



UFSM



ISSN 2179-3786

Acesso aberto

Voluntas, Santa Maria, v. 13, n. 2, e1, p. 1-21, 2022 • <https://doi.org/10.5902/2179378669540>

Submissão: 10/03/2022 • Aprovação: 19/06/2022 • Publicação: 02/02/2023

## Estudos Schopenhauerianos

# Thomas Nagel sobre o ‘sentido da vida’: um diálogo com Schopenhauer e Nietzsche<sup>1</sup>

Thomas Nagel on the ‘meaning of life’: a dialogue with Schopenhauer and Nietzsche

Wander Andrade De Paula<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil

## RESUMO

Dando continuidade às discussões iniciadas em “O ‘sentido da vida’ em Schopenhauer e Nietzsche”<sup>2</sup>, o presente artigo analisa o problema do “sentido da vida” na filosofia contemporânea, tomando como referência sobretudo o pensamento de um autor pouco debatido no Brasil: Thomas Nagel. Inicia-se com uma breve retomada do tema em Schopenhauer e Nietzsche (1); indica-se em que medida ele surge apenas nas últimas décadas como uma preocupação da filosofia contemporânea de língua inglesa (2); analisa-se como Nagel trata do mesmo em seu pensamento, sobretudo na obra *Visão a partir de lugar nenhum* (3); conclui-se comparando as posições de Nagel, Schopenhauer e Nietzsche (4).

**Palavras-chave:** Nagel; Sentido da vida; Absurdo

## ABSTRACT

Continuing the discussions started in “The ‘meaning of life’ in Schopenhauer and Nietzsche”, this paper analyzes the way in which the problem of the “meaning of life” is treated by contemporary philosophy, taking as reference above all the thought of an author little debated in Brazil: Thomas Nagel. It begins with a brief review of the theme in Schopenhauer and Nietzsche (1); the extent to which it has emerged

<sup>1</sup> Este artigo é resultado parcial de pesquisa de pós-doutorado desenvolvida junto ao Departamento de Filosofia e o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, durante os anos de 2021 e 2022.

<sup>2</sup> Trata-se do artigo que apresenta as linhas gerais de investigação do problema do sentido da vida nas obras de Schopenhauer e Nietzsche, sobretudo a partir de um diálogo com os temas do pessimismo e do niilismo. No momento da publicação do presente texto, o artigo supramencionado ainda estava em processo de avaliação em outro periódico. Uma brevíssima retomada do seu argumento principal é feita na Seção “1”, abaixo (“Schopenhauer e Nietzsche sobre o sentido da vida”).



only in recent decades as a concern of contemporary English-speaking philosophy is indicated (2); it analyzes how Nagel deals with the same in his thought, especially in the work *The View from Nowhere* (3); we conclude by comparing the positions of Nagel, Schopenhauer and Nietzsche (4).

**Keywords:** Nagel; Meaning of life; Absurd

## 1 SCHOPENHAUER E NIETZSCHE SOBRE O SENTIDO DA VIDA

O problema do sentido da vida é, como se sabe, estabelecido na filosofia alemã do século XIX pelos autores da tradição “pessimista”, tendo inicialmente como referência o pensamento de Schopenhauer e posteriormente os desdobramentos do tema em Nietzsche<sup>3</sup>. Em um contexto de severas críticas ao idealismo alemão (e mais amplamente à modernidade filosófica), em especial ao papel normativo da “razão” na fundamentação do conhecimento e dos valores, em geral, tais autores promovem os processos “inconscientes” humanos a tema filosófico de primeira importância e, com isso, o sofrimento também passa a figurar dentre os principais problemas de seus pensamentos.

Ao determinar a vontade como a essência metafísica do universo, Schopenhauer não apenas nomeia a coisa em si kantiana, como também afirma que a existência pode ser conhecida apenas a partir das manifestações, dos “atos”, da vontade no plano da representação (cf. esp. W I, p. 589-598). A manifestações da vontade no mundo fenomênico nada mais são que reflexo da “discórdia essencial consigo mesma” que lhe caracteriza (cf. W I, p. 174), de sua constante insatisfação e ausência de finalidade (cf. W I, p. 365). Partindo em grande medida desses dos pressupostos básicos, o filósofo define a existência como fundamentalmente sofrimento, bem como busca razões ou maneiras de justificação, de atribuição de sentido, ao vir a ser. Resta aos humanos apenas, entretanto, a possibilidade de redimir a existência, por meio da negação da vontade via arte, moral ou, sobretudo, ascese, mas não propriamente uma atribuição de sentido à vida, ao vir a ser (cf. PAULA, 2020).

---

<sup>3</sup> Para algumas referências histórico-filosóficas do estabelecimento do problema nesses autores e na tradição “pessimista”, cf. PAULA, 2013, p. 1-12.

Nietzsche é inicialmente adepto da pergunta pelo sentido da vida, buscando dar uma resposta ao pessimismo schopenhaueriano: a arte é, em *O nascimento da tragédia* (1872), a única atividade humana capaz de conferir um sentido, metafísico, à existência (NIETZSCHE, 1992b, cf. esp. caps. 3, 4 e 7). Já na terceira das *Considerações extemporâneas*, *Schopenhauer como educador*, o enfoque do autor parece recair na figura do gênio (NIETZSCHE, 2018, cf. esp. caps. 4 e 5). O primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (1878) marca, porém, o rompimento do autor com a concepção de “necessidade metafísica”, o que implica em uma profunda reformulação do tema do sofrimento e, por conseguinte, um novo direcionamento da pergunta pelo sentido da vida (NIETZSCHE, 2000, cf. esp. § 28). Na verdade, esta preocupação parece perder espaço em seu pensamento, sendo criticada como reflexo de uma determinada forma de pessimismo, o da tradição filosófica, e que Nietzsche vincula ao niilismo, conforme podemos observar nos ‘prefácios’ que Nietzsche escreve em 1886 a suas obras anteriores, bem como no quinto livro de *A gaia ciência* e em *Para além de bem e mal*, publicados no mesmo ano (NIETZSCHE, 2001, cf. esp. § 370 e § 357; NIETZSCHE, 1992a, cf. esp. § 225 e § 44). A metafísica é, sem sombra de dúvidas, a principal manifestação do niilismo na cultura ocidental: os “ideais ascéticos” são uma tentativa desesperada de atribuição de sentido em um cenário de decadência e desregramento fisiológico (NIETZSCHE, 1998, cf. esp. §§ 1 e 13 da terceira dissertação; cf. também NIETZSCHE, 2006, cap. IX, § 46). Com uma nova concepção de pessimismo, que seria o “seu próprio pessimismo”, o filósofo alemão toma, portanto, certa distância da pergunta pelo sentido da vida – afinal, ela se torna ilegítima quando considerada apenas um sintoma de determinados tipos de vida (NIETZSCHE, 2006, cf. esp. cap. II) –, e passa tratar do sofrimento sob novas perspectivas, cujos desdobramentos podem ser percebidos, sobretudo, na ideia de “filósofo trágico”, que se torna fundamental nos últimos anos de seu pensamento (NIETZSCHE, 1995, cf. esp. o capítulo dedicado a *O nascimento da tragédia*). Cabe ainda à pesquisa Nietzsche, no meu ponto de vista,

questionar se há espaço para a pergunta do sentido da vida nas reflexões tardias do filósofo sobre o trágico.

## 2 O SENTIDO DA VIDA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Se partirmos de um espectro semântico mais amplo, do qual são levados em conta problemas filosóficos como, por exemplo, o pessimismo e o niilismo, pode-se dizer que o sentido da vida encontra importantes desdobramentos em diferentes abordagens da filosofia contemporânea, ainda que o tema em si mesmo pareça ter perdido espaço, se considerada a sua popularidade na filosofia alemã do século XIX<sup>4</sup>. É

---

<sup>4</sup> Vários autores desenvolveram conceitos e temáticas diretamente relacionados ao problema do sentido da vida, de maneira semelhante ao que ocorre já no pensamento de Nietzsche. O niilismo é, sem sombra de dúvidas, um deles. Diretamente influenciado por “temas niilistas” discutidos pelo filósofo alemão, tais como “fracasso epistemológico, destruição de valores e falta de objetivo cósmico”, Oswald Spengler analisa, em *A decadência do ocidente* (1926), uma série de culturas, a fim de demonstrar que padrões niilistas são uma característica marcante de civilizações em decadência, como é o caso da ocidental, na qual se enquadram as três formas de niilismo discutidas pelo autor em sua obra. Heidegger, além de dedicar parte importante de sua obra à interpretação do tema do niilismo em Nietzsche, afirma, em *A questão do ser* (1927), que o niilismo, em suas mais diversas e ocultas formas, faz parte do “estado normal” do ser humano. O niilismo também se torna importante para a filosofia francesa contemporânea, onde se nota uma espécie de “niilismo existencial”, segundo o qual o mundo não tem qualquer objetivo ou significado, razão pela qual a existência (toda ação, todo sentimento, todo sofrimento) é completamente vazia e sem sentido. Sartre, cuja frase lapidar “a existência precede a essência”, de *O ser e o nada* (1943), inaugura essa tradição, e anula qualquer possibilidade de fundamentação de um eu essencial ou uma natureza humana. O “nada” que sobra quando são abandonadas todas as ilusões revela-se como a fonte não apenas da liberdade, mas também de horror existencial e angústia emocional. Inseridos em um mundo que carece de qualquer ordenação, os humanos incessantemente inventam, de maneira absurda, significados para suas vidas. Numa perspectiva próxima e considerando o niilismo como um dos mais preocupantes problemas do século XX, Albert Camus considera, em *O mito de Sísifo* (1942), a condição de Sísifo, condenado a um esforço eterno e inútil, uma metáfora suprema para a existência humana. Em uma direção diferente, mas não menos relevante, o niilismo se manifesta no fim do século XX nas discussões sobre a “pessoa pós-moderna” e nas correntes “anti-fundacionistas”. Ao primeiro grupo pertencem autores como Donald Crosby (*The specter of absurd*, 1988) e Michael Novak (*The experience of nothingness*, 1968 e 1998), para os quais um niilista é o protótipo da pessoa pós-moderna, na medida em que caracteriza um “conformista desumanizado, alienado, indiferente e atônito, o qual dirige sua energia psicológica para um narcisismo hedonista ou a um profundo *ressentiment* que frequentemente explode em violência”. Do segundo grupo se destacam Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Richard Rorty e Karen Carr, de acordo com os quais o niilismo não gerou consequências tão devastadoras quanto pensaram outros autores. A solução para o problema colocado pelo niilismo é, em grande medida, a aceitação da falta de sentido. Enquanto o primeiro autor demonstra ceticismo em relação às metanarrativas da história da filosofia, inaugurando uma forma de pensar que descarta o conhecimento como relacional e a verdade como transitória, o segundo e o terceiro, de modo bastante semelhante, recusam que o conhecimento possa captar a essência das coisas, restando aos humanos a possibilidade

bastante notável, porém, que o problema em questão, e não apenas os seus correlatos acima mencionados, tenha se tornado objeto de interesse da filosofia de língua inglesa apenas nas últimas décadas, sobretudo no contexto das discussões sobre o naturalismo<sup>5</sup>. O debate sobre o sentido da vida baseia-se, na filosofia analítica – se me for lícita tal denominação generalizadora –, em duas tarefas principais:

- 1) Esclarecer o significado da pergunta acerca do sentido da vida;
- 2) Buscar respostas para aquilo que torna a vida significativa<sup>6</sup>.

No que diz respeito à primeira tarefa, a qual eu denominaria como o aspecto “formal” da pergunta em questão, é importante destacar que a pergunta pelo “sentido” da vida não corresponde a uma busca pelo significado do termo “vida”, mesmo porque extrair a semântica conceitual de um fenômeno multifacetado e com tantas variantes como o da vida seria uma tarefa certamente fadada ao fracasso (cf. SEACHRIS, s.d.). Quando se considera o fenômeno da vida e se questiona seu sentido, busca-se algo que a torne plena de valor e digna de ser vivida – ainda que esses dois aspectos não se correspondam. Até esse ponto, como se pode perceber, não estamos muito distantes da maneira com que o problema foi considerado pela filosofia alemã do XIX: a pergunta pelo sentido da vida continua se remetendo diretamente à busca pela sua finalidade, seu objetivo, sua meta etc., mas não pode ser subsumida e não pode ser definida a

---

de criação de formas ficcionais de conhecer. Discutindo as respostas anti-fundacionistas anteriores, a última autora defende um modo em certo sentido jovial de lidar com o niilismo, por meio da aceitação descontraída da falta de sentido. (cf. PRATT, s.d. [de onde as citações anteriores foram retiradas]; cf. também MÜLLER-LAUTER, 1989, e METZ, 2021 [a parte final do verbete “Meaning of life” é, a propósito, dedicada ao tema do niilismo]). Essa breve retomada indica, portanto, alguns importantes desdobramentos do problema do sentido da vida nas discussões contemporâneas sobre o niilismo. Pode-se depreender, do contexto anterior, ao menos cinco pontos de vista a partir dos quais o niilismo é tratado: o cultural (Spengler), o metafísico (Heidegger), o existencial (Sartre e Camus), o antropológico (Crosby e Novak) e o epistemológico (Lyotard, Derrida, Rort e Carr).

<sup>5</sup> Discordo, nesse sentido, de Terry Eagleton, segundo o qual, sobretudo para os filósofos da tradição anglo-saxônica contemporânea (tomando como modelo o pensamento de Wittgenstein), “uma questão como essa é o exemplo consumado de *pseudoquestão*” (EAGLETON, 2021, p. 15-16; cf. p. 15-19).

<sup>6</sup> Esse modo de tratar o tema é seguido à risca por Eagleton na obra de 2007 supracitada (e apenas recentemente traduzida para a língua portuguesa): os três capítulos iniciais da obra discutem a pergunta e o significado dos termos nela envolvidos, enquanto o capítulo final busca efetivamente dar uma resposta ao problema, a meu ver a partir de uma perspectiva “aristotélica”, i.e., de uma ética das virtudes (cf. EAGLETON, 2021).

partir de categorias normativas como felicidade, bem-estar, caráter virtuoso e ação correta<sup>7</sup>. Creio que essa é uma das razões pelas quais o esclarecimento da pergunta ainda constitui uma tarefa importante, a despeito das dificuldades que acarreta:

Apesar dos debates em curso sobre como analisar o conceito de sentido da vida (ou articular a definição da frase “sentido na vida”), o campo permanece em uma boa posição para fazer progressos nas outras questões-chave (...), ou seja, a respeito daquilo que tornaria uma vida significativa e se alguma vida é, de fato, significativa. Uma certa quantidade de terreno comum é fornecida pelo ponto de que a significância envolve pelo menos um valor final gradativo na vida de uma pessoa que é conceitualmente distinto da felicidade e retidão, cujos exemplos são potencialmente o bom, o verdadeiro e o belo (METZ, 2021)<sup>8</sup>.

As particularidades do naturalismo<sup>9</sup> característico da filosofia de língua inglesa, em especial da norte-americana do século passado, se tornam visíveis quando a

---

<sup>7</sup> Discutindo questões ainda em aberto ou pouco investigadas sobre o problema do sentido da vida, Seachris (s.d.) afirma: “dentro da teoria do valor, uma área pouco investigada é como o sentido se encaixa no cenário normativo geral. Como ele está conectado, se é que está, com os valores ético, estético e eudaimonístico, por exemplo? Que tipo de relacionamento, conceitual, causal ou outro, existe entre os vários valores? Alguns se reduzem a outros? Vidas profundamente antiéticas ainda podem ser consideradas significativas? E quanto a vidas profundamente infelizes?”.

<sup>8</sup> Numa direção diferente, Seachris (s.d.) discute pormenorizadamente cada aspecto da pergunta pelo sentido da vida. Com o intuito de demarcar o seu significado, o autor começa distinguindo três sentidos de “sentido” (*meaning*) – sentido como “fazer sentido”, como “objetivo” e como “significado”; analisa cinco aspectos que a palavra “vida” comporta nessa questão – “vida humana individual”, “humanidade como um todo”, “o todo da vida biológica”, “toda a existência espaço-tempo” e “marcador aproximado daqueles aspectos da vida humana que têm uma espécie de seriedade existencial e são de imensa preocupação e objeto de intenso questionamento por parte do ser humano”; discute o uso do artigo definido “o” (*the*) da expressão “o sentido da vida”; e indica, por meio da distinção entre “sentido *da* vida” e “sentido *na* vida”, o caminho a ser percorrido na discussão normativa a respeito daquilo que torna uma vida plena de sentido – neste ponto entram suas discussões sobre “supernaturalismo”, “naturalismo subjetivo”, “naturalismo objetivo”, “naturalismo híbrido” e o “niilismo” (ou “naturalismo pessimista”).

<sup>9</sup> O naturalismo pode ser considerado sob diferentes pontos de vista, desde um mais amplo, segundo o qual a própria filosofia nada mais é do que uma atividade contígua àquela da natureza, dela extraíndo os seus pressupostos e modos de funcionamento; chegando mais especificamente aos pontos de vista ético e estético, segundo os quais, respectivamente, a moral é uma espécie de prolongamento da vida biológica e expressão da vontade de viver, e a produção artística é, em contraposição a uma idealização do real, uma promoção de aspectos da vida que provêm da natureza e que aproximam o homem dos animais: “o traço mais característico daquilo que chamamos *naturalismo*” é “o respeito pelo instinto, pela espontaneidade individual, a encarnação do ideal de natureza (...), o culto da vida biológica” (LALANDE, 1993, p. 719-720). Contemporaneamente, não há um significado preciso do termo naturalismo, mas sabe-se que seu uso corrente foi popularizado na primeira metade do século XX no contexto da filosofia norte-americana. Autores autoproclamados naturalistas desse período, tais como John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook and Roy Wood Sellars, buscam aproximar a filosofia da ciência: “eles insistiram que a realidade é exaurida pela natureza, não contendo nada de ‘sobrenatural’, e que o método científico deve ser usado para investigar todas as áreas da realidade, incluindo o ‘espírito humano’” (PAPINEAU, 2021, minha tradução). O naturalismo parece ter se tornado uma alcunha quase elogiosa nos círculos

segunda tarefa é levada em conta, a qual considero como o aspecto “material” ou normativo do sentido da vida. Parte considerável da filosofia analítica que trata do tema tem buscado estabelecer princípios gerais e fundamentais que consigam dar conta de todas as maneiras particulares com que uma vida pode adquirir sentido. Pode-se dizer que essas teorias são divididas a partir dos tipos de propriedades que são requeridas para a aquisição do sentido da vida. Pensadores(as) “supernaturalistas”, como é o caso de boa parte da tradição filosófica ocidental, concebem que o sentido da vida está em alguma medida relacionado com o âmbito “espiritual” humano e o discute em termos de Deus ou de uma alma, e é constituído por dois pontos de vista fundamentais: os centrados em Deus e os centrados na alma<sup>10</sup>. Pensadores(as) “naturalistas” defendem que o sentido da vida só pode ser obtido em um mundo tal como conhecido pela ciência, isto é, o aspecto “físico” do universo é suficiente para que se obtenha sentido, e é também constituído por dois pontos de vista fundamentais: o subjetivismo e o objetivismo<sup>11</sup>. Já pensadores(as) “niilistas” sustentam, ao contrário das duas posições

---

filosóficos contemporâneos, ao ponto de poucos autores se autodeclararem “não-naturalistas” ou “anti-naturalistas”. O naturalismo norte-americano da metade do século passado pode ser separado em dois componentes: o ontológico e o metodológico. O primeiro está comprometido com o conteúdo da realidade, opondo-se a qualquer tipo de entidade “sobrenatural” ou “fantasmagórica”. Preocupado com as formas de investigar a realidade, o segundo reivindica algum tipo de autoridade geral para o método científico (cf. PAPINEAU, 2021). Vale destacar, ainda, que há uma importante linha de interpretação da filosofia nietzscheana que pode ser denominada de naturalista, mas que, até onde me consta, não se debruçou especificamente no tema do sentido da vida em seu pensamento – ao contrário do que ocorre com o niilismo e, em certa medida, com o pessimismo (cf., por exemplo: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos, vol. 29, n. 1, 2011. Trata-se de um volume, em língua portuguesa, dedicado a relevantes artigos em que Nietzsche é lido a partir do ponto de vista naturalista).

<sup>10</sup> “De acordo com o primeiro ponto de vista, algum tipo de conexão com Deus (entendido como uma pessoa espiritual que é onisciente, onipotente e totalmente bondoso, e que é também a base do universo físico) constitui o significado na vida, mesmo que alguém careça de alma (interpretada como uma substância espiritual e imortal que contém a identidade de alguém). Em contraste, para o último ponto de vista, ter uma alma e colocá-la em certo estado é o que torna a vida significativa, mesmo que Deus não exista” (METZ, 2021). Enquanto o ponto de vista “centrado na alma” parece ter se estabelecido preferencialmente em autores já considerados clássicos, como Tomás de Aquino e Leo Tolstoy, Robert Nozick (1938-2002) é um importante representante contemporâneo do ponto de vista “centrado em Deus”.

<sup>11</sup> “Os subjetivistas acreditam que não existem padrões invariáveis de sentido, porque o sentido é relativo ao sujeito (...). Grosso modo, algo é significativo para uma pessoa se ela o deseja fortemente ou pretende buscá-lo e o consegue. Os objetivistas sustentam, em contraste, que existem alguns padrões invariáveis para o sentido, porque o sentido é pelo menos parcialmente independente da mente, ou seja, não é obtido apenas em virtude de ser o objeto dos estados mentais de alguém. Aqui, algo é significativo

principais anteriores, que aquilo que a princípio tornaria uma vida plena de sentido não pode ser obtido por nenhum de nós – razão pela qual tal ponto de vista pode ser também denominado de “pessimista”, ao contrário das posições “otimistas” supernaturalistas e naturalistas<sup>12</sup>. (cf. METZ, 2021)

Chama especialmente a atenção, por fim, que a relação entre a pergunta pelo sentido da vida e o significado do sofrimento constitua um debate ainda em aberto para essa tradição:

Outra área que precisa de maior atenção é a relação entre sentido e sofrimento. O sofrimento cruza-se com nossas tentativas de dar sentido às nossas vidas neste universo, motiva nossas perguntas sobre por que estamos aqui e dá origem a nossas preocupações sobre se, em última análise, nós importamos ou não. Nós nos questionamos se existe uma narrativa inteligível e existencialmente satisfatória na qual possamos localizar – dar sentido – a nossa experiência visceral de sofrimento e nos dar consolo e esperança. O mal em um universo pleno de sentido não deixa de ser mal, mas pode ser mais suportável nessas condições hospitalares. Talvez o problema do sentido seja mais fundamental do que o problema do mal. Também relevante é o que pode ser chamado de dimensão escatológica do problema do mal – existe alguma esperança diante da dor, do sofrimento e da morte e, em caso afirmativo, em que consiste essa esperança? Abordar as considerações do sofrimento voltadas para o futuro naturalmente se vinculará a temas perenes no que diz respeito ao

---

(parcialmente) pela sua natureza intrínseca, no sentido de ser independente de ser desejado ou pretendido (...)" (METZ, 2021). Destacam-se, dentre esses dois pontos de vista, as discussões contemporâneas sobre o “perfeccionismo”, as quais, relacionadas sobretudo às posições objetivistas, remetem aos pensamentos de Aristóteles e, em certa medida, de Nietzsche. Dentre vários significados que o termo comporta em filosofia contemporânea, o perfeccionismo pode ser compreendido como uma descrição daquilo que constitui uma vida humana boa ou o bem-estar humano. Relacionado historicamente a teorias éticas e políticas, o perfeccionismo se faz presente em autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Marx e T. H. Green, cujas filosofias partem de uma definição geral do que é o bem, para então desenvolver seus pontos de vista sobre o bem humano e as maneiras de se desenvolver a natureza humana. Uma “vida boa” pode ser entendida, sob esse aspecto, tanto como bem-estar quanto como excelência. (cf. WALL, 2021) O pensamento de Nietzsche vem sendo interpretado, conforme indicado, a partir de um possível diálogo com tal tradição (um importante panorama das leituras perfeccionistas de Nietzsche pode ser encontrado, em língua portuguesa, nos dossiê “Nietzsche e o perfeccionismo”, publicado em dois números na Revista “Estudos Nietzsche” [cf. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 12, n. 2, jul./dez., 2021; **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 13, n. 1, jan./jun., 2022]).

<sup>11</sup> Parece haver, portanto, para a tradição filosófica de língua inglesa, uma oposição quase inconciliável entre o naturalismo (e, em grande medida, também o supernaturalismo) e o niilismo (cf. METZ, 2021; SEACHRIS, s.d.), o que em certo sentido sugere que o naturalismo poderia ser uma alternativa ou uma resposta aos problemas colocados pelo niilismo no século XIX, especialmente por Nietzsche.

<sup>12</sup> Parece haver, portanto, para a tradição filosófica de língua inglesa, uma oposição quase inconciliável entre o naturalismo (e, em grande medida, também o supernaturalismo) e o niilismo (cf. METZ, 2021; SEACHRIS, s.d.), o que em certo sentido sugere que o naturalismo poderia ser uma alternativa ou uma resposta aos problemas colocados pelo niilismo no século XIX, especialmente por Nietzsche.

sentido da vida, como morte e futilidade. Além disso, irá motivar uma discussão mais aprofundada sobre se o desejo humano inerente de um final feliz para a narrativa da vida, incluindo, por exemplo, a sobrevivência *post-mortem* e o gozo da visão beatífica, ou algum outro estado abençoado, é mero pensamento positivo ou um aparentado de nosso desejo de água e, portanto, um desejo verdadeiramente natural que aponta para um objeto capaz de satisfazê-lo (SEACHRIS, s.d.).

### 3 THOMAS NAGEL

#### 3.1 O “problema da reintegração” como pressuposto meta-filosófico da discussão sobre o sentido da vida

Pode-se afirmar que as posições supernaturalistas e naturalistas acima discutidas estão de acordo em uma série de concepções básicas, como, por exemplo, a possibilidade de atribuição de um valor positivo final à vida e, em certo sentido, sua independência em relação a concepções normativas mais fortes como felicidade e retidão. Contudo, uma das questões ainda bastante controversas é a que se refere aos dois pontos de vista fundamentais em disputa na atribuição de sentido: o individual e o do todo – ou, se quisermos, o subjetivo e o objetivo (cf. METZ, 2021).

Desidério Murcho defende que não é papel da filosofia oferecer um “conjunto de instruções esotéricas para dar sentido às nossas vidas”, mas, em seu exercício de crítica da razão, estudar cuidadosamente “diferentes ideias e argumentos sobre o problema” (MURCHO, 2009, p. 10). Com esse propósito, o autor nos oferece uma coletânea de artigos sobre o tema, dentre eles o paradigmático “O absurdo”, de Nagel<sup>13</sup>, no intuito de apresentar as principais linhas contemporâneas de interpretação do tema. Perguntar pelo “sentido” de algo é, segundo Murcho, buscar “um meio adequado para uma finalidade”. “Fazer sentido” é o mesmo que “ser

---

<sup>13</sup> Na “Introdução” à coletânea mencionada, Murcho destaca o papel desse texto de Nagel nas discussões mais recentes sobre o tema: “o estudo contemporâneo do problema filosófico do sentido da vida começa praticamente com o artigo ‘O absurdo’ (1971), de Thomas Nagel (...). Apesar de haver alguns artigos anteriores, Nagel mostrou que um filósofo muitíssimo influente podia tratar este tema sem cair no ridículo e que esse trabalho podia ser publicado numa das mais prestigiadas revistas acadêmicas de filosofia: *The Journal of Philosophy*” (MURCHO, 2009, p. 10).

racionalmente defensável ou inteligível” (idem, p. 18). E mais do que isso: perguntar pelo sentido de algo é perguntar pelo seu destino ou sua finalidade “última” - e não apenas por alguma de suas finalidades “instrumentais”: “saber que finalidades são realmente últimas é uma das tarefas centrais da ética, pelo menos desde que Aristóteles (...) anunciou na Ética a Nicômaco a importância de encontrar a finalidade de tudo o que fazemos” (idem, p. 19).

Contrariamente à mentalidade contemporânea, segundo a qual finalidades últimas são subjetivas e arbitrárias, Murcho buscar demonstrar a atualidade da concepção objetivista de felicidade defendida por uma série de autores importantes, como Aristóteles, Mill e Singer, a fim de defender a plausibilidade de uma concepção ética de felicidade – i.e., uma concepção de felicidade que não leve em conta apenas aspectos subjetivos –, mesmo que para isso não seja necessário dispor de uma teoria mais robusta sobre as finalidades últimas: “intuitivamente, uma finalidade é última e não meramente instrumental quando a sua razão de ser é ela mesma” (idem, p. 21). Tal concepção ética de felicidade não pode ser apenas subjetivista, pois, i) por mais que nossa felicidade seja uma (ou a única) finalidade última, temos de reconhecer, enquanto seres racionais inseridos numa realidade, que nossa felicidade está conectada essencialmente com a racionalidade e a realidade; e ii) temos de reconhecer também a felicidade alheia como uma finalidade última (idem, cf. p. 22-23).

O maior obstáculo de uma teoria objetivista da felicidade é, segundo Murcho, a concepção equivocada de que a objetividade resulta exclusivamente da observação de fatos, sem se levar em conta também o domínio dos valores. Para que um valor seja objetivo, ressalta o autor, basta que possa ser justificado adequadamente (como, por exemplo, a situação de que é moralmente inaceitável discriminar negros ou mulheres): “é porque podemos justificar pública e abertamente a (...) convicção que podemos afirmar que capta um valor objetivo e não meramente subjetivo” (idem, p. 25-26).

Aplicado ao problema do sentido da vida, trata-se então de saber se a nossa felicidade tem algum valor objetivo: será o valor da nossa felicidade adequadamente justificável? Como justificaríamos tal coisa? Tolstoi exprime a ideia intuitiva de que o universo é indiferente à nossa felicidade ou infelicidade, o que seria um sinal de que não haveria justificação adequada do seu valor; teria apenas valor para nós, nada mais.

Esta intuição, contudo, parece resultar de uma ilusão importante sobre a natureza do próprio valor. O valor é uma propriedade relacional, e não intrínseca, que ocorre sempre que um agente cognitivo, como um ser humano, valora algo. (...) perguntar se a nossa felicidade é importante para o universo revela uma incompreensão crucial da natureza do valor, dado que o universo nada valora porque o universo não é um agente cognitivo capaz de valorar seja o que for.

Para nossa felicidade ter valor objetivo tudo o que temos de defender é que qualquer agente capaz de reconhecer o valor poderá reconhecer o valor da nossa felicidade (...) (idem, p. 26).<sup>14</sup>

A discussão acerca dos pontos de vista envolvidos no julgamento do sentido da vida é o que torna Thomas Nagel um expoente dentre os(as) autores(as) que tratam do tema contemporaneamente, tendo a sua posição reconhecida por grande parte da fortuna crítica como niilista – ainda que boa parte de suas reflexões sejam, conforme será discutido, de ordem meta-filosófica. No sentido desta última afirmação, Nagel é um autor que parece dialogar bem com as duas tradições filosóficas a que me refiro neste artigo: a alemã do século XIX e a analítica contemporânea. Isso muito em função daquele que é considerado pelo autor o principal problema da história da filosofia: o da conciliação entre diversos pontos de vista, desde um mais individual até um mais geral, a partir do qual os humanos interpretam o mundo e a existência. O objetivo da filosofia de Nagel está posto desde as primeiras linhas de Visão a partir de lugar nenhum (1986):

Este livro trata de um único problema: como combinar a perspectiva de uma pessoa particular, inserida no mundo, com a visão objetiva desse mesmo mundo, em que a própria pessoa e seu ponto de vista estão inclusos. Esse é o problema que enfrenta toda criatura com o impulso e a

---

<sup>14</sup> Vale destacar que Murcho, ao contrário de Seachris e Metz, considera a concepção de felicidade como crucial para o tratamento do problema do sentido da vida. A despeito dessa diferença entre o posicionamento dos autores, ainda mais importante para o meu propósito é que se perceba a centralidade, para os três intérpretes, da discussão sobre os pontos de vista envolvidos na atribuição de sentido à vida.

capacidade de transcender seu ponto de vista particular e conceber o mundo como um todo. Embora único, esse problema tem muitos aspectos. A dificuldade de conciliar os dois pontos de vista surge tanto na conduta de vida como na reflexão. Trata-se da questão mais fundamental com respeito à moral, ao conhecimento, à liberdade, ao eu e à relação da mente com o mundo físico. O modo como respondemos ou deixamos de responder a ela irá determinar substancialmente nossa concepção de mundo e de nós mesmos, bem como nossa atitude perante nossas vidas, nossas ações e nossas relações com os outros (NAGEL, 2004, p. 1).

Dois aspectos chamam atenção na citação acima: não apenas o mais evidente, a dificuldade de conciliação entre os pontos de vista interno e externo, as visões subjetiva e objetiva, mas também o destaque atribuído pelo autor ao impulso, autenticamente humano, de transcender. É neste último aspecto que se situa, a meu ver, a dificuldade supracitada, pois a nossa relação com o mundo é constituída fundamentalmente por tal impulso, na medida em que não há qualquer relação diferente da que temos com nós mesmos que não seja permeada pelo impulso de transcendência. Ainda que o próprio Nagel reconheça não resolver o problema com sua obra, caso contrário teria apresentado uma visão de mundo (Idem, cf. p. 1-2), ele busca compreender melhor as múltiplas relações que se fazem possíveis a partir das tentativas de conciliação entre esses dois pontos de vista em diversas áreas do conhecimento humanas, e especialmente na filosofia, onde o problema se mostra particularmente proeminente<sup>15</sup>. Se, por um lado, Nagel admite que alguns pontos de vista são mais objetivos do que outros (o ponto de vista da física é mais objetivo que o da moral, e este mais objetivo que o individual, segundo o critério da contingência [quanto mais contingência, menos objetividade]), por outro, ele deflaciona o conceito de objetividade, ao afirmar que, na acepção primária do termo, nossas crenças e atitudes é que são objetivas. A

---

<sup>15</sup> Mesmo mencionando a “metafísica do espaço e do tempo”, a “filosofia da linguagem” e a “estética”, Nagel se concentra em quatro tópicos que ele considera fundamentais: “metafísica da mente”, “teoria do conhecimento”, “liberdade humana” e “ética”. Em todos esses casos, o que está em jogo é a possibilidade de integração ou a oposição entre os dois pontos de vista, de modo que em alguns desses tópicos nada mais restará que a constatação de que não há vitória de nenhum deles, mas que é possível tão somente a sua permanente relação de oposição (cf. NAGEL, 2004, p. 6).

objetividade é, desse modo, apenas um “método para chegar ao conhecimento”: as verdades objetivas nada mais são do que derivações de nossas crenças e atitudes (Idem, cf. p. 3). Ao transferir o conceito de objetividade do conhecimento para as crenças e atitudes humanas, o autor pretende, a meu ver, demonstrar o caráter inexorável do impulso humano de transcender.

A partir do ponto de vista acima discutido, Nagel procede a uma espécie de revisão da noção de objetividade, a qual é, em certa medida subestimada e superestimada pela tradição:

É subestimada pelos que não a consideram um método de apreender o mundo tal como é em si mesmo. É superestimada por quem acredita que ela, por si só, pode fornecer uma visão completa do mundo, substituindo as visões subjetivas a partir das quais se desenvolveu. Esses erros estão vinculados: ambos se originam de um sentido de realidade insuficientemente robusto e de sua independência de qualquer forma particular de conhecimento humano (...). A objetividade permite-nos, assim, transcender nosso ponto de vista particular e desenvolver uma consciência mais ampla que abranja o mundo de maneira mais completa. Tudo isso se aplica a valores e atitudes bem como a crenças e teorias (...). Mas, se o que buscamos é entender o mundo todo, não podemos esquecer esses pontos de partida subjetivos indefinidamente; nós e nossas perspectivas pessoais pertencemos ao mundo. A busca da objetividade encontra um limite quando se volta para o eu e tenta abarcar a subjetividade em sua concepção do real (NAGEL, 2004, p. 4-5).

Se, por um lado, a objetividade proporciona uma ampliação da consciência, de modo que se possa perceber a realidade de uma perspectiva mais geral, por outro, uma defesa exagerada da mesma pode preterir equivocadamente o valor fundamental da perspectiva subjetiva, a partir da qual se desenvolve a objetiva. A grande dificuldade é, conforme a parte final da citação acima, inserir a subjetividade humana em uma concepção objetiva da realidade.

Nagel faz uma concessão ao ceticismo filosófico ao afirmar que a objetividade não é capaz, por si só, de “oferecer uma imagem completa do mundo ou uma postura definitiva diante dele” (Idem, p. 6). O reconhecimento dos limites da objetividade não invalida, contudo, a busca mesma da objetividade, pois ela

está assentada, conforme indicado anteriormente, na própria constituição humana, i.e., no impulso de transcender. É a partir dessa premissa fundamental que o autor vai indicar em que medida algumas áreas do conhecimento, tais como a filosofia da mente, o cientismo<sup>16</sup> e a ética, acabam padecendo de um excesso de objetividade. O autor afirma que, assim como ocorre na ciência, a objetividade é a “força motriz” da ética, na medida em que nos afasta de nossos desejos e interesses puramente pessoais e, no que diz respeito aos nossos pensamentos, permite o desenvolvimento de novas crenças. Cabe à moral sistematizar a vontade objetiva. Os problemas começam a surgir quando, no que tange aos nossos motivos e crenças, buscamos nos afastar de nós mesmos, procedimento que, levado ao extremo, pode desembocar em ceticismo ou niilismo. Ao mesmo tempo, corre-se sempre o perigo de privar o ponto de vista subjetivo de “qualquer função independente na justificativa da ação” (*Idem*, p. 10).

A questão é como combinar valores objetivos e subjetivos no controle de uma vida individual. Eles não podem coexistir lado a lado sem interferência mútua, e parece impossível outorgar autoridade a qualquer deles na decisão dos conflitos que surgem entre eles. Esse problema é a contrapartida análoga, na ética, do problema metafísico de combinar, em alguma concepção de um mundo único, as características da realidade que se revelam a diferentes perspectivas em diferentes níveis

---

<sup>16</sup> No que diz respeito à filosofia da mente, há, segundo Nagel, uma defesa ampla de “uma ou outra teoria externa do mental, desde o fisicalismo até o funcionalismo”, motivados pela suposição de que “a realidade é, em sentido estrito, realidade objetiva” (NAGEL, 2004, p. 8). Contrariamente a esse ponto de vista, o autor defende que a “subjetividade da consciência é uma característica irredutível da realidade – sem a qual nem a física nem coisa alguma seria possível (... )” (*Idem*, p. 9). O cientismo, “forma especial de idealismo”, seria uma das principais tendências que “contaminam” a filosofia contemporânea: “em sua modalidade mais míope, ele supõe que tudo o que existe deve poder ser compreendido mediante teorias científicas” (*Idem*, p. 12). Contra o cientismo, Nagel defende a “especulação radical”, na tentativa de encontrar um candidato à verdade, sendo esta última, ainda que alcançada apenas em um âmbito muito limitado, a autêntica meta da filosofia (*Idem*, cf. p. 13). Por outro lado, o historicismo é criticado pelo seu relativismo extremo, no sentido de que não há verdade alguma, exceto aquela proveniente de um ponto de vista histórico particular. Crítica semelhante é dirigida à consideração da linguagem a partir de suas formas acidentais, a partir da qual se extrai a contingência objetiva de uma determinada linguagem. A isso o autor responde que a realidade normativa de uma linguagem não é afetada pelo reconhecimento de sua contingência. O impulso de transcender parece se fazer presente, segundo Nagel, em todas as formas linguísticas, as fontes da filosofia são “pré-verbais e, com frequência, pré-culturais” (*Idem*, p. 15). A filosofia não se satisfaz com a realização de desejos cognitivos cujas ambições são reduzidas, tal como ocorre no reducionismo, no relativismo e no historicismo. A filosofia busca a “verdade eterna e universal, ainda que saibamos que não vamos alcançá-la” (*Idem*, p. 13).

de subjetividade ou objetividade. Uma teoria realista e antirreducionista de qualquer coisa depara, invariavelmente, com um problema desse tipo. O problema mente-corpo é um exemplo, e o problema de como objetivar a ética para a vida humana individual é outro. Um terceiro é o problema do significado da vida, que surge porque somos capazes de assumir um ponto de vista a partir do qual nossas preocupações pessoais mais aflitivas parecem insignificantes (*Idem*. *Ibidem*).

Um dos problemas mais relevantes no que diz respeito à relação entre as perspectivas subjetiva e objetiva, e portanto no que concerne à própria filosofia, é denominado pelo autor de “problema da reintegração”: “como incorporar esses resultados à vida e ao autoconhecimento de um ser humano comum”? Ou seja, “o sujeito tem de *ser* a criatura que ele submeteu ao exame imparcial e tem de *viver*, em sua totalidade, no mundo que se revelou a uma fração extremamente destilada de si mesmo”. Dito de um modo mais geral, a tarefa da filosofia é, para Nagel, a de “combinar o reconhecimento de nossa contingência, de nossa natureza finita e de nossa inclusão no mundo com a ambição de transcendência, por mais limitado que seja nosso sucesso em alcançá-la” (*Idem*, p. 11). Não por acaso, o problema do sentido da vida é mencionado ao fim da passagem citada anteriormente como uma das consequências mais desafiadoras da adoção do ponto de vista objetivo: uma tentativa de atribuição de sentido à existência pressupõe uma objetividade extrema, uma vez que requer um olhar exterior à própria vida, e ao mesmo tempo deve se adequar à vida humana individual.

Sob a perspectiva e os princípios que norteiam sua própria filosofia, Nagel nos remete ao problema da “necessidade metafísica” do jovem Nietzsche. A principal diferença é que o “impulso de transcendência” não é, para o autor, condição suficiente para justificar o ponto de vista objetivo. Nagel desloca o centro de gravidade da pergunta pela objetividade de uma tentativa de justificação do todo da realidade, o que para ele configura um uso excessivo – e, portanto, não justificado – da objetividade, para o da relação entre os pontos de vista subjetivo e objetivo. O problema da conciliação entre os pontos de vista é, no fim das contas, o problema da reintegração da perspectiva objetiva na subjetiva.

### 3.2 O absurdo: nascimento, morte e sentido da vida

Qualquer forma de justificação filosófica passa, de acordo com o pensamento de Nagel, pela reflexão acerca de quão válido é um ponto de vista ou o outro – o que varia de acordo com o objeto a ser investigado. Ainda que o autor discuta uma série de temas e problemas filosóficos essenciais a partir dessa perspectiva, esse procedimento fica especialmente claro nas discussões sobre nascimento, morte e sentido da vida, as quais encerram o livro em questão. Nesse contexto, o niilismo é definido por Nagel como o extremo de uma busca que se inicia pelas inclinações pessoais e que almeja os valores objetivos e a ética, ainda que a perspectiva impessoal não leve necessariamente ao niilismo (*Idem*, cf. cap. VIII). Trata-se de um perigo cuja solução, em consonância com o que foi discutido acerca da tarefa da filosofia, é “saber onde e como parar” (*Idem*, p. 349). O problema é que, no que diz respeito ao nascimento, à morte e ao sentido da vida, é quase inevitável ceder aos excessos do ponto de vista objetivo.

O nascimento é, quando considerado desse ponto de vista, absolutamente contingente e sem importância. Nossa vir a ser individual não tem a menor relevância se considerado da perspectiva da humanidade ou até mesmo do todo do universo. A propósito, o impulso religioso, o qual “nos confere uma centralidade emprestada ao nos tornar alvo do interesse de um ser supremo”, está relacionado precisamente com a percepção humana de que não ocupamos o centro do universo (*Idem*, cf. p. 351). Os efeitos subjetivos da percepção de nossa inessencialidade e superfluidade são complexos: “produz uma sensação de perplexidade e alívio, além daquela vertigem ou sobressalto retrospectivo que surge quando, já passado o perigo, nos damos conta de que escapamos por um triz” (*Idem*, p. 353). A segurança de nossa posição no mundo é, com isso, consideravelmente afetada, gerando uma sensação de absurdo. Esta é, aliás, uma das concepções pelas quais Nagel se fez notável contemporaneamente. Pois, contrariamente a Camus, para quem a origem do absurdo é a percepção humana de que o mundo não obedece a nossas exigências de sentido, Nagel defende que o absurdo surge de um conflito originado

entre as perspectivas subjetiva e objetiva, portanto, de um conflito que existe em nós mesmos, e não em nossa relação com o mundo.

Na **vida comum**, uma situação é absurda quando inclui uma discrepância óbvia entre a pretensão ou aspiração e a realidade: uma pessoa faz um discurso a favor de uma moção que já foi aprovada; um conhecido criminoso é eleito presidente de uma importante fundação filantrópica (...).

Quando uma pessoa se vê na situação absurda, tentará habitualmente a muda-la, quer mudando as suas aspirações, quer tentando fazer a realidade harmonizar-se-lhe melhor, que afastando-se completamente da situação (...). A impressão de que a vida como um todo é absurda emerge quando nos damos conta, talvez indistintamente, de uma pretensão ou aspiração inflacionada que é inseparável da prossecução da vida humana e que torna o seu absurdo inevitável, a menos que abandonemos a própria vida.

(...) 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. 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.

Não podemos viver vidas humanas sem energia e atenção, nem sem fazer escolhas que mostrem que levamos algumas coisas mais a sério 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 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 das dúvidas.

Esta análise exige uma defesa quanto a dois aspectos: primeiro, quanto à inevitabilidade da seriedade; segundo, quanto à inevitabilidade da dúvida. (NAGEL, 2009, p. 142-143. Grifos meus)<sup>17</sup>

O absurdo está relacionado, portanto, ao choque entre a importância que atribuímos às nossas vidas individualmente e a possibilidade, proporcionada pela

---

<sup>17</sup> Nagel é enfático em relação à posição de Camus: "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" (NAGEL, 2009, p. 147).

visão objetiva, de concebê-las como absolutamente arbitrárias. O fato de que se possa atribuir valor a algo que veio a ser não é suficiente para conciliar os pontos de vista subjetivo e objetivo. Contudo, o autor também parece bastante reticente quanto a conceder vitória ao ponto de vista subjetivo, deixando a questão provisoriamente em aberto:

Se olharmos o universo de fora, abstraindo da própria posição que ocupamos nele, ainda assim não teria importância se nunca tivéssemos existido – e isso não é algo que simplesmente possamos aceitar do ponto de vista da vida real. Essa ideia nos impõe um tipo de visão dupla e uma perda de confiança que se desenvolve de forma mais plena em dúvidas sobre o sentido da vida. É fácil ter esses pensamentos acerca de outra pessoa, e não são perturbadores quando abstraímos de quem somos em particular. Mas quando os dirigimos de volta a nós é impossível assimilá-los (...). Exigentes demais talvez, conferimos excessiva autoridade ao ponto de vista objetivo ao permitir que sua falta de interesse independente por nossa existência endosse um juízo de insignificância. Talvez o distanciamento do eu objetivo seja vazio, pois as justificações se esgotam dentro da vida, e, se não faz sentido buscá-las fora, não podemos ficar desapontados por não conseguir encontrá-las ali. Talvez (...) a visão sub specie aeternitatis seja uma concepção muito pobre da vida humana, e deveríamos então começar e terminar no meio das coisas. Ou, talvez, haja algo a ser dito dos dois lados (NAGEL, 2004, p. 357-358).

Esse conflito dos pontos de vista concernente ao nosso nascimento se repete de maneira bastante semelhante quando é considerada a nossa relação com a própria morte. Mais uma vez, o ponto de vista subjetivo tende a ocupar uma posição predominante, na medida em que é bastante difícil para um ser humano conceber o fim do próprio mundo: “pensar na minha morte como um evento no mundo é fácil; difícil é pensar no fim do meu mundo” (*Idem*, p. 376). Ou seja: não há maiores dificuldades em conceber a própria morte a partir da perspectiva objetiva, o grande problema é o de integrá-la com a perspectiva subjetiva do fim do próprio mundo. Para tanto, afirma Nagel, é necessário que se compreenda a morte de uma perspectiva interna, de tal modo que ela possa ser prefigurada em uma “visão prospectiva”. Trata-se do problema da compreensão da “perspectiva do nada”:

É possível fazer isso? Poderia parecer que a única forma de pensar sobre nossa morte seria por meio de uma visão externa, na qual se retrata a continuidade do mundo após o fim da nossa vida, ou uma visão interna que só considera esse lado da morte – que só vê a finitude de nossa expectativa futura. Mas isso não é verdade. Existe também algo que se pode chamar de expectativa do nada, e, embora a mente tenda a desviar-se dessa sensação, trata-se de uma experiência inconfundível, sempre atordoante, com frequência aterradora e muito distinta do reconhecimento comum de que nossa vida terá uma duração apenas limitada – de que provavelmente nos restam menos de trinta anos e, com certeza, menos de cem. A perspectiva positiva do fim do tempo subjetivo, ainda que logicamente inseparável desses limites, é algo diferente (*Idem*, p. 377).

A visão subjetiva não admite a sua própria aniquilação, uma vez que a partir dessa perspectiva não nos concebemos como algo contingente:

Trata-se de uma forma muito forte de nada, o desaparecimento de um mundo interno que não se pensava ser, em absoluto, uma manifestação contingente e cuja ausência, portanto, não constitui a realização de uma possibilidade já contida em sua concepção. Resulta que não sou o tipo de coisa que estava inconscientemente inclinado a pensar que era: um conjunto de possibilidades incondicionadas em oposição a um conjunto de possibilidades fundadas numa realidade contingente. A visão subjetiva projeta no futuro sua percepção de que existem possibilidades incondicionais, e o mundo as nega. Não é só que elas não serão concretizadas – elas *desaparecerão* (*Idem*, p. 381).

Portanto, nascimento e morte, vir a ser e perecer, são respectivamente caracterizados pela perspectiva objetiva como contingências ou algo de nenhuma importância, e pela perspectiva subjetiva como algo impensável ou doloroso em demasia. O problema do sentido da vida está diretamente relacionado à tentativa de “reintegrar” a perspectiva objetiva na perspectiva subjetiva, tendo necessariamente de lidar com a disparidade das perspectivas no que diz respeito a esses temas, e, a meu ver, tendo de buscar uma solução especialmente para a “perspectiva do nada”.

Ao nos vermos de fora, achamos difícil levar a sério as nossas vidas. Essa perda de convicção e a tentativa de recuperá-la constituem o problema do sentido da vida. (...) trata-se de um problema genuíno que não podemos ignorar. A capacidade de transcendência traz consigo uma vulnerabilidade à alienação, e o desejo de escapar a essa condição e

encontrar um significado maior pode levar a um absurdo ainda maior. Contudo, não podemos abandonar o ponto de vista externo porque é o nosso próprio ponto de vista. A meta de alcançar algum tipo de harmonia com o universo faz parte da meta de viver em harmonia consigo mesmo (*Idem*, p. 358).

Ainda que algumas pessoas sejam mais suscetíveis do que outras, o problema do sentido da vida vai surgir necessariamente para todo ser humano, em função de nosso impulso de transcendência. A origem do problema se localiza, portanto, na perspectiva objetiva. Uma relativização do problema, concedendo um pouco a cada uma das perspectivas, não parece ser uma solução possível para Nagel:

O problema é que as duas atitudes precisam coexistir numa pessoa individual que de fato leve uma vida em que esteja empenhada e da qual se sinta, simultaneamente, distanciada. Essa pessoa não ocupa um terceiro ponto de vista a partir do qual possa fazer dois juízos relativizados sobre sua vida. Se ela só contasse com dois juízos relativizados, estes a deixariam sem qualquer atitude com respeito a sua vida – só lhe dariam informações sobre a atitude apropriada que corresponde a cada um dos pontos de vista, nenhum dos quais seria seu. Na verdade, porém, ela ocupa os dois pontos de vista antagônicos, e suas atitudes se originam de ambos (*Idem*, p. 361).

A grande dificuldade colocada pelo ponto de vista externo é, ao se tentar integrá-lo ao interno, lidar com o absurdo: “reconheço que minha vida é objetivamente insignificante e, contudo, sou incapaz de me livrar do compromisso absoluto que tenho com ela (...). A sensação de absurdo é resultado dessa justaposição” (*Idem*, p. 364). É esse aspecto que diferencia a vida animal da humana: nós reivindicamos importância para determinados projetos que estão para além de um esforço instintivo de sobrevivência, e essa importância é intensificada com o envolvimento pessoal que cada ser humano tem com suas próprias vidas e ambições.

Esse não é um problema artificial criado por um deslize filosófico, não mais do que o é o ceticismo epistemológico. Assim como não podemos fugir ao ceticismo negando as pretensões de nossas crenças sobre o mundo e interpretando-as como se fossem inteiramente relativas a um ponto de vista subjetivo ou pessoal, também não podemos esquivar-nos ao impacto do distanciamento objetivo negando as pretensões objetivas dos propósitos que governam nossas vidas. Isso simplesmente

falsificaria a situação. O problema do sentido da vida constitui uma forma de ceticismo que se dá no nível da motivação. Não podemos abandonar nossos compromissos irrestritos, a nosso bel-prazer, mais do que podemos abandonar nossas crenças sobre o mundo em resposta aos argumentos céticos, por mais persuasivos que pareçam, como adverte Hume numa famosa observação. Tampouco, creio, podemos evitar qualquer um dos problemas recusando-nos a dar esse passo para fora de nós mesmos que coloca em questão a visão comum (*Idem*, p. 364-365).

A despeito das tentativas de encarar o problema do sentido da vida de frente ou mesmo de dissolvê-lo<sup>18</sup>, Nagel defende que não há uma superação plausível do mesmo. Sua proposta, mais modesta, é a de um ajuste para conviver harmonicamente com o conflito entre as duas perspectivas. Se, por um lado, a perspectiva subjetiva funciona como uma premissa básica da existência humana, segundo a qual a própria vida individual é diferente das demais, por outro, a perspectiva objetiva não deveria lhe representar uma ameaça. O autor defende uma espécie de reconhecimento solidário entre as duas perspectivas, em que não haja a prevalência absoluta de uma ou de outra. A moral é, segundo o autor, um dos campos mais bem-sucedidos de combinação entre as perspectivas, pois resguarda tanto o valor subjetivo quanto o objetivo. A “integração” entre esses pontos de vista implica

---

<sup>18</sup> Dentre as propostas que buscam encarar o problema de frente, Nagel destaca uma mais “draconiana”, a qual nega as pretensões da visão subjetiva, afastando-se o máximo possível da vida individual e concentrando-se no universal, o que requer a perda do eu em sentido individual. Esse seria, a meu ver, um ponto de vista próximo ao defendido por Schopenhauer. A segunda proposta, oposta à primeira, defende que há a possibilidade de reconhecimento, por parte do ponto de vista externo, de que o valor de muitas coisas só pode ser medido a partir da perspectiva interna. Os dois pontos de vista não estariam, entretanto, harmonizados nessa segunda proposta, pois, ela “não garante que haja um interesse objetivo particular na vida individual que por acaso é minha, nem mesmo na forma geral da vida humana da qual a minha é exemplo” (*Idem*, p. 367). Já a terceira proposta, que busca dissolver o problema, objeta que uma identificação com o eu objetivo a ponto de se ficar perturbado com o distanciamento que ele causa equivale a esquecermos quem somos. Não faz sentido, segundo essa proposta, considerar a existência de uma perspectiva tão externa a ponto de poder indagar sua importância: “antes de tudo e em essência somos seres humanos individuais. Nossa objetividade não é mais do que o desenvolvimento de nossa humanidade e não nos permite libertar-nos dela” (p. 369). O problema dessa perspectiva é, segundo Nagel, que ela força a retirada da demanda externa. E, conforme já discutido, a objetividade não está a serviço do ponto de vista individual e de seus valores: “ela tem vida própria e uma aspiração de transcendência que não se aquietará em resposta ao chamado para reassumir nossa verdadeira identidade. Isso se manifesta não apenas no permanente distanciamento afetivo da vida individual que é a sensação do absurdo, mas nas demandas de justificação objetiva que às vezes podemos satisfazer, como no desenvolvimento da ética” (*Idem. Ibidem*).

em uma “forma de humildade” e também em um “respeito não egocêntrico pelo particular”. A primeira, efeito da postura objetiva, é o “reconhecimento de que não somos mais importantes do que somos e que o fato de algo ter importância para nós, ou de que seria bom ou mau se fizéssemos ou sofresssemos algo, é um fato de alcance puramente local”. Nagel destaca que essa forma de humildade é distinta de uma “autoconsciência entorpecente”, uma “autodepreciação” ou um “ascetismo”: “a humildade não cria a autoconsciência, simplesmente dá-lhe conteúdo (...). A humildade ocupa uma posição intermediária entre o distanciamento niilista e a presunção cega” (*Idem*, p. 371). Já o “respeito não egocêntrico pelo particular” é a compreensão de que “as coisas particulares podem ter uma atitude não-competitiva que seja transparente a todos os objetos do eu” (*Idem*, p. 372). Trata-se de algo próximo à experiência estética, em que a experiência de algo incrivelmente belo tende a unificar o eu e, nesse envolvimento imediato e total, as distinções entre pontos de vista se tornam irrelevantes.

Nagel legitima, portanto, a origem “demasiadamente humana” do problema do sentido da vida, mas ao mesmo tempo reconhece a necessidade de aceitação do absurdo que caracteriza a vida humana:

Assim, o absurdo faz parte da vida humana. Não acho que se possa lamentá-lo, já que é uma consequência de nossa existência como criaturas particulares com capacidade para a objetividade. Alguns filósofos, como Platão, não gostavam do fato de que o eu superior estivesse aprisionado numa vida humana particular, e outros como Nietzsche, depreciaram o papel do ponto de vista objetivo; acredito, porém, que diminuir significativamente a força ou a importância de algum deles acabaria por rebaixar-nos e não seria uma meta razoável. A repressão pode ter efeitos prejudiciais não só sobre os instintos mas sobre a inteligência objetiva. Essas guerras civis do eu levam a uma vida empobrecida. É melhor estar simultaneamente envolvido e distanciado – e, portanto, ser absurdo –, pois esse estado é o oposto da autonegação e o resultado da consciência plena (*Idem*, p. 373).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Vale destacar que no texto de 1986, mais do que no de 1971, o conflito entre as perspectivas aparece de modo mais claro como o pressuposto do problema do absurdo, mas também de toda filosofia. A solução para o absurdo é também um pouco diferente daquela de 1986: Em 1971, Nagel se questiona se o absurdo de nossa existência seria “realmente um problema, para o qual seja necessário encontrar uma solução”,

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: NAGEL, EM DIÁLOGO COM SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

A menção a Nietzsche, em oposição a Platão, demarca bem o modo com que Nagel interpreta o posicionamento do filósofo alemão acerca do ponto de vista objetivo: crítico contumaz da perspectiva externa, o Nietzsche de Nagel defende unilateralmente o ponto de vista subjetivo. Schopenhauer, assim como Platão, possivelmente se enquadraria na direção oposta, por privilegiar em sua filosofia a perspectiva externa. Ambos, pelas razões discutidas, estariam equivocados, de acordo com Nagel, por não se atentarem ao problema principal da filosofia: a conciliação entre os pontos de vista subjetivo e objetivo, problema que envolve, no que diz respeito especialmente à questão do sentido da vida, lidar com a absurdade da tentativa de tal conciliação.

Nagel questiona, portanto, a possibilidade de atribuição de um valor à vida que seja fundamentado intersubjetivamente e que não desemboque em um relativismo superficial ou em uma perspectiva inteiramente externa à humanidade e ao mundo, perspectiva que ele considera igualmente absurda. Entretanto, o pressuposto de que é inevitável a um ser vivo dotado de consciência oscilar entre essas duas posições fundamentais de atribuição de valor – a subjetiva-relativista e

---

contrapondo-se à proposta de Camus de conferir “certa nobreza” à existência, ao desafiarmos o mundo e continuarmos vivendo *a despeito* de sua surdez aos nossos apelos: “(...) eu argumentaria que o absurdo é uma das coisas mais humanas: uma manifestação das nossas características mais avançadas e interessantes. Como o ceticismo na epistemologia, só é possível porque temos um certo tipo de perspicácia – a capacidade de nos transcendermos em pensamento. Se a sensação do absurdo é uma maneira de ver a nossa 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? Tal como a capacidade para o ceticismo epistemológico, a sensação do absurdo resulta da nossa capacidade para compreender as nossas limitações humanas. Não tem de ser uma razão para ficarmos atormentados, a não ser que o façamos ser tal coisa. Nem tem de invocar um desdém desafiador pelo destino que nos permita sentirmo-nos corajosos ou orgulhosos. Tais dramatismos, ainda que adotados em privado, traem uma incapacidade para ver a irrelevância cósmica da situação. Se *sub specie aeternitate* não há razão para acreditar que coisa alguma importa, então isso também não importa, e podemos abordar as nossas vidas absurdas com ironia em vez de heroísmo ou desespero” (NAGEL, 2009, p. 154-155).

a objetiva-metafísica –, indica que, se há uma possível solução para o problema do sentido da vida, ela deve ser buscada na combinação entre as perspectivas subjetiva e objetiva. Defendendo uma espécie de ponto de vista moral, que combina uma “forma de humildade” com um “respeito não egocêntrico pelo particular”, Nagel sugere, ainda que de maneira tímida se se leva em conta a envergadura do problema que ele coloca, a possibilidade de um ponto de vista constituído por uma perspectiva mais ampla do que as individuais e menos ambiciosa do que a exterior ao mundo.

Vale destacar, contudo, que o filósofo norte-americano parece não levar em conta, em filosofias como a de Schopenhauer, a tentativa de dar uma solução ao problema do sofrimento – e, por conseguinte, do sentido da vida – não apenas a partir de uma perspectiva objetiva, que seria de fato a principal de sua metafísica, mas também de uma perspectiva subjetiva. Esta se faz presente no pensamento do filósofo de Danzig em obras como *Aforismos para sabedoria de vida*, em que são discutidas alternativas “práticas” para o pessimismo metafísico, as quais vem sendo discutidas por intérpretes contemporâneos como o seu “pessimismo pragmático” (cf., a esse respeito, DEBONA, 2020). A questão que permanece é a seguinte: a “pequena ética” de Schopenhauer dá conta do problema do sentido da vida? A resposta vai depender do ponto de vista adotado – o subjetivo ou o objetivo, para pensar com Nagel –, porém na minha leitura Schopenhauer é bastante enfático no que diz respeito à ausência de sentido da vida, por priorizar a perspectiva metafísica no tratamento desse problema.

O fato de que grande parte das críticas de Nietzsche à própria pergunta pelo sentido da vida se dirija às suas pretensões de objetividade não implica, contudo, que o autor esteja assumindo um ponto de vista radicalmente subjetivo, como sugere Nagel. Creio que a célebre concepção de vontade de poder seja um bom caminho para pensar como o filósofo alemão busca, em alguma medida, tratar da relação entre as perspectivas interna e externa, sem se deixar levar pelo

relativismo ou o objetivismo. Além disso, não se deve deixar de levar em conta, no que diz respeito ao problema do sentido da vida, que o tema reaparece nos últimos anos de seu pensamento, em especial nas reflexões sobre o papel do “filósofo trágico”, ainda que nesse contexto o autor não busque propriamente uma resposta, a partir de uma ou outra perspectiva, para o mesmo – mas a trata como um dilema constitutivo do ser humano.

## REFERÊNCIAS

- DEBONA, V. **A outra face do pessimismo**: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- EAGLETON, T. **O sentido da vida**: uma brevíssima introdução. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução de Fátima Sá Correia *et. al.* São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- METZ, T. “The Meaning of Life”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/life-meaning/>. Acesso em: 21 out. 2021.
- MÜLLER-LAUTER. W. Nihilismus”. In: **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, vol. 6: Mo-O. Hrg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Darmstadt, 1989.
- MURCHO, D. “Introdução”. In: MURCHO, D. **Viver para quê?** Ensaios sobre o sentido da vida. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa, Portugal: Dinalivro, 2009. p. 9-32.
- NAGEL, T. O absurdo. In: MURCHO, D. **Viver para quê?** Ensaios sobre o sentido da vida. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa, Portugal: Dinalivro, 2009. p. 1339-155.
- NAGEL, T. **Visão a partir de lugar nenhum**. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos, Ou, como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Volume I. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**: ou Helenismo e Pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

NIETZSCHE, F. **Schopenhauer como educador considerações extemporâneas**, 3<sup>a</sup> parte. Tradução de Giovane Rodrigues Filho e Tiago Trajan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

PAPINEAU, D. “Naturalism”. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em:  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>. Acesso em: 21 out. 2021.

PAULA, Wander Andrade. **Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano**: a concepção de filosofia trágica. 2013, 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

PAULA, Wander Andrade. “Ordenação moral de mundo e justificação da existência na metafísica de Schopenhauer”. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 1, p. 255-282, Jan./Mar., 2020.

PRATT, A. “Nihilism”, **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. ISSN 2161-0002. Disponível em: <https://iep.utm.edu/nihilism/>. Acesso em: 21 out. 2021.

SCHOPENHAUER, A. **Sämtliche Werke**. Herausgegeben von Paul Deussen. München: Piper, 1911-1926, Bd. I-VI (Versão em CD-ROM: “Schopenhauer im Kontext”).

SEACHRIS, J. “Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives”, **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. ISSN 2161-0002. Disponível em: <https://iep.utm.edu/mean-ana/>. Acesso em: 21 out. 2021.

WALL, S. “Perfectionism in Moral and Political Philosophy”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/perfectionism-moral/>. Acesso em: 19 out. 2022.

## Contribuição de autoria

### 1 - Wander Andrade De Paula

Pós-Doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

Doutorado em Filosofia na Universidade Federal de Campinas, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-7552-9844> • [wanderdepaula@gmail.com](mailto:wanderdepaula@gmail.com)

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

## Como citar este artigo

DE PAULA, W. A. Thomas Nagel sobre o ‘sentido da vida’: um diálogo com Schopenhauer e Nietzsche. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 13, n. 2, e1, p. 1-21, 2022. DOI 10.5902/2236130869540. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2236130869540>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.