como o ponto de partida para a filosofia de Nagel, em *The View from Nowhere*. Tal capacidade está intimamente conectada com o impulso racional de conceber o mundo como um todo. Concomitantemente, formar uma visão completa, compreensiva, unificada e verdadeira da realidade é um dos principais propósitos da filosofia. Apesar dessa pretensão, a passagem do ponto de vista de uma pessoa particular para um ponto de vista mais objetivo sobre o mundo não inclui tudo o que há, começando por ela mesmo. A pessoa e a sua perspectiva do mundo *estão lá*, fazem parte desse mundo e são aspectos importantes da realidade, que não necessariamente são melhor compreendidos quanto mais objetivamente forem representados (NAGEL, 1986, p. 6-7).

Como se vê, o problema central da filosofia nageliana não é como avançar ou alcançar um grau maior de objetividade – um problema que ocupou grande parte do processo de formação das ciências e da filosofia moderna, – mas sim como conciliar “a perspectiva de uma pessoa particular dentro do mundo com uma visão objetiva deste mesmo mundo, a pessoa e sua visão incluídas” (NAGEL, 1986, p. 3).

⁵ As críticas de Nagel a Camus não passaram sem resposta. Gordon (1984), por exemplo, defendeu Camus com base na crítica de que a noção nageliana, na melhor das hipóteses, ilumina um aspecto da condição do absurdo, mas não explica satisfatoriamente a sua causa. A partir daí, ele reafirma a tese camusiana do silêncio despropositado do mundo e a atitude heroica de Sísifo. A meu ver, a pergunta que merecia uma resposta, mas cuja investigação excederia o propósito desse artigo, é se há de fato uma diferença tão grande entre a noção de ambos, como sugere Nagel.

Como consequência da formulação desse problema, Nagel coloca-se de imediato contra análises filosóficas que aceitam que a perspectiva objetiva predomine sobre a perspectiva subjetiva, reduzindo esta a algum modelo daquela ou a ignorando, logo se mostre um fenômeno irreduzível. Certamente, ele também dedica críticas à tendência oposta – o receio de explorar a compreensão objetiva da realidade, limitando-se ao ponto de vista subjetivo, – mas suas principais contribuições se concentram contra a expansão desenfreada da objetividade.

Abrigando o fisicalismo, a filosofia da mente é o campo disciplinar em que a sua crítica encontrou o representante exemplar da falsa objetificação. Em seu famoso *What is it Like to be a Bat?*, Nagel (1974, p. 436) criticou o fisicalismo por não apreender o “caráter subjetivo da experiência” e lançou dúvidas sobre a possibilidade de o problema mente-corpo ser eventualmente solucionado, devido ao caráter irreduzível da consciência humana a qualquer outro ponto de vista que não o humano (1974, p. 442). Nesse sentido, a hipótese de que os estados mentais são processos físicos que ocorrem no corpo não consegue explicá-los melhor do que outras hipóteses por apelar ao conhecimento dos eventos físicos do mundo.

Essa crítica ilustra como a construção de uma visão do mundo, unificada pelo ponto de vista da “concepção física da objetividade”, incorre em reducionismo ao transferir o critério de realidade adotado na física para a investigação da mente, sem fazer, em contrapartida, nenhum avanço na compreensão desse objeto privilegiado ao ponto de vista subjetivo (NAGEL, 1986, p. 14).⁶ Deste modo, encontra-se no artigo mencionado o *leitmotiv* da obra nageliana, a saber: como a busca por uma visão unificada do mundo frequentemente produz erros, em função do limite que o ponto de vista objetivo defronta no ponto de vista subjetivo, sobretudo, quando um modelo específico de objetividade é estendido a outras esferas da realidade para as quais não foi designado. Com o propósito de evitar reducionismos, Nagel se esforça para resolver a dicotomia, justapondo as perspectivas externa e interna, quando é possível, mas reconhecendo os limites, quando não é.

Antes de ilustrar a abordagem nageliana com o caso da teoria do conhecimento, vale esclarecer em que sentido ele fala de objetividade e de subjetividade. A começar pela segunda, Nagel descreve-a simplesmente como o ponto de vista particular de uma pessoa, cuja representação do mundo, sendo anterior ao impulso transcendental, torna-a dependente da sua composição, das suas predisposições e da

⁶ A solução que devisa para a concepção da mente, em alternativa às teorias reducionistas, é uma que envolveria o desenvolvimento de um “entendimento tão objetivo quanto é compatível com a subjetividade essencial do mental”, ou seja, uma “concepção mental da objetividade”. Essa alternativa, todavia, permanece como um mero projeto (NAGEL, 1986, p. 17).

sua posição no mundo. O emprego de objetividade é mais complexo. Para Nagel (1986, p. 4), a objetividade é um “método”, que consiste na prática reflexiva de se desprender das visões iniciais, colocar-se no mundo e formar um entendimento mais largo do que os anteriores. Tal como em outras filosofias realistas, a noção de objetividade aqui está associada com o propósito do realismo de se despir das contingências particulares para se ter uma concepção do mundo, como é em si mesmo, livre da perspectiva e de como aparece para nós (THOMAS, 2009, p. 3). Como esse ideal não é alcançável pelo motivo exposto abaixo, apenas por derivação a perspectiva formada pelo método do desprendimento pode ser chamada de objetiva. Assim sendo, “quanto maior for a gama de tipos subjetivos a que uma forma de entendimento é acessível”, ou seja, quanto menos depende das características subjetivas de cada indivíduo, “mais objetiva ela é” (NAGEL, 1986, p. 5).

Apesar de dar a impressão, em alguns momentos, de que fala em dois pontos de vista puros, devido ao contraste que lança sobre ambos, Nagel (1986, p. 4-5) entende que a relação subjetividade-objetividade se manifesta em “graus”. Com isso quer dizer que:

um ponto de vista que é objetivo em comparação com a visão pessoal de um indivíduo pode ser subjetivo em comparação com um ponto de vista teórico ainda mais distante. O ponto de vista da moralidade é mais objetivo do que o de uma vida privada, mas menos objetivo do que o ponto de vista da física (NAGEL, 1986, p. 5).

Por conseguinte, o ponto de *vista sub species aeternitatis* ou a visão a partir de lugar nenhum [*the view from nowhere*] são maneiras figurativas de aludir à representação completamente objetiva da realidade, um panorama que podemos extrapolar da nossa noção de objetividade e disso imaginar vagamente como seria, mas que, para todos efeitos, permanece inacessível aos seres humanos.⁷ Afinal, quando se refere ao ponto de vista objetivo, ele não se esquece que, “desde que somos quem somos, não podemos sair de nós mesmos completamente” (NAGEL, 1986, p. 6). A perspectiva humana encontrará, em algum grau, o limite de quanto pode se desprender da constituição do sujeito no mundo. A partir disso, Nagel chega à conclusão de que a hipótese do realismo é subjacente às pretensões de objetividade, mas as suporta até o ponto em que coincide com a parte da realidade que pode ser objetivamente concebida. Daí em diante, o realismo deve reconhecer que a “realidade não é apenas realidade objetiva” (NAGEL, 1986, p. 26).

A complexidade a que me referi foi observada por Alan Thomas (2009), de acordo com o qual há uma tensão entre duas formas distintas que a objetificação assume na obra de Nagel. Segundo a interpretação dele, Nagel pensa em dois tipos de paradigmas, um recebe o nome de “modelo cartesiano de

⁷ Thomas (2009, p. 33) sugere que a segunda expressão deve ser entendida, para não se contradizer, não como um ponto de vista que é de ponto de vista nenhum, mas um ponto de vista de lugar nenhum *em particular*.

objetificação”, o outro, “modelo hegeliano de objetificação” (THOMAS, 2009, p. 12-3). Quanto ao primeiro, há um ganho de objetividade, quando uma nova visão suplementa a anterior, e esta passa a ser tratada como uma mera aparência. Nesse caso, a objetificação segue um progresso linear, à medida que os pontos de vista subjetivos são refutados e substituídos por novos, mais objetivos. No paradigma hegeliano, ao contrário, “o ganho de objetividade envolve tomar uma representação relativamente subjetiva e reconhecer que ela pode ser colocada num contexto explanatório, não refutante, mais amplo” (THOMAS, 2009, p. 12-3). Como ele acrescenta, “nesse modelo, o ponto de vista objetivo se torna permissivo: tolera a contínua existência de uma série de representações subjetivas, contextualizando-as” (THOMAS, 2009, p. 13).

Embora não seja fiel a um ou outro, o modelo hegeliano é o que parece representar melhor o ideal de objetividade para o qual nosso filósofo se volta a fim de evitar reducionismos, no sentido de que, em vez de dissolver os aspectos subjetivos, procura contextualizá-los dentro do quadro mais amplo. Em suas próprias palavras, ele defende que o ideal de objetividade que promete realizar satisfatoriamente a reintegração deve “permitir-nos transcender nosso ponto de vista particular e desenvolver uma consciência expandida que tome o mundo de maneira mais completa”, desta vez, incluindo “um entendimento desprendido de nós mesmos, do mundo e da relação entre ambos” (NAGEL, 1986, p. 5). Para tanto, é necessário que cada passo da objetividade transforme a relação de nós mesmos com o mundo no objeto de uma nova forma de entendimento (NAGEL, 1986, p. 75). Desse modo, a compreensão objetiva deve também acomodar, em sua incompletude, um espaço para os aspectos subjetivos da realidade. Naturalmente, Nagel tem apenas uma ideia vaga desse objetivo, e isso significa que não sabe se teremos a capacidade de alcançá-lo.

Agora que apresentei a forma geral do problema, podemos ver, com um pouco mais de detalhes, como diferentes perplexidades surgem das tentativas de solucioná-lo, entre outros campos da filosofia, na teoria do conhecimento. Com a escolha desse campo em particular, pretendo enfatizar uma analogia que o próprio filósofo estabelece entre o problema do absurdo e o problema de como obter conhecimento objetivo (NAGEL, 1971, p. 722-4).

Como parte da busca por um entendimento objetivo da realidade, a tarefa visando o conhecimento assume que devemos nos basear cada vez menos nos aspectos individuais do nosso ponto de vista e, por meio do método do desprendimento, formar uma visão do mundo livre das aparências falsas da realidade, mais ou menos de acordo com o modelo cartesiano de objetificação e do processo geral do progresso científico, no qual cada novo paradigma, com a sua respectiva contribuição para a desmistificação das antigas aparências, representa um ganho de objetividade. Entretanto, além do problema geral de como

conciliar as visões objetivas e subjetivas, a teoria do conhecimento assume um tom peculiar, devido ao desafio adicional colocado pelo ceticismo, em reação ao processo de objetificação, de saber porque o produto da reflexão desprendida seria um guia mais confiável da realidade do que as aparências subjetivas (NAGEL, 1986, p. 67).

Segundo Nagel (1986, p. 69), o ceticismo surge naturalmente da transcendência do nosso próprio ponto de vista envolvida nas tentativas de formar crenças sobre o mundo. Colocado neste ângulo, o ceticismo, semelhante à busca pela objetividade, admite o pressuposto fundamental do realismo de que “há um mundo real no qual estamos contidos e que as aparências resultam da nossa interação com as partes do mesmo”, mas ambos tiram conclusões distintas dele (NAGEL, 1986, p. 67-8). A objetificação segue o projeto de examinar criticamente as aparências, desenvolvendo para tanto uma concepção do mundo, conosco dentro, a fim de explicar como a nossa composição subjetiva pode ter contribuído para a formação delas e, assim, ter uma ideia de quais são os passos necessários para superá-las em direção ao conhecimento real do mundo.

Um exemplo recorrente na obra nageliana desse processo é o desenvolvimento da distinção entre qualidades primárias e secundárias, tal como surgiu no campo da física e da química (NAGEL, 1986, p. 14, 75-6). Em sua interpretação, o reconhecimento de que as percepções sensoriais são causadas pela ação dos objetos físicos sobre nossos corpos, à medida que as mesmas propriedades têm efeitos distintos em outros tipos de agentes, levou à suposição de que a verdadeira natureza dos objetos deve ser distinguível da mera aparência e, daí, à formulação da distinção entre dois tipos de qualidades, uma que varia de acordo com as perspectivas e outra que não (NAGEL, 1986, p. 14). Assim, as qualidades secundárias, como a cor, o cheiro, o sabor e o som, passaram a ser explicadas pelo modo como as faculdades sensoriais interagem com as propriedades dos objetos, enquanto as qualidades primárias, como o formato, a extensão, o volume e o movimento, passaram a ser utilizadas em representações intersubjetivas do mundo. Uma grande quantidade de conhecimento foi descoberta com esse passo, mas, de acordo com o filósofo, o verdadeiro salto da objetividade ocorreu somente quando a própria distinção se tornou objeto de explicação das teorias, esclarecendo como as qualidades secundárias interagem com as faculdades sensoriais, enquanto as primárias seguem independentes da nossa percepção, e assim por diante, tal como no modelo hegeliano de objetificação (NAGEL, 1986, p. 75-6).

Em contraste, o ceticismo ressalta, a partir do mesmo pressuposto realista, primeiro, que qualquer avanço da objetificação ainda dependerá da interação do sujeito com o mundo e, segundo, que aspectos importantes da nossa constituição subjetiva, incluindo aqueles que contribuem para o resultado final da concepção do mundo, sempre ficarão para trás por mais completo que seja o quadro objetivo formado

(NAGEL, 1986, p. 68). Juntas, as duas ressalvas formam o argumento cético de que, da mesma forma que as aparências iniciais eram objetos da dúvida por se basearem em aspectos da constituição humana que ainda não entendíamos, não existem garantias de que as crenças formadas pelo método do desprendimento também não estejam baseadas em aspectos que não entendemos e, talvez, nunca entenderemos. Aqui entram aqueles cenários hipotéticos que sugerem que todo o nosso conhecimento do mundo não passa do produto de uma simulação conduzida, seja por um gênio do mal enganando nossos sentidos, seja por um cientista estimulando nosso cérebro *in vitro*. Em suma, as teorias céticas defendem a possibilidade de que o mundo real seja diferente de como aparece para nós em formas que sequer podemos imaginar, e, porque estamos presos à nossa constituição subjetiva, sem ter acesso ao mundo externo, não dispendo, portanto, de meios para verificar a sua verdadeira aparência, não seria razoável descartar a hipótese de que as nossas crenças são meras ilusões da realidade (NAGEL, 1986, p. 71).

Em vista disso, o mesmo pressuposto que fazia a busca pela objetividade ser necessária para o conhecimento, faz o conhecimento objetivo ser inalcançável. Além do mais, ambos permanecem entrelaçados, à medida que “a busca por conhecimento objetivo, por causa do seu comprometimento com a imagem realista, está inevitavelmente sujeita ao ceticismo”, e o ceticismo “só é um problema por causa da alegação realista da objetividade” (NAGEL, 1986, p. 71). Portanto, Nagel dá razão ao ceticismo:

Parece se seguir que a visão mais objetiva que podemos alcançar terá de repousar sobre uma base subjetiva não examinada, e que, desde que nunca podemos abandonar o nosso próprio ponto de vista, mas apenas alterá-lo, a ideia de que estamos nos aproximando da realidade fora dele com cada passo sucessivo não tem fundamento (NAGEL, 1986, p. 68).

Para o filósofo, as teorias céticas podem sempre insistir na dúvida enquanto a pretensão de ir além da experiência particular descobre uma lacuna entre as nossas alegações de conhecimento sobre o mundo e os fundamentos que encontramos para sustentá-las na nossa própria imagem do mundo (NAGEL, 1986, p. 73). Como Nagel (1986, p. 68), tampouco, está disposto a abandonar o seu comprometimento com o realismo em prol de teorias que reduzem o conhecimento à “experiência possível” *à la* Kant, ele acredita que, apesar dos esforços contrários, as teorias céticas são irrefutáveis quanto à possibilidade de estarmos errados acerca das nossas crenças em meios que não podemos descartar, enquanto é razoável supor a probabilidade de a realidade se estender para além do que podemos conhecer e até conceber objetivamente (NAGEL, 1986, p. 90).

A única maneira adequada de solver a preocupação cética, sem reduzir a realidade a algum critério epistemológico limitante, seria remetê-la de volta à solução do conflito entre a perspectiva objetiva e a subjetiva, esclarecendo como é possível que seres finitos, como nós, podem alterar suas concepções do mundo de maneira a alcançarem algo como uma “visão a partir de lugar nenhum”, incluindo nela o

reconhecimento de que o mundo contém seres que a possuem, a explicação de porque a representação do mundo tinha certas aparências e de como seres finitos podem chegar a tal visão por si mesmos (NAGEL, 1986, p. 70). Em resumo, uma teoria do conhecimento que alargasse a objetividade, no sentido de oferecer “uma explicação da possibilidade de conhecimento objetivo do mundo real que é, em si mesma, uma instância de conhecimento objetivo daquele mundo e da nossa relação com ele” (NAGEL, 1986, p. 78). Se uma teoria do tipo fosse desenvolvida, o ceticismo seria mais improvável, pois teríamos como justificar que a nossa interação com o mundo se dá de tal maneira que podemos confiar nas nossas alegações de conhecimento sobre ele.

Embora esse objetivo esteja longe de ser alcançado, o pressuposto fundamental do realismo previne que o ceticismo paralise a busca por conhecimento. À moda humeana, Nagel (1986, p. 88) observa que, a despeito do ceticismo, continuamos a formar crenças sobre o mundo. O impulso de sair do nosso ponto de vista particular sugere que, assim como permanecem abertas as possibilidades imaginadas pelas teorias céticas, segue aberta a possibilidade do desenvolvimento de novas concepções do mundo que abarquem aspectos da realidade que ainda não conhecemos, inclusive, a respeito de nós mesmos. Além disso, exemplos do passado como o da distinção entre qualidades primárias e secundárias, bem como outros em que, um dia, a humanidade acreditou possuir uma noção máxima da realidade e, no outro, viu-a ser desfeita em aparências, pesam a favor da possibilidade de que o estado de certas questões seja incerto apenas porque ainda não desenvolvemos uma forma de entendimento adequada para abordá-las (NAGEL, 1986, p. 77). Portanto, se Nagel não consegue conciliar os dois pontos de vista no campo da teoria do conhecimento, mantendo uma articulação intermitente entre ambos, ele permanece esperançoso de que esse resultado não é definitivo e de que, talvez, avanços futuros, a começar pelo entendimento da consciência humana, desembaracem o problema a respeito da possibilidade do conhecimento e afastem de vez o ceticismo.

4. O absurdo como um conflito entre o ponto de vista objetivo e o subjetivo

Nesta seção, pretendo enfatizar como o fato do absurdo ser uma consequência natural do impulso humano de procurar transcender o seu ponto de vista particular, como visto na seção retrasada, torna-o parte do conjunto de problemas a respeito do conflito entre a perspectiva objetiva e a subjetiva, em torno do qual gira o pensamento de Nagel. Com isso, quero mostrar como a questão do absurdo é, ao seu modo, a forma que o conflito entre os dois pontos de vista assume no que diz respeito ao sentido da vida. Embora o próprio Nagel sugira essa interpretação em *The View from Nowhere*, não é algo transparente em *The Absurd*.

Em decorrência de se colocar no mundo e assumir o ponto de vista desprendido, observamos como meros espectadores, entre outras coisas, a nossa existência finita e descobrimos a falta de importância cósmica das nossas vidas. Entretanto, mais evidente do que em outras circunstâncias, a perspectiva interna simplesmente não desaparece com o avanço da outra, sobretudo em relação à experiência da vida cotidiana. Se assim fosse, poderíamos observar nossas vidas indefinidamente do ponto de vista objetivo de maneira indiferente, e o sentimento de absurdo nunca nos invadiria. Vale lembrar que do ponto de vista da eternidade, a vida não teria um significado pujante e vívido, mas tampouco seria absurda: seria uma vida simplesmente dissociada. Como o ponto de vista subjetivo é uma perspectiva a qual nos apegamos e a qual permanecemos atados, somos forçados a ver o mundo e a nós mesmos com uma “visão dupla”, ora da perspectiva impessoal, ora da perspectiva de nossa forma particular de vida (NAGEL, 1986, p. 214). Com efeito, o problema é que essas duas visões “têm de coexistir numa única pessoa que está, de fato, levando adiante a vida para a qual está simultaneamente comprometida e desprendida” (NAGEL, 1986, p. 216).

A contribuição dessa visão dupla, para a condição do absurdo, torna-se aparente quando se nota que cada ponto de vista está conectado com uma das partes da discrepância cujo conflito origina o absurdo. Desta forma, a justaposição das duas perspectivas faz com que todas as coisas com o qual o lado subjetivo está familiarizado, no seu próprio sistema interno de valores e motivações pessoais, do ponto de vista mais amplo, sejam vistas como insólitas, e vice-versa: essas coisas cujo valor nos é irreconhecível do ponto de vista objetivo, com efeito, são as coisas com as quais estamos comprometidos. O estranhamento que surge é ilustrado da seguinte maneira por Nagel (1986, p. 209): “de longe o bastante, o meu nascimento parece acidental, a minha vida, inútil, e minha morte, insignificante, mas de dentro o meu não nascimento parece quase inimaginável, a minha vida, monstruosamente importante, e a minha morte, catastrófica”.

A absurdidade tem um efeito sobre nós, pois o ponto de vista que encara a descoberta acerca da natureza humana efêmera é o ponto de vista subjetivo, justamente aquele que é suscetível de sentir a estranheza resultante do desprendimento. Isso porque, a imaginação de um mundo sem nós, seja porque nunca viemos a nascer, seja porque ele continuará a existir após a nossa morte, contrasta com a centralidade que o fluxo da nossa consciência ocupa em nossa visão pré-reflexiva do mundo (NAGEL, 1986, p. 212). Ao revelar que não somos essenciais ao mundo, a perspectiva objetiva desilude a expectativa criada pela perspectiva subjetiva de que éramos os sujeitos centrais do mundo, e essa desilusão provoca um sentimento de angústia em nós. A partir daí, temos que conviver com a consciência de que – como coloca Nagel (1986, p. 220): “minha vida é uma de inúmeras, numa civilização que

também não é única, e a minha devoção natural a ela é bastante desproporcional à importância que posso razoavelmente conferir-lhe do exterior”.

Em vista dessa relação, Nagel (1974, p. 722-23) percebe que o absurdo, assim como o ceticismo, tem origem no tipo de dúvida que é causada pela suspensão do sistema de justificação, no qual as nossas convicções se baseavam, decorrente do passo transcendental. Como foi visto, a objetificação criava as condições para o ceticismo, ao mostrar que certas crenças tidas como verdadeiras, depois, revelaram-se falsas. Dessa experiência, o ceticismo extrapolava, para todas as alegações de conhecimento, a dúvida de que seria sempre possível haver mais um erro e, para evitar que outros fossem admitidos, mantinha critérios de justificação incapazes de serem satisfeitos pelas nossas crenças do mundo. O absurdo também surge com o desprendimento e a subsequente incapacidade de conciliar a concepção objetiva de nós mesmos com os nossos engajamentos pessoais. Nesse sentido, a crítica cética, segundo a qual as nossas crenças repousam sobre fundamentos não examinados e, por isso, não podem ser justificadas, senão pela própria experiência subjetiva que temos do mundo, é análoga ao que o absurdismo nos força a reconhecer, isto é, que não podemos justificar nossas escolhas, senão apelando circularmente ao nosso próprio conjunto de convicções pessoais. Portanto, não é apenas quanto à causa que se assemelham, na forma também e, inclusive, no efeito.

Conforme Nagel (1986, p. 218) observa, “o problema do significado da vida é, de fato, uma forma de ceticismo no nível da motivação”. Abalada pela dúvida, a perspectiva subjetiva já não pode mais manter a atitude de antes em relação aos seus projetos. O absurdo confere à experiência da vida um sabor de resignação e ironia toda vez que tomamos consciência da justaposição dos dois pontos de vista. Contudo, ele não nos desengaja completamente da vida, tal qual o ceticismo não paralisa a formação de crenças sobre o mundo. Por conta do absurdo, sabemos que a seriedade que foi trazida ao questionamento não pode ser respondida, mas que mesmo assim continuaremos a vivenciá-la em nossos compromissos pessoais.

Isso posto, um misto de ironia e humildade é a única coisa que nos resta, de acordo com Nagel (1986, p. 222). Para ele, as duas não são propriamente uma solução, pois, tampouco, afastam o absurdo, mas ajudam a acomodá-lo em meio ao reconhecimento da modéstia de nossos propósitos, reduzindo o seu efeito e dando-nos a oportunidade de continuar a ocupar o lugar que nos pertence no mundo, uma vez que nossa existência veio a ser admitida, de fato. Essa atitude é comparável à de um cientista falibilista, cuja pretensão de conhecimento se equilibra com a modéstia das suas alegações de saber. Por fim, Nagel (1974, p. 727) recomenda que podemos ser os humildes espectadores das nossas próprias vidas, igual à

atividade de assistir as formigas carregando folhas: com um sentimento cômico, sem fazer do absurdo um motivo de agonia para nós.

5. Considerações Finais

Se o existencialismo pode ser visto como um movimento filosófico, não em razão da coesão dos seus membros, mas em razão da reconsideração que lançam sobre a existência do indivíduo diante do declínio da fé religiosa – como sugeriu William Barrett (1962, p. 17), – então, as diferenças de Nagel em relação aos demais filósofos continentais não podem ser maiores, para impedir-nos de colocá-lo no *hall* de existencialistas, do que as diferenças existentes entre um Kierkegaard e um Nietzsche, por exemplo. De certo, há um tom de peculiaridade em suas reflexões, devido à sobriedade tipicamente analítica com que aborda a questão do absurdo, em vez da grandiloquência continental, mas essa característica não o impediu de refletir de maneira profunda sobre o significado da vida, da morte, do nosso lugar neste mundo que não nos pertence e, no mais, de contribuir para encontrar na filosofia secular uma “nutrição para alma”, que um dia foi provida pela religião (NAGEL, 2010, p. 3). Por isso, as suas críticas dedicadas aos existencialistas não assumem que a preocupação com o absurdo é sem sentido ou uma mera confusão linguística, como poderia ser esperado de outros filósofos analíticos. Ao contrário, ele reafirma a importância dessas questões para a filosofia e, como tentei mostrar, ainda as incorpora no seu pensamento central, dedicando o quadro referencial e as ferramentas conceituais desenvolvidas no tratamento da questão da relação entre a objetividade e a subjetividade para o fito de compreender a condição do absurdo e minimizar os seus efeitos em nossas vidas.

Referências

- BARRETT, William. **Irrational man**: A study in existential philosophy. New York: Doubleday & Company, 1962.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**: Ensaio sobre o absurdo. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- CROWELL, Steven. Existentialism and its legacy. In: CROWELL, Steven (Org.). **The Cambridge Companion to existentialism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 3-24.
- GORDON, Jeffrey. Nagel or Camus on the absurd?. **Philosophy and Phenomenological Research**, [s.l.], v. 45, n. 1, sep. 1984, p. 15-28.
- NAGEL, Thomas. The absurd. **The Journal of Philosophy**, [s.l.], v. 68, n. 20, oct. 1971, p. 716-727.

- _____. What is it like to be a bat?. **The Philosophical Review**, [s.l.], v. 83, n. 4, oct. 1974, p. 435-450.
- _____. **Mortal questions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. **The view from nowhere**. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- _____. **Secular philosophy and the religious temperament: Essays, 2002-2008**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, 45 v., p. 7-38.
- THOMAS, Alan. **Thomas Nagel**. Stocksfield: Acumen Publishing, 2009.

Recebido em: 12/06/2022

Aceito em: 19/08/2022