



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i1.50456>

Revista Trágica

Volume 17 - Número 1 ISSN 1982-5870

Análise da concepção de Nagel acerca do absurdo da vida humana

Anamar Moncavo  

Professora do Colégio Pedro II e Doutora pela UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: anamarmoncavo@gmail.com

Resumo: O artigo apresenta os argumentos avançados por Nagel em *The absurd* (1971) para justificar a asserção de que a vida humana é absurda ou destituída de sentido, partindo inicialmente da ideia de que o absurdo envolve sempre uma discrepância entre determinadas expectativas e a realidade. Ao longo do texto, identificaremos alguns conflitos no desdobramento da concepção de Nagel, como a tentativa posterior de mitigar o peso conferido à discrepância entre expectativa e realidade na eclosão do absurdo, mas que não consegue se manter coerente com as próprias bases do seu pensamento. Além disso, conforme defenderemos, outros problemas internos à construção do argumento do filósofo tornam frágil a ideia do absurdo como um elemento incontornável da vida humana. Por fim, levantaremos as críticas avançadas na literatura por Gordon e Luper-Foy, que reforçam, aprofundam e ampliam as fragilidades internas à teoria de Nagel.

Palavras-chave: Thomas Nagel; absurdo; sentido da vida; expectativa; realidade; justificação.

Abstract: The article presents the arguments advanced by Nagel in *The absurd* (1971) to justify the assertion that human life is absurd or meaningless, starting from the idea that the absurd always involves a discrepancy between certain expectations and reality. Throughout the text, we will identify some conflicts in the unfolding of Nagel's conception, such as the subsequent attempt to mitigate the weight given to the discrepancy between expectation and reality in the outbreak of the absurd, but which fails to remain consistent with the very bases of his thinking. Furthermore, as we will argue, other internal problems in the construction of the philosopher's argument make the idea of absurdity as an essential element of human life fragile. Finally, we will raise the advanced criticisms in the literature by Gordon and Luper-Foy, which reinforce, deepen, and amplify the internal fragilities of Nagel's theory.

Keywords: Thomas Nagel; absurd; meaning of life; expectation; reality; justification.

As razões inadequadas para o absurdo

No artigo *The absurd* (1971),¹ Thomas Nagel rebate três razões inadequadas e, no entanto, ordinariamente utilizadas para justificar o porquê de a vida humana ser absurda ou destituída de sentido. Em seguida, apresenta a razão que julga capaz de justificar apropriadamente o absurdo.

Para algumas pessoas, a vida seria absurda porque o que fazemos agora não terá importância daqui a um milhão de anos. Mas, argumenta Nagel, se isso é verdade, então nada do que acontecer daqui a um milhão de anos tem importância agora, pela mesma ordem de ideias. E se o que fazemos agora *tiver* importância daqui a um milhão de anos, isso não poderia, entretanto, por si só garantir o sentido de nossos interesses, atividades e projetos atuais. O que deve estar em jogo não é se o presente terá importância no futuro, mas sim se *tem* importância, “sem mais qualificações”.² Negar a importância do que fazemos daqui a um milhão de anos é, simplesmente, negar sua importância.

Outras pessoas consideram a vida absurda porque seríamos muito pequenos e efêmeros frente à vastidão do universo. Porém, para Nagel, se nossa vida finita é absurda, então uma que durasse para sempre seria infinitamente absurda. Se ela é destituída de sentido com o tamanho que temos, não agregaria nada em termos de sentido “se ocupássemos todo o universo”³ – não faria diferença se fôssemos maiores do que somos, ou se o universo fosse menor do que é.

O terceiro grande argumento sustenta que a vida é absurda porque a morte faz todas as cadeias de justificação de nossas atividades se interromperem no vazio. Isto é, há uma cadeia de justificação, todo um sistema de crenças, por trás do que fazemos. Por exemplo: “estudo para entrar na faculdade, conseguir um emprego, ganhar dinheiro” etc. Fazemos coisas como meio para outras mas, como acabaremos por morrer, todas essas cadeias caem no vazio. Porém, Nagel argumenta que não há problema nas cadeias de justificação não chegarem ao fim, e isso frequentemente ocorre no interior da vida: não é necessário justificação complementar para ser coerente e razoável tomar medidas para aplacar uma dor de dentes ou para tentar evitar ser atropelado por um carro; e essas ações não se tornam injustificadas só porque morreremos um dia. Além disso, se tudo se justifica a partir de algo fora de si, isso leva a uma *regressão ao infinito*, sem que nenhuma cadeia de justificação possa se completar. Por último, se uma cadeia finita não se justifica em seus próprios termos, “o que ganharíamos com uma cadeia infinita, em que cada elo tem de ter justificação em algo exterior a si”?⁴ Ver como incompletas as razões disponíveis no interior da vida é uma forma de sugerir que as razões são incompletas porque chegam ao fim, tornando-se “impossível fornecer quaisquer razões”.⁵

¹ Para facilitar a fluidez da leitura, nas citações em geral utilizamos a versão traduzida do texto realizada por Desidério Murcho, sempre comparadas previamente com a versão original.

² NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 140.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, p. 141.

⁵ Ibidem.

No entanto, ainda que essas três grandes razões tenham se mostrado inadequadas, Nagel julga que elas tentam exprimir uma ideia de difícil formulação mas que, no fundo, está *correta*. Desenvolveremos criticamente — isto é, discutindo ativamente com as perspectivas expostas — os argumentos avançados por Nagel na exposição dessa ideia, lançando-lhes algumas objeções, e por fim exporemos as críticas na literatura elaborada por Gordon e Luper-Foy.

O absurdo filosófico de Nagel

Nagel inicia sua aproximação ao conceito filosófico do absurdo tentando entender o que faz uma situação qualquer ser absurda no *interior* da vida individual, e verifica que ele emerge sempre quando há uma discrepância entre a pretensão/aspiração/expectativa e a realidade. Ordinariamente: um rapaz declara seu amor para uma moça que acabou de aceitar casar com outro; alguém se esforça para ser selecionado para uma empresa na esperança de melhorar de vida, mas, nela trabalhando, gradativamente percebe não ter tempo para desfrutá-la. Diante do absurdo, podemos tentar mudar a situação em que estamos ou nossas próprias aspirações, para que estas se harmonizem com a realidade. Em geral, nos diz Nagel, é sempre possível imaginar alguma mudança que afastaria o absurdo, *harmonizando aspirações e realidade*.

No entanto, apesar disso ser verdade no que diz respeito às situações cotidianas, nas quais sentimos que a vida é absurda por motivos particulares, na *acepção filosófica* do termo, o absurdo deve ser resultado de algo universal, isto é, resultado de uma discrepância ou colisão *inevitáveis* entre as *pretensões ou aspirações de qualquer pessoa e a própria realidade em sua totalidade*: “Se há uma acepção filosófica de absurdo, contudo, tem de emergir da percepção de algo universal — um qualquer aspecto no qual a pretensão e a realidade inevitavelmente colidam, seja qual for a pessoa”.⁶

Na visão de Nagel, todos nós temos certas pretensões ou aspirações *inseparáveis* do desenrolar de nossas vidas e que *colidem* com a realidade, tornando, portanto, o absurdo da vida humana inevitável e incontornável: “Argumentarei que esta condição é fornecida pela colisão entre a seriedade com que encaramos a nossa vida e a possibilidade perpétua de encarar como arbitrário, ou sujeito à dúvida, tudo o que encaramos com seriedade”.⁷ Isto é: aspiramos a ver a nós mesmos e a nossa vida como algo sério e importante e, ao viver, de fato *sentimos* nossa vida de tal forma. Por outro lado, existe sempre a possibilidade de colocar essa seriedade em dúvida. O argumento de Nagel para sustentar a inevitabilidade do absurdo precisa, necessariamente, demonstrar que tanto a seriedade quanto a dúvida são também inevitáveis.

Não podemos viver vidas humanas sem energia e atenção, nem sem fazer escolhas que mostrem que levamos algumas coisas mais a sério do que outras. Contudo, temos sempre à nossa disposição um ponto de vista exterior à forma particular das nossas vidas, a partir do qual a seriedade parece gratuita. Estes dois pontos de vista inevitáveis

⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁷ *Ibidem*.

colidem em nós, e é isso que faz a vida absurda. É absurda porque ignoramos as dúvidas que sabemos não poderem ser apaziguadas, continuando a viver praticamente com a mesma seriedade, apesar dessas dúvidas.⁸

Independentemente do modo como conduzimos nossa vida particularmente, *levamo-nos a sério*, ou seja, devotamos energia e atenção ao que fazemos, atribuindo mais valor a certas coisas do que a outras a partir de nosso sistema de crenças e justificações e agindo com base nessas diferenciações. Qualquer escolha, grandiosa ou não, tem por trás esse sistema de crenças e justificações, toda uma hierarquia valorativa, que a fundamenta. Estamos profundamente envolvidos e absorvidos na tarefa de viver, na nossa própria vida.

Levamo-nos a sério quer cultivemos vidas sérias quer não e quer nos entreguemos sobretudo à fama, prazer, virtudes, luxo, triunfo, beleza, justiça, conhecimento, salvação ou à mera sobrevivência. Se levarmos as outras pessoas a sério e nos dedicarmos a elas, isso só multiplica o problema. A vida humana é plena de esforço, planos, cálculos, êxito e fracasso: *conduzimos* as nossas vidas, com diferentes graus de indolência e energia.⁹

Contudo, também somos seres reflexivos e, como tais, sempre podemos dar um passo atrás e questionar nossas crenças, justificações e hierarquias valorativas; e o fazemos em diversas situações, como, por exemplo, quando refletimos sobre o rumo que estamos dando às nossas vidas. Contudo, o passo atrás *crucial* acontece quando inspecionamos a vida como um todo, desconfiando da seriedade que lhe devotamos – talvez não somente ela seja gratuita, mas quiçá, também, nossas atribuições de valor sejam, no fundo, totalmente arbitrarias.

Damos um passo atrás e descobrimos que todo o sistema de justificação e crítica, que controla as nossas escolhas e sustenta o nosso direito à racionalidade, se apoia em respostas e hábitos que nunca pomos em questão, que não sabemos como defender sem circularidade, e aos quais continuaremos a aderir mesmo depois de serem postos em questão.¹⁰

Como seres humanos, temos uma capacidade especial: podemos dar o passo atrás decisivo, que nos faz inspecionar e olhar nossa vida à distância, da mesma forma que fazemos quando observamos uma formiga no seu esforço para subir um monte de areia.¹¹ E, quando transcendemos e nos alçamos a um ponto de vista exterior à forma particular de nossa vida – procedimento que, importante notar, é *natural* para nós¹² –, como que a olhando de fora, objetivamente, duvidamos da seriedade de tudo o que

⁸ Ibidem, p. 143.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, p. 145.

¹¹ Ibidem, p. 144.

¹² Ibidem, p. 152.

fazemos. E *sempre* é possível levantar esse *ponto de vista do exterior*, contrastando com o *ponto de vista do interior* (aquele que temos quando estamos absorvidos em nossos projetos e atividades). Nagel, então, afirma que o absurdo da nossa situação não reside na possibilidade de ver as coisas como gratuitas e arbitrárias desde o exterior, mas sim em, a despeito disso, continuarmos comprometidos com a vida.¹³ Ou seja: podemos ver as coisas desde o exterior, mas continuaremos inevitavelmente a viver a partir do ponto de vista do interior, *incapazes de mudar nossas expectativas e aspirações*.

Nagel já adianta que alguém poderia dizer que, nesse quadro, uma alternativa para escapar do absurdo seria a dedicação a coisas importantes e significativas, diante das quais seria impossível dar um passo atrás e questionar tal importância. Mas, para Nagel, é sempre possível colocar em dúvida *qualquer* projeto, *qualquer* sistema de justificação, mesmo o mais vasto e aparentemente grandioso, da mesma forma que colocamos (mais facilmente) em dúvida aquela existência confinada dentro de estreitos limites, dedicada exclusivamente a si mesma.

Mas isto não muda o fato de as justificações chegarem ao fim quando o seu fim nos satisfaz — quando não achamos que é necessário olhar mais além. Se podemos dar um passo atrás relativamente aos propósitos da vida individual e duvidar do seu objetivo, podemos também dar um passo atrás relativamente ao progresso da história humana, ou da ciência, ou do êxito de uma sociedade, ou do reino, poder e glória de Deus, e pôr em questão todas estas coisas do mesmo modo. O que nos parece conferir sentido ou justificação ou tornar significativo fá-lo em virtude do fato de não precisarmos de mais razões a partir de certo ponto.¹⁴

Algo nos parece significativo na medida em que julgamos desnecessário lançar mão de razões adicionais que o justifiquem, em suma, quando estamos satisfeitos com determinado sistema de justificações. O que não significa que não seja possível sempre colocá-lo em dúvida. Para Nagel, a dúvida fundamental, uma vez iniciada, é inevitável.

Nagel diferencia, por fim, três atitudes vitais possíveis frente ao absurdo: a atitude *heroica*, a *santa* e a *irônica*. A atitude do santo se configuraria como uma tentativa de escapar do absurdo pelo ascetismo, via empreendida por algumas religiões orientais, a qual envolveria o abandono da vida mundana e a identificação com o ponto de vista do exterior, a partir do qual a existência se afigura arbitrária e trivial. Mas, para Nagel, isso tudo envolve esforço, força de vontade e ascetismo, isto é, pressupõe que nos levemos a sério como indivíduos, o que reafirma nossa condição mundana. A atitude heroica foi proposta por Camus — com o qual Nagel dialoga em algumas passagens — em *O mito de Sísifo*: é o indivíduo que mantém a tensão entre o eu e o mundo, retendo a consciência do absurdo; nesse processo, ele estaria tanto “desafiando o destino” quanto negando-se a refugiar-se em uma esperança ilusória. Para Nagel, tal atitude, excessivamente dramática e romântica, trai a inabilidade para enxergar a “irrelevância

¹³ Ibidem, p. 145.

¹⁴ Ibidem, p. 146.

cósmica da situação”,¹⁵ pois, se nada importa, *o absurdo também não importa*. Destarte, para Nagel, o heroísmo camusiano como reação ao absurdo seria exagerado e inútil e, em vez disso, entende que a atitude *irônica* se configura como uma resposta mais adequada.

Assim, enquanto a atitude heroica envolve viver na tensão constante, com a consciência permanente dessa falta de sentido último por trás de tudo o que fazemos — como se isso mesmo tivesse alguma importância e significado mais elevados —, a atitude irônica se caracterizaria justamente por esse retorno tácito, ao envolvimento com a vida ordinária mesmo após o reconhecimento do absurdo. É como se transcendêssemos a nós mesmos através do pensamento, atingindo essa compreensão mais alargada a respeito da vida, mas ao mesmo tempo entendêssemos que nada grandioso deve se seguir disso, nenhuma grande revolução ou reação, pois se nós não somos importantes, a nossa desimportância também não deve ser vista com importância. O irônico voltará a viver normalmente, tomando com seriedade as coisas da vida (o que é inevitável) mesmo sabendo, *lá no fundo*, que não são realmente sérias. Ele passará pelas alegrias e dissabores da vida como todos os outros, mas de tempos em tempos lembrará, com um sorrisinho um tanto cínico, que nada disso tem real importância, o que talvez o ajude a passar pelos tormentos de maneira talvez um pouco mais leve — leveza da qual o herói nunca será capaz, pois ele vive o trágico da condição humana.

A alternativa derradeira, e que de qualquer modo não se inscreveria como uma possibilidade circunscrita no interior da vida, seria o suicídio. Entretanto, Nagel, conforme dito, não vê o absurdo como um problema que exige solução, mas algo que traz a marca de nossa humanidade, de uma de nossas características mais interessantes, a saber, a capacidade que temos para transcender a nós mesmos através do pensamento. O absurdo não pode ser evitado pois é impossível conscientemente recusar esse passo transcendental, dado que tal recusa, por óbvio, já o pressuporia. E não dar o passo ou esquecer que ele foi dado não são coisas alcançáveis pela vontade.

A inadequação da concepção nageliana

Na primeira parte do artigo nos dedicamos a apresentar a rejeição, por parte de Nagel, das posições canônicas que tentam fundamentar o absurdo, e, em seguida, a apresentar sua própria tese sobre o que torna a vida humana absurda. Doravante, apresentaremos os elementos problemáticos da tese de Nagel.

O primeiro aspecto problemático reside em uma ambiguidade do autor em torno do conceito de seriedade (*seriousness*), a qual leva a uma pressuposição no interior de seu pensamento que nos parece apressada e, até mesmo, inadequada. A noção de “seriedade” em Nagel é caracterizada pelo nosso engajamento em atividades com energia e atenção, isto é, pelo nosso envolvimento em torno de nossa própria vida. No entanto, o filósofo afirma que o fato de *dúvidarmos* da seriedade do que fazemos, ao mesmo tempo em que não deixamos de conduzir com seriedade (isto é, nos engajando

¹⁵ Ibidem, p. 155.

em atividades com energia e atenção) nossas atividades vitais, implica no absurdo da vida humana. Analisemos, novamente, o seguinte trecho:

Não podemos viver vidas humanas sem energia e atenção, nem sem fazer escolhas que mostrem que levamos algumas coisas mais a sério do que outras. Contudo, sempre temos à nossa disposição um ponto de vista exterior à forma particular das nossas vidas, a partir do qual a seriedade parece gratuita. Estes dois pontos de vista inevitáveis colidem em nós, e é isso que faz a vida absurda. É absurda porque ignoramos as dúvidas que sabemos não poderem ser apaziguadas, continuando a viver praticamente com a mesma seriedade, apesar dessas dúvidas.¹⁶

Veja: seriedade significa esse envolvimento (que poderíamos tentar traduzir aproximadamente como uma sensação de pertencimento entre o eu e o mundo) com a própria vida, mas Nagel também fala em “duvidar da seriedade do que fazemos”, o que, neste caso, possui a acepção de duvidar da “importância”, duvidar de que isso é significativo – ou seja, deixar de enxergar aquilo como algo que merece energia e atenção. “Seriedade”, em algumas passagens, significa para Nagel essa maneira como *conduzimos a vida* (com energia e atenção, nos envolvendo subjetivamente em nossas atividades) e, em outras, significa algo como “enxergar com seriedade”, ou seja, tomar aquilo como algo importante e significativo. Alguém poderia dizer que conduzir a vida com seriedade envolve enxergar com seriedade a vida, e quanto a isso nada poderíamos dizer, se nessa segunda acepção Nagel não tivesse acrescentado uma interpretação adicional: ela não implica somente “tomar a vida como importante e significativa *para quem a vive*”; ela implica a noção de “tomar a vida como *objetivamente* importante e significativa”, e aí reside o aspecto problemático da tese nageliana. Pois não é necessário tal julgamento ulterior (de que tal atividade, digamos, é objetivamente importante ou significativa) para efetuar nosso engajamento nessa mesma atividade. Para nos dedicarmos seriamente à nossa vida não precisamos ter por trás, no *background*, um julgamento implícito de que isso é significativo ou importante desde uma perspectiva mais afastada, objetiva. O que estamos tentando dizer é que a seriedade, para se apresentar, não precisa estar ancorada em uma pretensão forte de significatividade, como parece sugerir Nagel.

Essa ambiguidade de Nagel em torno da noção de “seriedade” leva a mal entendidos no interior do seu raciocínio. Quando ele afirma que o absurdo surge do contraste entre a seriedade (entendido como a forma que inevitavelmente *agimos* perante a vida) e a possibilidade de duvidar dessa seriedade, ele está fazendo um uso ambíguo do termo. O que ele parece querer dizer, na verdade, é: o absurdo surge do contraste entre a forma que inevitavelmente *agimos* perante a vida (dedicando-lhe energia e atenção) e a possibilidade perpétua de desconfiar que essa energia e atenção sejam, no fundo, sob uma perspectiva objetiva, *injustificadas*. No entanto, aí é que está: não parece claro o motivo pelo qual o mero fato de conduzirmos nossa vida com energia e atenção (leia-se, com seriedade) pressuporia *forçosamente* o julgamento ulterior de que isso é

¹⁶ Ibidem, p. 143.

justificado desde uma perspectiva objetiva, isto é, por que pressuporia forçosamente o julgamento ulterior de que isso é *de fato* algo sério (leia-se agora, importante ou significativo). Novamente: o fato de agirmos (e, até mesmo, de *sentirmos*) *como se fosse* importante e significativo não envolve forçosamente o julgamento (do ponto de vista teórico ou reflexivo) de que “é objetivamente importante”. *Agir com seriedade* (leia-se, agir devotando energia e atenção às nossas atividades) não pode ser imediatamente confundido com o *julgamento de que essas atividades são realmente sérias* (leia-se, o julgamento de que essas atividades são objetivamente justificadas). Nagel, ao usar a mesma palavra inadvertidamente nessas duas acepções distintas, nos conduz a uma conclusão equivocada: a de que haveria um contrassenso necessário e inevitável (do qual supostamente adviria a inevitabilidade do absurdo) entre a seriedade entendida como um engajamento com nossas atividades e a possibilidade de duvidarmos dessa seriedade. O problema todo é que, precisamente, o termo “seriedade” nesse último caso está sendo usado em outra acepção, isto é, como *duvidar da justificação objetiva desse engajamento para com a vida*. Mas não há uma contradição necessária entre essas duas coisas: o engajamento para com a vida não envolve, por princípio e de maneira absolutamente evidente, a pretensão teórica de que esse envolvimento seja objetivamente justificado.

A noção ordinária do absurdo envolveria uma discrepância qualquer entre expectativa e realidade no interior da própria vida. O que diferencia a noção ordinária do absurdo da noção filosófica é que, nesta, o absurdo ganha um aspecto *necessário, universal e radical*: a discrepância ou colisão inevitável (necessidade) entre as pretensões ou aspirações de qualquer pessoa (universalidade) e a própria realidade como um todo (radicalidade). Para Nagel, *todos nós* nutrimos aspirações ou pretensões inflacionadas a respeito da realidade, e elas são de um tipo específico: trata-se da aspiração ou pretensão de que o que fazemos seja objetivamente importante, o que contrastaria com a realidade – na medida em que essa importância não é evidente e não se verifica imediatamente por essa mesma realidade, abrindo sempre espaço para a dúvida. O *tipo* da expectativa ou aspiração que está em jogo explicita uma diferença qualitativa entre a *noção ordinária* do absurdo e a *noção filosófica*, mas, sob outro aspecto, o da radicalidade, nota-se que não há uma diferença propriamente qualitativa, mas tão somente de grau, entre as duas: enquanto a primeira (a noção ordinária) se refere a uma discrepância entre as expectativas e *uma situação pontual de uma vida individual*, a segunda (a noção filosófica) se endereça a *toda e qualquer situação* de nossas vidas, pois sobre *toda e qualquer* situação podemos duvidar da seriedade que estamos lhe devotando, o que levaria a assunção de que a vida, ou a realidade, em sua totalidade, é absurda. Essa assunção advém, portanto, da generalização de casos particulares, já que em torno de *todos eles* podemos levantar dúvidas inapaziguáveis. Dessa forma, a diferença não qualitativa nos permite verificar o que tentamos demonstrar criticamente no raciocínio do parágrafo anterior – no qual apresentamos o que julgamos ser uma incoerência no pensamento nageliano – com um exemplo sobre uma situação em particular no interior da vida, a saber, a do *jogo*. Pois, se pudermos verificar, acerca de uma situação particular da vida, que a dúvida quanto à sua falta de seriedade não é razão suficiente para justificar o absurdo, então poderemos,

analogamente, demonstrar que essa mesma dúvida, quando endereçada à totalidade de nossas atividades, não é capaz de implicar o absurdo.

Quando nos envolvemos em um jogo de tabuleiro, devotando-lhe energia e atenção, dificilmente emerge em nós o julgamento do absurdo da situação. Apesar disso, note que, não apenas duvidamos da seriedade objetiva da atividade, mas também provavelmente lhe *negaríamos categoricamente* seriedade desse ponto de vista mais afastado e objetivo. O curioso é que não sentimos que haja qualquer contrassenso entre levarmos a sério o jogo do ponto de vista subjetivo (quando, nas nossas atribuições de valor, *decidimos* jogá-lo em detrimento a uma infinidade de outras atividades possíveis, estamos certamente tomando-o com alguma seriedade nesse sentido mais raso) e o julgamento objetivo de que não há nada de efetivamente sério ali; tampouco vemos problema em reconhecer que o sistema de justificação no qual nossa escolha se baseia é inteiramente gratuito e apenas se justifica em referência a si mesmo. Com esse exemplo, não se pretende sugerir que a vida e o jogo de tabuleiro sejam o mesmo; a intenção é simplesmente mostrar que a colisão dos pontos de vista do exterior e do interior, na qual reside o absurdo filosófico na visão de Nagel, não o implicam necessariamente. Se jogos de tabuleiro não geram em nós a sensação do absurdo é porque *não achamos importante que o jogo de tabuleiro seja efetivamente algo sério e importante*, e, olhando de fora, não vemos com seriedade a nossa própria seriedade quando, naquele momento, dedicamos energia e atenção ao jogo. Para gerar o absurdo, portanto, *não basta* o contraste entre a maneira como *agimos* e a dúvida (ou mesmo a *certeza*) de que a maneira como *agimos* não se justifica objetivamente.

Alguém poderia dizer que, é claro, nossa vida não é um jogo de tabuleiro. As pessoas não apenas devotam energia e atenção a si mesmas e à vida, mas geralmente também desejam ou pressupõem, ainda que inarticuladamente, que essa seriedade seja justificada. E, sobre isso, nada teríamos a corrigir. *Mas geralmente é diferente de necessariamente*. Assim, ao contrário do que Nagel aponta, o absurdo *não* pode ser gerado pela colisão entre apresentarmos determinada *atitude* inevitável diante da vida (porque nos dedicamos com alguma seriedade ao que fazemos, de um modo ou de outro) e a possibilidade de encarar como arbitrário ou sujeito à dúvida o que tomamos com seriedade do ponto de vista prático ou vital. Pois é perfeitamente possível se dedicar a algo com a maior energia e atenção (vide o exemplo do jogo de tabuleiro) e, por conseguinte, seriamente, e ao mesmo tempo não se sentir absolutamente em uma situação absurda mesmo tendo consciência do “meramente” do que foi feito, de que tal energia e atenção são, em última análise, injustificadas. Continuamos nos envolvendo com o jogo, quiçá até de maneira apaixonada, sem que isso pareça problemático. De maneira semelhante, por que não seria possível agir com seriedade diante da vida aceitando o “meramente” de nossos sistemas de crença e justificação?

O motivo pelo qual a vida é absurda (se for) não pode decorrer de uma mera discrepância entre o modo como vivemos e a dúvida, ou até mesmo o reconhecimento, de que esse modo se sustenta em um sistema de justificação inteiramente gratuito. Se de fato podemos encarar com seriedade coisas que *sabemos* que não são sérias e isso não gera em nós a sensação do absurdo, então, em tese, poderíamos encarar com seriedade

a vida não somente tendo dúvidas de que essa seriedade é gratuita, mas também tendo certeza dessa gratuidade, sem que isso gerasse o sentimento do absurdo.

Este “encarar com seriedade” é apenas uma expressão usada por Nagel, que tenta traduzir o modo como entregamo-nos às nossas próprias vidas, mas que levou a um mal-entendido: o filósofo parece ter deduzido implicitamente desse comportamento a conclusão de que nutrimos forçosamente *expectativas ou pretensões inflacionadas* a respeito da vida. Por pretensões inflacionadas subentende-se o desejo de que as coisas que fazemos sejam objetivamente significativas ou que a seriedade com a qual entregamo-nos a elas não seja gratuita e arbitrária, isto é, que elas se mantenham vigorosas desde o ponto de vista do exterior, e não apenas subjetivamente (do ponto de vista do interior da vida). Ora, será assim tão simples traduzir, de nossa mera *atitude* diante do mundo, o que ela significa em termos de intenções ou julgamentos íntimos que a animam? Duas ações semelhantes podem ser movidas, dependendo da pessoa (e até mesmo *na* mesma pessoa!), por intenções, interesses e expectativas de todo distintas. Nagel está mesmo autorizado a sugerir que, pelo fato de *conduzirmos* nossas vidas com seriedade, automática e necessariamente nutrimos, do ponto de vista teórico, e ainda que inarticuladamente, expectativas ou pretensões *inflacionadas* a seu respeito? A atitude através da qual nos envolvemos seriamente com nós mesmos e com a vida pode traduzir com alguma segurança, no máximo, a importância dessas coisas *para nós*, ou seja, desde o ponto de vista do interior. E por que desembocaríamos em uma situação absurda ao desconfiar que, sob outro ponto de vista (do exterior, o objetivo), nossa seriedade é inteiramente gratuita?

Suponhamos, então, por um momento, que nossa seriedade seja, de fato, objetivamente gratuita e sem fundamentos, e mesmo assim continuamos empenhados com o viver. Por que isso tornaria a vida absurda? Não é o suficiente que tenhamos razões para o que fazemos, dadas do ponto de vista do interior da vida (*como o próprio Nagel afirma*, ao rebater uma das razões inapropriadas para o absurdo)? O absurdo só emergiria se déssemos uma importância desmedida ao ponto de vista do exterior, se julgássemos que essa seriedade *não deveria* ser gratuita, se tivéssemos a expectativa de que nossos sistemas de justificações não fossem arbitrários desde um ponto de vista mais amplo, mas isso não está implícito ou pressuposto no mero fato de conduzirmos com seriedade o que fazemos. Podemos conceder que o modo como agimos é inevitável, mas daí não se segue a inevitabilidade do absurdo. Ao tentar implicitamente *traduzir* o modo como conduzimos a existência em termos de um juízo organizado, em torno de uma expectativa específica e necessária, Nagel se excede sem se dar por isso, e a dedução do absurdo da existência a partir disso não poderia ser senão demasiadamente frágil e incerta.

Ao mesmo tempo, o filósofo parece, num processo contínuo de radicalização do próprio raciocínio, modificar ligeiramente sua própria concepção sobre o que gera o absurdo ao longo do texto. Vejamos esse trecho:

Camus sustenta em O Mito de Sísifo que o absurdo emerge porque o mundo não obedece às nossas exigências de sentido. Isto sugere que o mundo poderia satisfazer tais exigências se fosse diferente. Mas agora

podemos ver que isto não é assim. Não parece haver qualquer mundo concebível (que nos contenha) acerca do qual não se possam levantar dúvidas inapaziguáveis. Consequentemente, o absurdo da nossa situação não deriva de uma colisão entre as nossas expectativas e o mundo, mas de uma colisão no nosso seio.¹⁷

Para Camus, o sentimento do absurdo seria resultado do confronto entre o desejo humano por clareza e o “silêncio irracional do mundo”, indiferente a nós. O absurdo é a perda da familiaridade com o mundo, que se mostra subitamente tal como é: estranho e distante. À semelhança de Nagel, vê-se aí claramente um confronto entre expectativa e realidade. Porém, Nagel afirma que, neste cenário, se o mundo fosse diferente, a vida poderia ter sentido — o que está de fato correto e perfeitamente alinhado ao (que deveria ser) seu ponto de vista, já que terminamos por voltar ao que foi exposto pelo filósofo no início: que, para escapar do absurdo, ou mudamos nossas aspirações, ou determinado aspecto presente no mundo. Na aceção filosófica defendida por Nagel, o problema todo consistiria no fato de, de um lado, nossas aspirações serem inevitáveis (a não ser que desistamos da vida) e, de outro, não podermos modificar o mundo.

Entretanto, agora, de acordo com a citação acima, Nagel sugere que a radicalidade do seu pensamento consiste em negar que a vida tenha sentido *qualquer que seja o mundo imaginado*, pois sobre qualquer realidade poderíamos levantar dúvidas inapaziguáveis. Sempre podemos dar um passo atrás. O absurdo, na visão do filósofo, não derivaria então (como exposto inicialmente) do confronto entre nossas expectativas e um mundo que não se adequa a elas, mas vem de uma colisão em nosso próprio íntimo de *dois pontos de vista* opostos, inevitáveis e impossíveis de se harmonizar: não conseguimos assentar nosso sistema de justificações sobre bases sólidas (ou seja, as dúvidas que colocam em causa a seriedade com a qual nos dedicamos aos nossos hábitos e atividades não podem ser aplacadas), mas tampouco o abandonamos (continuamos a tomar com seriedade nossas atribuições de valor às coisas, preocupando-nos mais com umas e menos com outras e conduzindo nossa vida com base nisso). Temos dúvidas, mas elas não colocam em xeque a seriedade com a qual nos comprometemos com a vida.

Aparentemente modificando a concepção inicialmente exposta acerca do absurdo (o qual envolveria justamente uma colisão entre nossas expectativas e a realidade), agora, entretanto, o absurdo não parece residir no reconhecimento de que a realidade não se adequa às nossas exigências de sentido. Pois, se o absurdo decorre de uma colisão entre nossas expectativas e o mundo, então (pela linha de raciocínio de Nagel) sempre poderíamos imaginar uma realidade alternativa que se adequasse às nossas expectativas, e que eliminaria o absurdo. Mas o que Nagel aponta agora é que não há nenhum mundo imaginável em que o absurdo estaria ausente do horizonte, pois sempre podemos levantar dúvidas acerca da gratuidade de nossos sistemas de justificação. O filósofo parece estar sugerindo que *nada* pode fornecer as condições para o sentido, mas não tanto devido a certas características do mundo que são incompatíveis com *padrões* que tentamos lhe impor, e sim devido à nossa própria tendência natural de dar um passo atrás e pôr em dúvida a seriedade das coisas e dos sistemas de justificação que estão na

¹⁷ Ibidem, p. 147.

base de nossas escolhas; e o absurdo surge porque, mesmo assim, continuamos agindo como se as coisas tivessem sentido.

Essa linha de raciocínio não está, entretanto, livre de problemas. Afinal, essas expectativas podem estar tão absurdamente inflacionadas que nenhum mundo poderia evitar que estejam presentes. Por exemplo, se existe a expectativa metacognitiva de que *não nutramos dúvidas sobre nossos sistemas de justificação*, então de fato nada em qualquer mundo concebível poderia dar a garantia definitiva que afastasse, *de uma vez por todas*, toda e qualquer possibilidade de dúvida, desde que haja uma *disposição interna* para duvidar. Ora, mas isso parece mostrar um intelecto doente em busca de uma confirmação derradeira e *impossível* de ser fornecida por algum elemento exterior, e nesse sentido parece compreensível, agora, a nova afirmação de Nagel segundo a qual o absurdo *não* nasce da colisão entre nossas expectativas e o mundo, mas “no seio de nós mesmos”. Ainda assim, ao longo do desenvolvimento do argumento, continuamos enxergando timidamente a tal colisão entre nossas aspirações e a realidade, colocada de maneira mais incisiva até: *temos*, Nagel nos diz, certas expectativas inflacionadas acerca de nossa *posição no mundo*, mas quando a contemplamos do ponto de vista do exterior, *sub specie aeternitatis*, vemos que ocupamos uma posição definida como “profundamente específica e idiossincrática”.¹⁸ Não é por não estar perfeitamente claro como o mundo deveria positivamente ser para satisfazer às tais “exigências de sentido”, que a expectativa de que ele atenda a tais exigências não está lá, e também não significa que deixa de haver uma discrepância entre o que gostaríamos de poder reconhecer no mundo e o mundo tal como se apresenta para nós.

Entretanto, com suas afirmações, talvez Nagel não esteja tentando *realmente* negar que o absurdo deva *incluir* uma colisão entre expectativa e realidade, mas somente deslocando o peso dado à mesma: a raiz do absurdo residiria mais no fato de que, apesar de termos sempre à nossa disposição uma perspectiva distanciada acerca das coisas, que coloca tudo em dúvida, *ser-nos-ia impossível* mudar nosso modo de agir (ou seja, o reconhecimento de tal colisão entre dois pontos de vistas opostos não nos descompromete com a vida). Como sempre poderíamos lançar mão desse ponto de vista do exterior, o absurdo seria inevitável. Logo, Nagel enseja a interpretação de que o ponto de ruptura que gera o absurdo encontra sua raiz muito mais em nós mesmos, pois *nada* que o mundo ofereça (nem em imaginação) é o bastante para aplacar nossas dúvidas e nos satisfazer, gerando a desconfiança de que o problema reside mais em nós – que sempre teríamos à disposição a tal “perspectiva distanciada” – do que na realidade propriamente. Então, ao mesmo tempo em que desejamos que nossos sistemas de justificação não sejam gratuitos e circulares, parece que a nossa própria capacidade de nos posicionarmos ceticamente frente a eles, a nossa autoconsciência, frustra continuamente tal desejo.

Por outro lado, isso não atestaria somente, conforme já dito, que essas expectativas são tão *absurdamente* inflacionadas e impossíveis de uma confirmação final que podemos levantá-las em qualquer mundo concebível? A própria vigência de uma dúvida tão radical que, *em qualquer mundo possível*, questiona nossos sistemas de justificação e

¹⁸ Ibidem, p. 144.

solicita uma confirmação derradeira e, em última instância, impossível de ser absolutamente oferecida atesta provavelmente menos o absurdo *da vida humana* e mais a vigência de uma *razão absurda*, cujas expectativas delirantes *nunca* podem ser satisfeitas – e que, portanto, faria bem se fosse *contida*.

Dito isso, outra dúvida emerge ao longo da leitura do texto: o ponto de vista distanciado, objetivo, apenas aponta para um movimento interior que nos leva a *duvidar* continuamente da seriedade de qualquer coisa, ou ele reflete uma *verdade objetiva* acerca do mundo? Cogitar este último ponto pode parecer equivocado, a partir do que é expresso em algumas passagens do texto de Nagel.¹⁹ Além disso, se o alçar a uma perspectiva distanciado nos faz enxergar uma *verdade objetiva* acerca do mundo, isto é, se envolve um reconhecimento de como o mundo efetivamente é, então pode parecer difícil coadunar isso com a afirmação nageliana segundo a qual o absurdo se instalaria em *qualquer* mundo possível e imaginável.

Atentemos para certas passagens, a seguir. De acordo com Nagel, olhar para nós mesmos do ponto de vista do exterior seria como simular o ponto de vista de uma nebulosa: estaríamos nos vendo sem pressupostos, “como ocupantes arbitrários, idiossincráticos e muitíssimo específicos do mundo, uma forma de vida entre incontáveis formas de vida possíveis”.²⁰ Dessa perspectiva mais vasta, nossos objetivos e ocupações aparecem em toda a sua *contingência, especificidade e arbitrariedade*. Ora, mas isso não parece sugerir que esse ponto de vista do exterior do qual Nagel fala consiste em uma *perspectiva objetiva da posição que nossas vidas ocupam no mundo*? Isto é: em um mundo em que nossos objetivos *não fossem* contingentes, específicos e arbitrários, não haveria por que fomentar dúvidas desnecessárias. Mas se esta interpretação está mesmo correta, como a conciliaríamos com a afirmação de que o absurdo se instalaria em qualquer mundo possível e imaginável? Talvez o argumento de Nagel se torne compreensível se o entendermos da seguinte forma: não sabemos como o mundo deveria positivamente ser de modo que evitasse definitivamente dúvidas sobre a contingência, especificidade e arbitrariedade de nossos objetivos. Logo, na impossibilidade de apresentar uma realidade alternativa que extingiria a dúvida, o absurdo estaria presente em qualquer mundo imaginável.

Inicialmente, conforme verificado, Nagel parecia se referir a essa perspectiva distanciado não tanto como uma forma de ver como as coisas *realmente são*, trazendo algum tipo de certeza, mas, muito mais, como um ponto de vista fomentador de *dúvidas intermináveis*. Parece que, desde o exterior, simplesmente *nos faltariam razões* para pensar que qualquer coisa importa²¹ – desimportância esta que, importante dizer, não estaria *atestada* de fato, deixando, ao menos teoricamente, em aberto a possibilidade de que nossa vida *não* seja de tal modo arbitrária ou contingente. Todavia, a citação do parágrafo

¹⁹ “Uma vez dado o passo atrás para ver abstratamente todo o nosso sistema de crenças, indícios e justificação, e vendo-se que, apesar das suas pretensões, tal sistema só funciona tomando o mundo em grande parte como garantido, *não* estamos em posição de contrastar todas estas aparências com uma realidade alternativa. Não podemos abdicar das nossas respostas comuns, e se pudéssemos fazê-lo isso deixar-nos-ia sem meios para conceber uma realidade de qualquer tipo”. (NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 149).

²⁰ *Ibidem*, p. 152.

²¹ LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 87.

anterior deixa entrever não a mera falta de razões que leva à dúvida, mas uma *positividade* neste ponto de vista do exterior, manifestando uma *visão sobre a realidade*. Em momento algum, Nagel menciona a possibilidade dessas dúvidas apontarem para a direção errada. Ao contrário, no desdobrar de seus raciocínios, as dúvidas assumem gradativamente a forma de “certezas” indemonstradas, delineadas por meio de determinada concepção do real. Alguém poderia, por exemplo, objetar que a ideia de que somos “ocupantes arbitrários do universo” depende de determinada concepção de mundo que não conta com a existência de Deus. Se for bastante usual aceitar que a existência de Deus *evita* a contingência e arbitrariedade de nossas vidas, então o absurdo *não* pode, nem remotamente, independe de considerações sobre como o mundo efetivamente é. Com efeito, muitas pessoas de fato *não duvidam* da seriedade de suas atividades e empreendimentos justamente por entenderem, a partir da crença que nutrem, que Deus confere seriedade e importância aos mesmos.

A outra hipótese, já colocada, é que o absurdo para Nagel *nada tenha a ver com a realidade* das coisas: ou seja, imaginemos, aqui e agora, que Deus realmente existe e que nossas vidas não são arbitrárias e contingentes (vamos assumir que a existência de Deus garante tal coisa), que pelo menos alguns de nossos sistemas de justificações são sólidos. Mesmo em tal cenário, somos *capazes* de nutrir dúvidas (e o fazemos) sobre a seriedade de nossos empreendimentos e ocupações e, concomitantemente, continuamos agindo como se as coisas fossem sérias (ainda que ignoremos que *efetivamente o sejam*), apesar dessas dúvidas. Dessa forma, conclui-se que a sensação do absurdo pode estar presente sem necessariamente retratar a *verdade* sobre nossa condição, e o ponto de vista do exterior não seria uma perspectiva *privilegiada* por meio da qual avaliar as coisas. Ao contrário, se aproximaria muito mais (novamente) de uma *doença* da autoconsciência, cuja racionalidade, levada aos seus limites, de tudo duvida continuamente sem nada poupar. Se basta termos dúvidas para que o absurdo seja gerado, então realmente a sensação do absurdo poderia estar presente em qualquer mundo concebível (*poderia*, mas não estaria necessariamente, pois tudo dependeria de a pessoa nutrir de fato tais dúvidas), mesmo em um no qual Deus efetivamente existisse e nos tivesse criado à sua imagem e semelhança com um propósito. Mas a condição disso é que o absurdo seja um estado particular e idiossincrático gerado pela dúvida, sem qualquer correspondência necessária a um estado de coisas.

Entretanto, é o *próprio Nagel* que explicita que não é assim, já que em diversos momentos indica a natureza desse estado de coisas, falando, por exemplo, sobre nossa situação específica e idiossincrática no universo. Ao final do texto, o filósofo questiona: “Se a sensação do absurdo é uma maneira de ver a nossa verdadeira situação (ainda que a situação não seja absurda até a vermos), então que razão podemos ter para ficarmos ressentidos com ela ou para lhe querermos fugir?”²² Verifica-se, assim, que o absurdo retrata uma verdade sobre nós, e que depende do *reconhecimento de certos fatos*, o que seria oferecido justamente pelo ponto de vista do exterior. O absurdo se faz presente porque as coisas *são* de determinada forma, porque o mundo possui, ou supõe-se que possua, uma *configuração específica*.

²² NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 154.

Mas recoloquemos o problema sob outro ponto de vista, tentando dar, uma vez mais, centralidade ao peso que Nagel confere à nossa capacidade de duvidar. Digamos que alguém se dedique a uma atividade exatamente supondo *ser justificada* a seriedade que lhe é conferida. Mesmo assim, será que as *dúvidas* somente seriam capazes de gerar uma situação absurda? Digamos que um aluno esteja estudando para um exame de matemática que decidirá por sua aprovação ou reprovação no ano letivo. Depois de vários dias absorvido nos estudos, a certa altura ele começa a refletir que talvez esteja devotando ao exame um valor desproporcional e injustificado, apesar de continuar se preparando. Ora, a mera existência da dúvida, por si só, não seria suficiente para afirmarmos que a situação é absurda; na melhor das hipóteses, poderíamos dizer que talvez ele esteja em uma situação absurda, mas tudo isso dependerá de saber se suas expectativas são realmente desproporcionais frente à realidade, isto é, ao real valor do exame de matemática, que não foi definido. A dúvida, por mais tormentosa que seja, não seria por si só suficiente para *gerar* o absurdo. Pode gerar angústia, mas não o absurdo.

A versão mais coerente do argumento de Nagel indica que o absurdo derivaria de um duplo *reconhecimento* por parte do indivíduo: o de que 1) não há sentido objetivo para a vida e que 2) a vida sempre se apresenta para nós como algo que faz sentido (sendo que, sem tal reconhecimento, 1 e 2 isoladamente não geram o absurdo). Todavia, novamente, podemos questionar se há realmente uma colisão significativa aqui, pois, no caso 2, julgo que seria mais apropriado acrescentar que a vida sempre se apresenta para nós como algo que faz *subjetivamente* sentido. A colisão entre 1 e 2 só ocorre se o *desejo* entrar em jogo, conforme explicitado anteriormente, ou seja, se julgarmos *muito importante* que a vida faça sentido desde o ponto de vista objetivo.²³ Nagel entende que os argumentos inadequados normalmente utilizados para nos referirmos ao absurdo da vida, rebatidos lá no início, são na realidade *metáforas* desse passo transcendental, natural aos seres humanos, a partir do qual podemos colocar a própria vida em dúvida.

De acordo com Nagel, após olharmos a realidade a partir do ponto de vista do exterior, regressamos à vida, o que é inevitável, mas encaramos as coisas de uma maneira diferente, com alguma ironia, a qual, no entanto, *não* nos faz escapar ao absurdo: “É inútil murmurar ‘a vida é destituída de sentido; a vida é destituída de sentido...’ como um acompanhamento de tudo o que fazemos. Ao continuar a viver e a trabalhar e a labutar, levamo-nos a sério ao agir, independentemente do que dissermos”.²⁴ Para o filósofo, se nos apoiássemos “inteiramente na razão, e nisso insistíssemos, as nossas vidas e crenças ruiriam — uma forma de loucura que pode realmente ocorrer caso se perca de algum modo a força inercial de tomar como garantidos o mundo e a vida”.²⁵ O próprio Nagel parece reconhecer que alimentar irrefreadamente uma tal razão é uma forma de loucura.

Contudo, para o ponto de vista de Nagel ser coerente, o absurdo não poderia gerar-se pela mera colisão entre os pontos de vista do exterior e do interior, mas pressuporia concedermos uma importância exacerbada ao ponto de vista do exterior, gerando a aspiração ou expectativa de que nossa seriedade não deve ser gratuita e que nossos

²³ De qualquer modo, voltamos à colisão entre expectativa e realidade.

²⁴ NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaio sobre o sentido da vida*, p. 151.

²⁵ *Ibidem*.

sistemas de justificação não devem ser arbitrários. Em suma, se está correto (e é razoável que esteja) que o absurdo só emerge se *achamos importante* que as coisas sejam efetivamente sérias e importantes (contendo aí a tal colisão entre expectativa e realidade), então a objeção de Nagel a Camus se volta contra ele mesmo: pois *é incoerente que o absurdo não importe*, em sua própria definição, já que ele pressupõe *expectativas, demandas e aspirações nossas!* E, dentro deste ponto de vista, se simplesmente não temos tais expectativas, demandas ou aspirações, então *não há absurdo*. Falar do “absurdo da existência” já demonstra, ao que parece, a incapacidade para encarar a situação como irrelevante. Se o absurdo não importasse em absoluto, então não estaríamos em uma situação *absurda*, da mesma forma que não estamos em uma situação absurda ao dedicar energia e atenção arbitrária e, contudo, voluntária a um jogo de tabuleiro (a não ser que se assuma uma posição realista segundo a qual a vida é absurda independentemente do que pensamos, de nossas expectativas ou aspirações, o que não é o caso de Nagel). Seria difícil imaginar Josef K., da obra kafkiana *O processo*, sentindo-se em uma situação absurda por ser processado por um crime que não sabe qual foi, passando por um longo e penoso processo em torno disso e *ao mesmo tempo* achando tudo absolutamente irrelevante. Por outro lado, será mesmo tão surreal imaginar que alguém não se perturbe pelo fato de que, do ponto de vista cósmico, nossos objetivos e ocupações são desimportantes? Mas, evidentemente, não é esse o caso de Nagel, que curiosamente tenta mostrar um desprendimento quanto ao absurdo *inconciliável com as próprias preocupações que, segundo ele próprio, possibilitam que o absurdo venha à tona*. O absurdo só pode estar presente onde a demanda por sentido está presente — o que sem dúvida não seria possível para seres sem autoconsciência, ou com autoconsciência muito debilmente desenvolvida (não por acaso, não é uma situação determinada em si que gera o absurdo, mas o *reconhecimento* dessa situação). Esse aspecto oferece o gancho perfeito para, doravante, apresentarmos e discutirmos as objeções lançadas por Luper-Foy e Jeffrey Gordon às ideias de Nagel, em seus respectivos artigos *The absurdity of life* (1992) e *Nagel or Camus on the absurd?* (1984).

Críticas de Luper-Foy e Gordon²⁶

De acordo com Nagel, o absurdo depende do passo transcendental operado por meio da consciência de si: a condição principal do absurdo consiste em “obrigar uma consciência transcendente inconvicta a ficar ao serviço desse empreendimento imanente e limitado que é uma vida humana”.²⁷ Assim, a vida de seres sem autoconsciência, como o rato, não pode ser absurda, porque ele “não tem as capacidades de consciência de si e autotranscendência que lhe permitiriam ver que é apenas um rato”.²⁸

Porém, seguindo essa mesma lógica, tanto Gordon quanto Luper-Foy concluem acertadamente que a vida de um ser humano que nunca operou esse passo transcendental tampouco seria absurda. Para Gordon, “se há algum sentido válido em que a vida humana como tal é absurda, não será possível alterar essa verdade meramente

²⁶ Todas as citações a Luper-Foy e Gordon foram traduzidas livremente pela autora.

²⁷ NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*, p. 153.

²⁸ *Ibidem*, p. 152.

por falhar em ter o insight requerido”.²⁹ Se for um *fato* que as preocupações humanas são arbitrárias, então o contraste desse fato com o comprometimento que temos para com nossa própria vida deveria ser suficiente para fazer emergir o absurdo.³⁰ Na visão de Gordon, a cegueira de alguém diante do absurdo de sua situação não o esquivaria do absurdo: este se exacerbaria. Poder-se-ia objetar que, se isso for verdade, então a vida de um rato também é absurda, mas Gordon não vê o que impede que assim seja. Luper-Foy³¹ dispara a mesma crítica fundamental: a *existência* da discrepância, e não o *reconhecimento* da mesma, deveria ser suficiente para fazer emergir o absurdo.

Realmente, Nagel não fala dos casos em que o indivíduo simplesmente não alcança o *insight* dado pelo ponto de vista do exterior, implicitamente atrelando-o ao pleno desenvolvimento da consciência, constituindo-se, portanto, como um ponto de vista sempre disponível por meio do qual encarar as coisas e como que essencial ou natural à constituição humana. O que soa, porém, um tanto irreal, afinal, podemos imaginar não poucos indivíduos que nunca o alcançaram (o *insight*), tornando muito difícil entender como o absurdo seria inevitável.

Apesar de tudo, Gordon *não* enxerga essa como uma crítica capital ao argumento de Nagel, pois, ainda que o crucial para o estabelecimento do absurdo não resida em “*reconhecemos a arbitrariedade de nossos fins, mas que eles sejam arbitrários*”,³² e que nesse sentido Nagel não se salve da acusação do que Gordon chama de *ênfase mal orientada*, o filósofo admite haver algum absurdo em reconhecermos os fatos tais como são e sermos incapazes de mudar nosso comprometimento para com a vida. Portanto, uma crítica realmente relevante à Nagel deve ser procurada em outro lugar, a saber, naquilo que sustenta a asserção mesma:

Vemo-nos a partir do exterior, e toda a contingência e especificidade dos nossos objetivos e ocupações tornam-se claras. Contudo, quando adotamos esta perspectiva [a do exterior] e reconhecemos a arbitrariedade do que fazemos, isso não nos descompromete com a vida, e nisso repousa o nosso absurdo.³³

Parece que a *arbitrariedade* é um elemento central ao absurdo. A crítica de Luper-Foy³⁴ é que esse argumento se parece muito com o terceiro argumento rebatido por Nagel sobre o absurdo, que expusemos no início. Afirmar que o que fazemos é arbitrário é dizer que o que fazemos não se justifica. Porém, isso termina por assumir a mesma forma de uma regressão infinita: se sempre podemos questionar nossos sistemas de justificação e julgá-los injustificáveis, então sempre exigiremos uma justificação adicional, *ad infinitum*. Sempre podemos dar diversos passos atrás procurando um

²⁹ GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 19.

³⁰ Já levantei objeções, entretanto, a esse pensamento, que foram direcionadas à Nagel. Não está claro o motivo pelo qual a atitude mais adequada diante da arbitrariedade objetiva seria o *não comprometimento* subjetivo — *impossível* de ser alcançado, como o próprio Nagel afirma, a não ser que ativamente desistamos do viver — para com a própria vida. E, mesmo se tal *inadequação* se verificasse, ainda seria questionável a ideia de que o absurdo se segue forçosamente disso.

³¹ LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 16.

³² GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 20.

³³ NAGEL, T. *O absurdo*, p. 145.

³⁴ LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 94.

contexto de justificação mais amplo, que nunca parecerá suficiente. Se sempre podemos enxergar como insuficientes as justificativas usuais já disponíveis, sempre poderemos solicitar que algo se justifique por referência a alguma coisa que lhe é exterior, sem que nada se possa justificar. As mesmas críticas levantadas por Nagel aplicar-se-iam às suas próprias ideias.

Mas, em verdade, o próprio Nagel prevê essa objeção, tentando afastá-la:

O passo atrás crucial não é dado exigindo mais uma justificação na cadeia de justificações, que não existe. As objeções a esta linha de ataque foram já formuladas; as justificações chegam ao fim. Mas é precisamente isto que alimenta a dúvida universal. Damos um passo atrás e descobrimos que todo o sistema de justificação e crítica, que controla as nossas escolhas e sustenta o nosso direito à racionalidade, se apoia em respostas e hábitos que nunca pomos em questão, que não sabemos como defender sem circularidade, e aos quais continuaremos a dar a nossa adesão mesmo depois de serem postos em questão.³⁵

O ponto de vista do exterior através do qual tudo o que fazemos parece arbitrário, esse passo atrás, não é dado exigindo justificativas adicionais. Elas chegam ao fim, já foi demonstrado. Mas, segundo Nagel, é o próprio fato de chegarem ao fim que alimenta a dúvida universal. Não é mais como antes, quando lançamos um olhar para o que fazemos à procura de uma justificação maior. Agora lançamos esse olhar e percebemos que *todos* os esquemas de justificação de que dispomos se apoiam em respostas e hábitos que tomamos *a priori* como garantidos, mas que só podem ser defendidos circularmente, e aos quais continuaremos aderindo mesmo após questioná-los. Gordon, traduzindo a ideia de Nagel, afirma que “nossas preocupações últimas são arbitrárias porque estão sujeitas a uma ordem mais elevada de dúvida do que a dúvida que nos impele a buscar justificação”.³⁶

No entanto, me parece que essa é uma maneira apenas mais ampla de reinserir o problema que já estava presente. Dizer que nossos sistemas de justificação são arbitrários porque se apoiam em respostas e hábitos apenas circularmente defensáveis não é nada diferente de dizer que nossos sistemas de justificação são arbitrários porque *não se justificam*. Parece que precisamente o mesmo problema da justificação se apresenta aqui, mas agora sem a esperança de resolução. Outrora reconhecíamos que as justificações de que dispúnhamos chegavam ao fim e eram circulares, e procurávamos justificações adicionais. Doravante, sabemos que *todos* os sistemas de justificação chegam ao fim e são circulares, e por isso não solicitamos justificações adicionais. Mas, se Nagel demonstrou (ao rebater as razões inadequadas para o absurdo) que as justificações de que dispomos chegam ao fim e isso não é um problema, então tampouco a vida pode ser absurda porque *todos* os sistemas de justificação chegam ao fim e são circulares. Apesar de tentar se afastar dessa objeção, o argumento da arbitrariedade depende sim da necessidade de justificação. Inclusive, mesmo a nível conceitual, o arbitrário é aquilo que não pode ser

³⁵ NAGEL, T. *O absurdo*, pp. 144-145.

³⁶ GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 21.

justificado. Continuamos sentindo falta de justificações, mas agora, sem a esperança de obtê-las.

Todavia, com relação ao argumento de arbitrariedade, Gordon e Luper-Foy divergem. Este reconhece, de maneira adequada, uma contradição no pensamento de Nagel, sugerindo que ou o filósofo abandonou o antigo argumento da regressão infinita sem explicar o porquê, ou ele falhou em esclarecer o motivo pelo qual o argumento da arbitrariedade evita os problemas do outro.³⁷ Todavia, para Gordon não parece problemático acompanhar a defesa de Nagel segundo a qual o argumento da arbitrariedade não traz em si a exigência de justificação: nossos fins são arbitrários, mas não porque não podemos justificá-los. É necessário procurar o que sustenta essa arbitrariedade em outro lugar.

Talvez, retomando a citação por meio da qual introduzimos o argumento da arbitrariedade, possamos, por amor à discussão, conceder por hora que a arbitrariedade não se evidencie na ausência de justificações, mas na “contingência e especificidade” dos nossos objetivos. Tanto Gordon quanto Luper-Foy desferem críticas a Nagel nesse ponto, por vias distintas. Luper-Foy³⁸ entende que, se a contingência e especificidade de nossos objetivos tornam a vida absurda, então teoricamente evitaríamos o absurdo caso nossos objetivos *não* fossem contingentes nem específicos, mas sim necessários e gerais. Que se imagine Sísifo – condenado pelos deuses a empurrar perpetuamente uma rocha ao alto de uma montanha só para vê-la rolar abaixo novamente – empurrando não uma pedra específica para uma montanha específica, mas empurrando pedras em geral para montanhas em geral; e Sísifo também não tem liberdade para escolher um destino diferente, tornando-o necessário. Os objetivos de Sísifo seriam então necessários e gerais, mas seriam menos absurdos por isso? Evidentemente que não, Luper-Foy conclui, já que sua atividade continua sendo fútil.

Pode-se compreender, seguindo o caminho de Gordon, a passagem de outra forma: a contingência e a especificidade de nossos objetivos talvez atestem simplesmente que, se tivéssemos uma constituição diferente, nossos valores, fins e exigências seriam outros – igualmente arbitrários, porém. Cada uma das peculiares atividades às quais nos devotamos tão ardentemente teriam importância apenas dentro do estreito e idiossincrático alcance da criatura em questão.³⁹ A própria forma de vida humana não é necessária, somos habitantes arbitrários do universo. Mas o que isso significa?

De acordo com Gordon, Nagel não pode estar se referindo ao fato do ser humano não ser um evento necessário. Não há certamente nenhuma *necessidade lógica* da existência do ser humano, mas seria incorreto inferir o absurdo disso. Não é logicamente necessário que tenhamos evoluído através de um elo comum com os chimpanzés, mas esse não foi um evento arbitrário tampouco. Em uma acepção não lógica, a nossa necessidade como espécie para atingir algum fim também é indemonstrável, pois nesse caso seria necessário mostrar a própria necessidade desse fim. Mas assim não apenas a

³⁷ LUPER-FOY, S. *The absurdity of a life*, p. 94.

³⁸ *Ibidem*, p. 95.

³⁹ GORDON, J. *Nagel or Camus on the absurd?*, p. 18.

vida humana careceria de necessidade, mas qualquer outra também, de modo que seria simplesmente vácuo apontar essa falta de necessidade ao ser humano.

Talvez Nagel esteja se referindo à contingência de nossa constituição: poderíamos ter sido constituídos de tal forma que tudo o que encaramos agora com seriedade apresentar-se-ia destituído de importância ou valor. Por exemplo, Gordon levanta a possibilidade de, sob outra constituição, não dispormos de corpos físicos, e por isso não nos preocuparíamos com a saúde e proteção do corpo. Mas deveria “a contemplação dessa possibilidade impelir à convicção de que nossas preocupações atuais com nossos corpos são arbitrárias?”⁴⁰ Para Gordon, ainda que assumir o ponto de vista de outro ser estranho à nossa constituição pareça hipoteticamente possível, não poderia ter força suficiente para tornar arbitrárias ou deslegitimar as preocupações da forma de vida que somos.

Outra possibilidade é que nossa constituição permaneça fundamentalmente a mesma, com exceção dos valores que nutrimos: teríamos a forma de vida humana, mas olharíamos como trivial o que outros reconheceriam como maximamente valioso. Para Gordon, esse exercício intelectual não atesta nada a respeito da arbitrariedade de nossas preocupações, pois para isso seria necessário que fôssemos convencidos de que o ponto de vista dessa consciência projetada é, no mínimo, tão válido e legítimo quanto o nosso. Porém, não seríamos convencidos disso, justamente por ela renunciar ao que é sumamente valioso para nós.⁴¹

O argumento de Nagel exige que a dúvida seja tão incômoda que abale o valor que as coisas têm para nós, até as que temos na mais alta estima. E por mais que duvidar e ver as coisas sob outro ponto de vista seja sempre possível, a forma pela qual nos comprometemos com nossas vidas não é, *geralmente*, tão hesitante a ponto do exercício intelectual de cogitarmos a possibilidade lógica da falta de valor da amizade (por exemplo) ter força persuasiva o bastante para que essa dúvida seja de fato acolhida dentro de nós da maneira relevante para gerar o absurdo. Na visão de Gordon, “uma necessidade agonizante de validar o valor da amizade seria uma candidata muito melhor para o absurdo do que nosso comprometimento logicamente dubitável a esse valor”.⁴² Com tal refutação, Gordon aponta o real problema presente no argumento da regressão infinita que Nagel expôs outrora: a regressão infinita é uma objeção ao absurdo não pela regressão *ser infinita*, mas por tal exercício intelectual ser vácuo. Por meio dele, ninguém razoavelmente colocaria em questão as coisas que vê como importantes só porque não recebe uma “confirmação derradeira e impossível”⁴³ do valor dessas coisas. Para Gordon, o fato de a regressão ser infinita *per se* não é argumento que afaste o absurdo, uma vez que a própria busca interminável por justificação poderia estar contida no absurdo de nossa situação. Assim, Gordon, mesmo avançando na argumentação pautada na arbitrariedade proposta por Nagel, não a vê como sustentável.⁴⁴

⁴⁰ Ibidem, p. 22.

⁴¹ Ibidem, p. 23.

⁴² Ibidem, p. 25.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ No entanto, ainda é duvidosa a ideia de que o argumento de Nagel rejeita, como pretende, a exigência de justificação, pois, em sua própria explicação, Nagel claramente aponta para aspectos compreendidos *dentro* dessa exigência, como a ideia de que nossos sistemas de justificação “chegam ao fim” e são “circulares”.

De todo modo, Gordon reconhece que, quando nos mudamos ou nos afastamos das circunstâncias de vida nas quais nos encontramos, é comum que passemos a ver alguns de seus aspectos de forma menos apaixonada e mais distante, perdendo um pouco da importância que tinham para nós. Similarmente, podemos imaginar que, se pudéssemos nos afastar de tudo o que é humano, tudo o que é humano perderia a importância para nós, mas isso *não* demonstraria sua irrelevância ou trivialidade:

Não estando mais na posição de sermos afetados por essas questões, não estamos, ao mesmo tempo, mais na posição de *apreciar* sua importância. Analogamente, a perspectiva cósmica é a pior que podemos adotar se quisermos compreender a importância dos fatos no mundo humano, pois essa importância pode se apresentar apenas em termos humanos, precisamente os termos que são deixados para trás em nossa ascendência à perspectiva cósmica. A altivez da visão cósmica do homem é o nome lisonjeiro para sua cegueira.⁴⁵

Gordon propõe que alteremos a perspectiva por meio da qual analisar a importância do que é humano. Usualmente, sentimo-nos inclinados a achar que as coisas com as quais nos importamos só possuem real importância se esta for validada a partir do ponto de vista mais amplo possível. Contudo, curiosamente, é esse mesmo ponto de vista que *impossibilita que apreciemos a importância das coisas*. A importância do que é humano somente pode se apresentar em termos humanos. Falamos da “perspectiva cósmica” por mera força de expressão, porque o universo não tem perspectiva alguma. A “perspectiva cósmica” parece aludir tão somente à capacidade de olhar as coisas de maneira fria, distante e desapaixonada, pois do “ponto de vista do universo” o mundo humano não é nem importante nem desimportante. É esdrúxulo pensar que, de todo distantes, podemos apreciar de maneira mais apropriada o valor das coisas. O antropólogo não conseguirá compreender os valores e a importância do modo de vida de uma tribo na Papua Nova Guiné a não ser convivendo com seus integrantes, aprendendo sua língua e acompanhando de perto suas práticas e rituais. À distância, provavelmente seriam “bárbaros” ou “atrasados” – em suma, lhes negamos importância ou valor, por estarmos demasiadamente afastados – ou, na melhor das hipóteses, lhes seríamos indiferentes. Mas o que dizer dessa capacidade *sui generis* de olhar para tudo à sua volta, englobando toda a realidade, e vê-la como algo destituído de importância e valor? Ora, o mesmo princípio parece estar vigorando aqui, visto que o exercício do pensamento também envolve um distanciamento frente às coisas. Mesmo uma reflexão aparentemente mais simples sobre qual decisão tomar envolve um afastamento diante das situações que se apresentam, para as quais somos chamados a responder imediatamente. E o que é *abstrair*, senão separar-se, apartar-se de algo? Se inicialmente a real importância das coisas deveria se mostrar sustentável ou não por meio de um teste de perspectiva, através do qual nos afastaríamos delas ao máximo, agora percebemos que *nada* sobrevive a esse teste, que o olhar frio e neutro de tudo retira o brilho, que para considerar algo importante é necessário haver *identificação*, impossível de ser alcançada pela “perspectiva cósmica”. Se o universo nada nos diz sobre a

⁴⁵ Ibidem, p. 28.

importância do que é humano, é porque ele é *incapaz* de dizer qualquer coisa. Portanto, é simplesmente vácuo afirmar que do ponto de vista mais objetivo a vida não tem importância. Como seria possível, a partir dele, continuar tomando qualquer coisa com seriedade, se esta já pressupõe algum envolvimento particular?

Na visão de Gordon, Camus acertou ao estabelecer que as condições para o absurdo envolvem uma colisão entre o ser humano e o mundo: somos criaturas cujas graves e transcendentais paixões são saudadas com o silêncio do universo (*que nada tem a dizer*), perdidas e difusas dentro de uma gigantesca indiferença.⁴⁶ Mas, não apenas nisso Camus teria acertado: Gordon também nega a sugestão de Nagel, que já apresentamos, segundo a qual o heroísmo seria uma reação inapropriada ao absurdo.

Conforme dito, para Nagel a reação heroica não consegue enxergar a desimportância cósmica da situação. Porém, Gordon observa com precisão um ponto bastante evidente, já comentado anteriormente em nossa crítica: Nagel *não demonstrou* essa falta de importância, *não explica* o que significa positivamente alguma coisa possuir importância cósmica, e tampouco explica por que, mesmo sendo real, a falta de importância cósmica impediria que confrontássemos essa realidade heroicamente.⁴⁷ Ademais, parece que a postura de Camus é muito mais sincera que a de Nagel, que tenta diminuir a importância que o absurdo deveria ter *para nós* devido ao fato de não ter *importância cósmica* — sendo que, lembremos, o absurdo é gerado precisamente *por julgarmos a perspectiva cósmica relevante!* Gordon avalia tal tentativa como um “sinal do novo estágio” da crise espiritual pela qual passamos: “o estágio no qual, cansados do nosso luto, nós tentamos nos convencer da insignificância do luto”.⁴⁸ Contudo, ela está intrinsecamente atada aquilo do qual tenta se desvencilhar (o próprio luto), e apenas reafirma inexoravelmente sua existência ao tentar silenciá-lo ironicamente. Isso vai ao encontro das críticas anteriormente desferidas, nas quais apontamos como a reação proposta por Nagel ao absurdo é incoerente com o próprio conceito do absurdo desenvolvido por ele.

Entretanto, Gordon reconhece que realmente tendemos a assumir que apenas estados de coisas importantes seriam capazes de ensinar atitudes heroicas, o que poderia ser um ponto a favor da crítica de Nagel à Camus. Julgamos tolo aquele que arrisca a vida por algo banal, e não um herói — por outro lado, seguindo esse raciocínio, deveríamos dizer que não há heroísmo a não ser que determinadas ações reverberassem e trouxessem desdobramentos e ramificações por todo o universo, mas não sabemos como isso seria possível. Gordon aposta em um ponto de vista diferente, assumindo a importância do absurdo — caso a vida seja mesmo absurda —, uma vez que dificilmente encontraríamos um fato mais importante do que esse no que diz respeito à vida humana. Se esse fato causa desolação e desespero em nós, então também haveria lugar para a coragem e o heroísmo.

⁴⁶ Ibidem, p. 26.

⁴⁷ Ibidem, p. 27.

⁴⁸ Ibidem, p. 16.

Considerações finais

A concepção de Nagel sobre o absurdo, apresentada em *The absurd*, é permeada de dificuldades e ambiguidades internas. Se inicialmente o filósofo entende o absurdo a partir da discrepância entre uma expectativa específica que todos inevitavelmente nutrimos e a realidade do mundo, a tentativa posterior de mitigar ou deslocar o peso dessa discrepância, dando ênfase ao conflito de dois pontos de vista no interior do indivíduo, não se mostrou muito bem sucedida, visto que a presença de uma *pretensão inflacionada* continuou se insinuando sub-repticiamente como o elemento decisivo que anima o conflito mesmo. Talvez para tentar se afastar dessa presença incômoda, Nagel em alguns momentos apresentou o ponto de vista do exterior não como aquele que nos alça ao reconhecimento de uma situação objetiva, mas de um estado de afastamento fomentador de dúvidas intermináveis — o que, na verdade, terminou por gerar mais problemas.

Provavelmente o ponto mais crítico da concepção de Nagel envolve justamente o conflito entre a tentativa de tornar o absurdo uma realidade humana inevitável e universal mas, ao mesmo tempo, enxergá-lo como algo que depende de *insights*, reconhecimentos e expectativas específicas, que em momento algum, por outro lado, se comprovaram incontornáveis ou necessários, conforme pontuamos. Com relação a isso, uma posição mais realista (como a defendida por Gordon e Luper-Foy) guardaria maior coerência interna. Enquanto a existência de determinadas *pretensões inflacionadas* terminou por se mostrar um elemento basilar da teoria de Nagel, por outro lado o filósofo as deduziu sem solidez, partindo da observação do modo (inevitável) como agimos diante da vida, e tentando traduzir disso a existência de expectativas universais que invariavelmente nutriríamos.

Aprofundando mais ainda todos os problemas levantados, Luper-Foy adequadamente constatou que o reconhecimento da arbitrariedade de nossa condição, como elemento central para o absurdo, parece cair nas mesmas dificuldades de um argumento que o próprio Nagel rejeitou e entendeu como inapropriado. De forma incisiva, Gordon demonstra que a perspectiva cósmica não é uma perspectiva privilegiada por meio da qual avaliar a importância do que é humano, pois em primeiro lugar ela nada poderia dizer. Por último, ironicamente, o esforço de Nagel para tentar mostrar a irrelevância do absurdo vai na contramão daquilo mesmo que possibilita que o absurdo venha à tona, dentro de seu próprio arcabouço teórico.

Esperamos vivamente que este trabalho possa fomentar mais discussões e interpretações acerca do rico texto de Nagel, tão pouco estudado ainda no Brasil, e aprofundar o debate contemporâneo sobre o sentido (ou a falta dele) da vida.

Referências bibliográficas

-
- EAGLETON, T. *The meaning of life: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2007.
- EDWARDS, P. (Ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967, vol. 4.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GORDON, J. "Nagel or Camus on the absurd?". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, n. 1, pp. 15-28, set. 1984.
- GORDON, J. "The triumph of Sisyphus". In: *Philosophy and Literature*, vol. 32, n. 1, pp. 183-190, abr. 2008.
- KAFKA, F. *O processo*. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- KLEMKE, E. D.; CAHN, S. M (Ed.). *The meaning of life: a reader*. New York: Oxford University Press, 2017.
- LUPER-FOY, S. "The absurdity of a life". In: *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 52, n. 1, pp. 85-101, mar. 1992.
- METZ, T. *Meaning in life: an analytic study*. New York: Oxford University Press, 2013.
- METZ, T. "New developments in the meaning of life". In: *Philosophy Compass*, vol. 2, n. 2, pp. 196-217, 2007.
- METZ, T. "Recent work on the meaning of life". In: *Ethics*. 112, pp. 781-814, jul. 2002.
- METZ, T. "The concept of a meaningful life". In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, n. 2, pp. 137-153, abr. 2001.
- MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009.
- NAGEL, T. *Mortal questions*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- NAGEL, T. "O absurdo". In: MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009.
- NAGEL, T. "The absurd". In: *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 20, pp. 716-727, out. 1971.
- NAGEL, T. *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- NAGEL, T. *What does it all mean? A very short introduction to philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
-

Recebido: 27/02/2022
Aprovado: 27/03/2024

Received: 27/02/2022
Approved: 27/03/2024