

## **FILOSOFIA E LITERATURA: DIÁLOGO POSSÍVEL A PARTIR DO NIILISMO**

## **PHILOSOPHY AND LITERATURE: POSSIBLE DIALOGUE FROM NIHILISM**

DOI: [https://doi.org/10.46551/issn2179-6793RA2024v26n1\\_a03](https://doi.org/10.46551/issn2179-6793RA2024v26n1_a03)

Diego Gomes do Valle

**RESUMO:** O presente artigo tem como finalidade principal articular um diálogo possível entre a Literatura e a Filosofia, tendo como exemplo de tal relação a questão do niilismo. A proposta interdisciplinar almeja uma reflexão bífida, compartilhada, o que resultará, seguramente, em uma compreensão mais ampla e aprofundada dos objetivos traçados. Assim, temos duas linhas de ação que se complementam: em um primeiro momento, com o auxílio de Aristóteles e outros, propomos uma abordagem do diálogo aqui almejado, a saber, como o discurso poético se relaciona com o filosófico. A segunda linha se baseia num histórico e num compêndio – breve, mas suficiente – da questão niilista na literatura e na filosofia. Para tal histórico, utilizamos considerações de Nietzsche (S/D) e Camus (2005), em um péríodo niilista construído ensaisticamente. Assim, julgamos apresentar no presente artigo uma questão-chave (relação entre as disciplinas) e uma metodologia possível para tal relação: o niilismo.

**Palavras-chave:** Literatura; Filosofia; Niilismo.

**ABSTRACT:** The main purpose of this article is to articulate a possible dialogue between Literature and Philosophy, having as an example of such a relationship the issue of nihilism. The interdisciplinary proposal aims for a bifid, shared reflection, which will certainly result in a broader and deeper understanding of the outlined objectives. Thus, we have two lines of action that complement each other: at first, with the help of Aristotle and others, we propose an approach to the dialogue sought here, namely, how the poetic discourse relates to the philosophical. The second line is based on a history and a compendium – brief but sufficient – of the nihilist question in literature and philosophy. For such a background, we use considerations by Nietzsche (S/D) and Camus (2005), in an essay-constructed nihilist tour. Thus, we believe that this article presents a key issue (relationship between disciplines) and a possible methodology for such a relationship: nihilism.

**Keywords:** Literature; Philosophy; Nihilism.

## ABRINDO O DIÁLOGO

O presente artigo busca elucidar as relações possíveis (algumas delas) entre Filosofia e Literatura. Duas disciplinas abrangentes e que dialogam constantemente através da história. Já encontramos em Aristóteles, o grande filósofo da Antiguidade, o qual havia se debruçado sobre a *Poética*, construindo um grande edifício filosófico a partir de um discurso do “possível”, na conceituação do Estagirita. Assim, há matéria sobjeira para o assunto em pauta.

Para tal reflexão, o foco desta pesquisa será: quais as finalidades do discurso filosófico e do discurso literário? Há semelhanças entre ambos? Precisamente quais? Obviamente, *a priori* respondemos positivamente às três questões, mas o percurso argumentativo para tais respostas será construído na sequência deste trabalho.

O presente artigo nasce na mente de quem escreve estas linhas há muitos anos, uma vez que a une, de modo interdisciplinar, Literatura e Filosofia. É um truísmo a percepção de que muitas vezes a literatura adianta algumas reflexões filosóficas, ao passo que frequentemente encontramos filósofos exercitando e buscando exemplos de seus filosofemas na literatura.

Doravante, ademais das reflexões enunciadas anteriormente, delimitaremos a análise tendo o seguinte *corpus*: o tema do niilismo na literatura e na filosofia. Para tal análise, necessitaremos de um referencial teórico que passe, simultaneamente, por filósofos, escritores e críticos literários. Assim, cremos que será possível subsidiar a convicção íntima, mas ainda não expressa, que, sim, há diálogos possíveis e profícuos entre literatura e filosofia.

## DO DISCURSO DO POSSÍVEL À REFLEXÃO FILOSÓFICA

Pensar em Literatura e Filosofia conjuntamente nunca foi um desafio para quem escreve estas linhas, muito pelo contrário, sempre nos pareceu algo, não óbvio, mas necessário. Evidencia-se necessário na medida em que um Kafka, lido na adolescência,

mais nos aturde e assusta, mas que passa a ser compreendido minimamente à luz de certas ideias existencialistas; um Dostoiévski - acima de qualquer coisa, um grande contador de histórias - mostra sua densidade quando conhecemos seus matizes teológicos e filosóficos. O mesmo pode ser dito a propósito de qualquer grande escritor, pois as grandes questões da filosofia estão postas na história da literatura, antecedendo-as ou confirmado-as.

Esse nosso início reflexivo tem como objetivo tão somente buscar evidenciar os nexos fundamentais entre literatura e filosofia, mostrando, a partir de noções aristotélicas, que a literatura é fundamental para o conhecimento como um todo, não só o filosófico, mas mesmo o científico. Para esta exposição, faremos uso das considerações de, entre outros, Aristóteles e Milan Kundera (romancista e filosofante).

As considerações que seguem são análises que se deram a partir do primeiro texto de crítica e teoria literária que o Ocidente tem notícia: *A Poética*, de Aristóteles. Como se sabe, o que nos chegou de Aristóteles é muito pouco, cerca de 10%, segundo os especialistas; ao passo que de Platão chegaram uns “110%”, já que há alguns textos apócrifos. Especialmente este texto sobre literatura é composto de anotações de sala de aula - tópicos a serem desenvolvidos com o ensino oral -, dificuldade que se soma ao fato de que algumas partes foram perdidas durante a história – por exemplo, o famoso trecho em que o Estagirita trata do riso em específico, que foi o *leitmotiv* do romance *O nome da rosa*, de Umberto Eco.

Para todos os efeitos, a *Poética* de Aristóteles analisa a finalidade do discurso poético, posto que “de tudo, a finalidade é o que mais importa”<sup>1</sup>, e as orientações para que este discurso seja bem construído. Ou seja, descrevendo e prescrevendo, Aristóteles traça as bases, que seriam seguidas no Renascimento à risca, do objeto literário bem acabado (*per factum*). O trecho desta obra que nos interessa mais, por ora, é este:

Segundo o que foi dito se apreende que o poeta conta em sua obra, não que aconteceu e sim as coisas quais poderiam vir a acontecer, e que sejam possíveis tanto da perspectiva da verossimilhança como da necessidade.<sup>2</sup>

Ou seja, o discurso poético é o discurso do possível, este é o estatuto que se deve esperar do discurso poético, aqui entendido no seu sentido lato, enquanto “literatura” de

<sup>1</sup> Aristóteles, 2000, p.44.

<sup>2</sup> Aristóteles, 2000, p.47.

forma geral, e não poesia, em sentido estrito. Sendo assim, o grande divisor do discurso literário com relação aos demais é que ele trata do possível; guardemos esta informação e lembremos que, entre as coisas da realidade, poucas acontecem efetivamente e a maioria poderia acontecer, eram possibilidades (das mais terríveis às mais interessantes), mas que efetivamente uma só aconteceu.

Olhando brevemente para a história da filosofia, percebemos que, de fato, o meramente possível sempre surge como primeiro ímpeto de dizer o que é o ser das coisas. Os primeiros pensadores da Grécia são poetas, intérpretes das tradições religiosas. Tales de Mileto é o primeiro, posto que busca os princípios e causas de todas as coisas, enunciando a famosa fórmula: “Tudo é água”. Anaxímenes resume a causa eficiente de todas as coisas dizendo que “Tudo é ar”; ao passo que Heráclito, embebido pela ideia de mudança, diz que o fogo é o elemento essencial: “Tudo é mudança”, dirá este filósofo misantropo que tanto influenciou Nietzsche e Hegel. Pensadores pré-socráticos são mais estéticos que filosóficos, sua linguagem é mais *metafórica* que literal.

De acordo com os estudiosos mais conspícuos de Aristóteles, ao analisar o discurso poético, o grego não o faz por mero interesse nas matérias literárias, mas por crer que ela faz parte de sua concepção orgânica de como se organiza o conhecimento: “A poesia, desse modo, visa ao universal”<sup>3</sup>. A poesia é mais filosófica do que a história, no parecer de Aristóteles, justamente porque almeja o universal e não o particular. Sendo assim, é preciso analisar o texto da *Poética* dentro de um escopo maior: o da obra inteira a que se dedica ao dizer humano na obra do filósofo grego.

O discurso poético é sempre o primeiro cronologicamente; é o discurso dos oráculos, da casta sacerdotal por excelência, o discurso mitopoético fundante. Os Vedas, os poemas de Homero, a *Teogonia*, de Hesíodo, o *Tao Te King*, o Gênesis. Por outro lado, o império da ciência é o império da lógica analítica. Isto é, a expectativa de algo inequívoco e apodíctico se concentra na última etapa discursiva do ser humano. Este é o desenvolvimento orgânico do conhecimento, segundo Aristóteles.

---

<sup>3</sup> Aristóteles, 2000, p.47.

Segundo Edmund Husserl<sup>4</sup>, a crise da humanidade europeia se dá quando o “crescimento das ciências impulsionou o homem em direção aos subterrâneos das disciplinas especializadas” (gerando o “esquecimento do ser”. Husserl e Kundera localizam em Descartes e em Cervantes a criação da modernidade. Ou seja, quando Descartes parte para as coisas extensas (*res extensa*), quantificáveis, Cervantes, e com ele o gênero romance, passa a ser o meio pelo qual o ser é representado e analisado: os “enigmas do eu” passam a ser a própria matéria do gênero romanesco:

O romance não examina a realidade mas sim a existência. A existência não é o que aconteceu, a existência é o campo das possibilidades humanas, tudo aquilo que o homem pode tornar-se, tudo aquilo de que é capaz. Os romancistas desenham o mapa da existência descobrindo esta ou aquela possibilidade humana.<sup>5</sup>

Assim, na origem, por sua generalidade (conforme Aristóteles), e da Modernidade para cá (conforme Husserl e Kundera), a literatura ocupa um formidável e necessário lugar da filosofia, na medida em que confronta o senso comum e as limitações do discurso científico. À guisa de exemplo, passaremos agora a rastrear uma questão comum à filosofia e à literatura: o niilismo.

## O NADA FILOSÓFICO E O NADA LITERÁRIO

O presente trabalho se justifica na medida em que as relações interdisciplinares na Escola e na Academia são, há décadas, fortemente recomendadas por educadores e pesquisadores de todas as áreas. Estabelecer as relações entre disciplinas diferentes é, de alguma forma, reproduzir, mesmo que parcialmente, a profusa simultaneidade dos discursos vivenciada no real.

Por outro lado, a questão do niilismo atualmente merece ser discutida com amplidão e calma, uma vez que há certa incompreensão e, não raro, certa idealização do modo niilista de ser. O resultado prático é que temos presenciado gerações recentes de que romantizam ações niilistas, tais como o desespero existencial, a depressão e lamentavelmente o suicídio.

<sup>4</sup> Apud Kundera, 2009, p.11.

<sup>5</sup> Kundera, 2009, p.46.

Obviamente, não cabe a uma pesquisa tão específica o anelo de resolver tais questões, mas, não se pode negar, abordá-las à luz de uma metodologia interdisciplinar pode facilitar o acesso à discussão e a problematização mais eficaz.

Embora haja alguns estudiosos que se debrucem a respeito do tema niilismo, não se verificam com a mesma intensidade pesquisas que busquem relacionar tal conceito de modo rigoroso e sistemático, que é o que pretendemos fazer, dentro dos limites de um artigo. Por esta razão, cremos que possa haver uma contribuição da nossa parte a este campo bifido do conhecimento.

O termo niilismo vem do latim: *nihil*, que significa nada. Significando, assim, o princípio pensamental que destitui de sentido toda a existência humana. Trata, especialmente, do não-ser, do *meon*<sup>6</sup>, que originará a *Meontologia*:

Termo que indica a reflexão sobre o não-ser, sobre seus significados (absoluto e relativo), sobre suas relações (com o ser e com os entes), sobre sua semanticidade e predicabilidade. (...) L. Pareyson esclarece que não há ontologia sem meontologia.<sup>7</sup>

Recorramos a certa genealogia niilista, então, para que captemos algo mais sobre esta atmosfera. Como dissemos, o niilismo é a forma pensamental que tem como princípio o *nihil*, o nada. Ser o princípio significa ser o começo, a origem de tudo quanto o homem contempla e é. Ao se inserir este princípio, ou melhor, ao se retirar qualquer causa eficiente do ponto inicial, também se ausentam o sentido e a finalidade do ser, pois a aleatoriedade se torna inevitável. Na história da filosofia, esta concepção esteve potencialmente em muitas épocas de predomínio cétilico (os pré-socráticos Górgias e Protágoras são os exemplos mais recuados no tempo que o Ocidente tem notícia). Recorde-se, por exemplo, a observação que faz Harold Bloom a respeito do tema vinculando-o ao maior expoente moderno do niilismo, Nietzsche:

Nietzsche poderia ter perscrutado a Bíblia mais profundamente, a fim de encontrar o niilismo de Hamlet e de Lear, em Jó, no Eclesiastes e em A sabedoria de Salomão. Não sendo em absoluto, um visitante sinistro, o

<sup>6</sup> Do negativo grego *mé* ( $\mu\epsilon$ ) e *on* ( $\omega\nu$ ); *meon*: o que não é ser. Cf. *Dicionário de filosofia*, de Nicola Abbagnano, 2012

<sup>7</sup> Abbagnano, 2012, p.764.

niilismo sempre integrou a tradição poética, tanto a homérica quanto a bíblica.  
<sup>8</sup>

Contudo, foi no século XIX que o niilismo aparece formalizado, teorizado e representado na literatura.<sup>9</sup> Milan Kundera sintetiza o percurso contemporâneo do homem em direção ao niilismo assim:

Depois de ter conseguido milagres nas ciências e na técnica, esse “senhor e dono” se dá conta subitamente de que não possui nada e não é senhor nem da natureza (ela se retira, pouco a pouco, do planeta) nem da História (ela lhe escapou) nem de si mesmo (ele é guiado pelas forças irrationais de sua alma). Mas se Deus foi embora e o homem não é mais senhor, quem então é senhor? O planeta caminha no vazio sem nenhum senhor. Eis a insustentável leveza do ser.<sup>10</sup>

Vêm da Rússia os heróis niilistas canônicos. Em 1861, Ivan Turgueniev publica o romance *Pais e Filhos*, no qual o anti-herói Bazárov dá voz ao arquétipo do jovem niilista, tão frequente na Europa daqueles tempos. O niilismo daquela juventude vinha acompanhado dos avanços científicos, isto é, daquilo que havia de conhecimento mais avançado e, por assim dizer, confiável. A negação é a tônica deste modo de conceber a realidade e a ação humana. Eis um diálogo do romance citado, que ilustra a atitude niilista de Bazárov:

- Na época atual o mais útil é negar. Por isso negamos.
- Tudo?
- Tudo.
- Como? Não só a arte, a poesia... mas... é pavoroso dizê-lo...
- Tudo – com estupenda calma, repetiu Bazárov.<sup>11</sup>

Em 1864, Fiódor Dostoiévski, talvez aquele que melhor reconheceu e previu todos os desdobramentos do niilismo europeu, publica *Memórias do Subsolo*, obra na qual o narrador é o próprio niilista que, em voz do sangue<sup>12</sup>, desvela a consciência em frangalhos, em contradições intransponíveis, que só podem terminar em um monumental nada: “Não

<sup>8</sup> Bloom, 2009, p.136.

<sup>9</sup> Para um histórico muito completo do trajeto niilista, ver o livro *Nihilism before Nietzsche* (1995), de Michael Allen Gillespie.

<sup>10</sup> Kundera, 2009, p.45.

<sup>11</sup> Turgueniev, 1981, p.59.

<sup>12</sup> Famosa expressão de Nietzsche dita ao ler esta obra de Dostoiévski.

consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto”.<sup>13</sup> A primeira parte deste romance é um grande monólogo no qual a atitude niilista é desenvolvida até o limiar da loucura e do desespero existencial. Desespero este que só se completaria com o suicídio<sup>14</sup>, mas isto quem o fará será outro perturbador personagem dostoievskiano.

O mesmo Dostoiévski ainda criou Kirílov, personagem marcante do romance *Os Demônios*. Este suicida simboliza o caminho lógico de um niilista consciente deste *nihil*, que sentiu este nada nevralgicamente, e que, após suprimir a ideia de um Ente Absoluto, coloca-se no lugar d’Ele:

Aquele que desejar a liberdade essencial deve atrever-se a matar-se. Aquele que se atrever a matar-se terá descoberto o segredo do engano. Além disso não há liberdade; nisso está tudo, além disso não há nada. Aquele que se atrever a matar-se será Deus. Hoje qualquer um pode fazê-lo porque não haverá Deus nem haverá nada. Mas ninguém ainda o fez nenhuma vez.<sup>15</sup>

São palavras de Kirílov, o sujeito que leva às últimas consequências esta experiência do nada; para ele não pode haver uma moral *a priori*, um código ético que se imporia de antemão aos sujeitos. Não é à toa que uma das expressões mais recorrentes na boca deste suicida é: “Isto é indiferente!”. Morrer ou viver, salvar ou deixar morrer, prosseguir ou parar: *tudo indiferente*: “Se Deus existe, então toda a vontade é Dele, e fora da vontade Dele nada posso. Se não existe, então toda a vontade é minha e sou obrigado a proclamar o arbítrio” (Dostoiévski, 2004, p.597).

Albert Camus, em seu *O mito de Sísifo*, explora justamente as consequências deste niilismo kiriloviano, que resulta em gnosticismo, nestes termos:

Tornar-se Deus é apenas ser livre nesta Terra, não servir a um ser imortal. É sobretudo, naturalmente, extrair todas as consequências dessa dolorosa

<sup>13</sup> Dostoiévski, 2000, p.17.

<sup>14</sup> No *Diário de um escritor*, o jornalista Dostoiévski propõe o que seria uma carta deixada por um “suicida por tédio”, revelando a “fórmula do suicídio lógico”: “O meu suicida não acredita na imortalidade da alma, e assim fala desde o início do artigo. A pouco e pouco, pensando que a vida não tem objetivo, arrebatado pelo ódio contra a inércia muda de tudo quanto o rodeia, chega à conclusão que a vida humana é absurda” (Dostoiévski, 1967, p.163). Esta ideia será fundamental para que Albert Camus componha o seu *O Mito de Sísifo*.

<sup>15</sup> Dostoiévski, 2004, pp.120-1.

independência. Se Deus existe, tudo depende dele e nada podemos fazer contra sua vontade. Se não existe, tudo depende de nós. Para Kirílov, assim como para Nietzsche, matar Deus é tornar-se deus – ou seja, realizar nesta Terra a vida eterna de que fala o Evangelho. (Camus, 2004, p.122).

Ao se cumprir o salto niilista definitivamente, que é obliterar a figura divina, o próximo passo é divinizar-se a si mesmo. Neste sentido, o suicídio seria o gesto essencial, posto que é o niilista quem define, desde dentro, o fim da vida, a partir de um código moral próprio, e não de um Ser Absoluto: “Um homem sem esperança e consciente de sé-lo não pertence mais ao futuro”<sup>16</sup>. Pondé, em livro que analisa Dostoiévski, vai dizer que: “O poder de ‘descriar’, isto é, de levar o Ser de volta ao Nada, a própria dinâmica do niilismo, caracteriza os movimentos viscerais do ser humano em seu processo de autodestruição”.<sup>17</sup>

Se até agora discorremos sobre o niilismo na literatura, agora, passaremos brevemente pelo que o arauto do nada disse sobre o assunto; é de Friedrich Nietzsche que estamos tratando, talvez o sujeito que mais agudamente sentiu e expressou filosoficamente este sentimento de nada. Indubitavelmente, este filósofo foi sobejamente influenciado pelos heróis niilistas de Dostoiévski, tornando-se como que um personagem-ideólogo do romancista russo.<sup>18</sup> Traremos algumas breves considerações do alemão, presentes em sua principal obra, a saber: *Vontade de potência*.

Quando Nietzsche, em seu *Vontade de potência*, está traçando o percurso histórico do homem niilista. Este, em seu desejo de conhecimento de si e do mundo, depara-se com as insolúveis aporias, que incutem dúvidas infundáveis nele, resultando na negação cética absoluta: “Depois sobreveio a negação considerada como explicação da vida; a vida considerada como algo que se concebe sem valor e que se acaba por suprimir”.<sup>19</sup> A dúvida corrói o impulso para viver, a ponto de a negação se tornar a tônica do ser. Nega-se o valor,

<sup>16</sup> Camus, 2004, p.46

<sup>17</sup> Pondé, 2003, p.39.

<sup>18</sup> Aguda é a observação feita por David Foster Wallace a esse respeito no ensaio *O Dostoiévski de Joseph Frank*: “FMD parece ser o primeiro narrador que entende a profundidade com que alguma pessoa ama seu sofrimento, a forma em que o usam e dependem dele. Nietzsche assimilará esta intuição de Dostoiévski e a converterá em uma pedra angular de seu ataque devastador ao cristianismo, o qual se torna irônico: em nossa cultura de ‘ateísmo ilustrado’ somos em grande medida filhos de Nietzsche, e, todavia, Dostoiévski figura entre os escritores mais profundamente religiosos” (Wallace, 2008, p.326). (Tradução nossa)

<sup>19</sup> Nietzsche, s/d, p.88.

em especial o valor moral das ações humanas, pois ao se retirar Deus – o juiz moral por excelência: “A moral, quando privada de sua sanção, não mais se sustém”.<sup>20</sup> O filósofo alemão praticamente repete as palavras de Kirílov.

Escutemos atentamente a definição de Nietzsche:

O niilismo é pois o conhecimento do longo desperdício da força, a tortura que ocasiona esse ‘em vão’, a incerteza, a falta de oportunidade de se refazer de qualquer maneira que seja, de tranquilizar-se em relação ao que quer que seja - a vergonha de si mesmo, como se fôramos ludibriados por longo tempo... Esse sentido talvez fora: ou o “cumprimento” de um cânone moral superior em tudo o que tem ocorrido, o mundo moral; ou o aumento do amor e harmonia nas relações entre os seres ou parte da realização do estado de felicidade universal; ou até a marcha para um não-ser universal. Uma finalidade qualquer basta para atribuir-lhe sentido.<sup>21</sup>

Se colocássemos estas palavras na boca de um dos heróis niilistas da literatura, seria absolutamente factível, pois este sentimento de “em vão” é dos mais recorrentes nas obras de um Camus ou Dostoiévski: “mesmo que houvesse um inferno, não me importaria, pois era melhor ser queimado no fogo do que desaparecer”<sup>22</sup>, vai dizer Meursault, o protagonista de *O estrangeiro*. Logo, as conclusões a que o filósofo chega estão também representadas nas obras literárias indicadas. Se tudo é “em vão” e se não há uma causa primeira, também não há *finalidade*, coerência no mundo e no ser. Não há finalidade, unidade, verdade e, principalmente, ser; tais elementos, nos romances de Noll, são, ao gosto de Nietzsche, supinamente negados. Camus expõe com clareza esse raciocínio:

Não sei se este mundo tem um sentido que o ultrapassa. Mas sei que não conheço este sentido e que por ora me é impossível conhecê-lo. O que significa para mim significação fora da minha condição? Eu só posso compreender em termos humanos. O que eu toco, o que me resiste, eis o que comprehendo. E estas duas certezas, meu apetite pelo absoluto e pela unidade e a irreduzibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável, sei que também não posso conciliá-las. Que outra verdade poderia reconhecer sem mentir, sem apresentar uma esperança que não tenho e que não significa nada nos limites de minha condição?<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Nietzsche, s/d, p.85.

<sup>21</sup> Nietzsche, s/d, p.88.

<sup>22</sup> Camus, 1979, p.295.

<sup>23</sup> Camus, 2005, p.63.

Os seres perambulam sem finalidade, suas consciências e suas narrativas não possuem qualquer unidade, não há compromisso algum com o real, com o verdadeiro; e, por fim, o ser, o eu é desmentido a todo o momento, busca-se incessantemente o não-ser, o *nihil*.

Sendo assim, estes seres, em um sentido estrito, representam o que Nietzsche chama de “niilista perfeito”:

O niilista perfeito. – O olhar do niilista idealiza no sentido da fealdade, ele é infiel às suas recordações e lhes permite caírem e se desfolharem; e não as poupa à palidez cadavérica que a fraqueza estende sobre as coisas longínquas e passadas. E o que não realiza quanto a si mesmo, tampouco o faz quanto a todo o passado dos homens, - deixa que o passado se esvaiá.<sup>24</sup>

Se não há finalidade - isto é, um futuro que unificará -, também não há compromisso com o passado, com as memórias, com a narrativa que possa se fazer de si mesmo.

*Tempo e narrativa*, de Paul Ricoeur, nos faz pensar no que a narrativa se vincula ao que há de essencialmente humano, isto é, no agir humano - que o processo de narrar não seria somente uma necessidade estética, mas um dos traços característicos da humanidade. O crítico francês, no primeiro volume de seu livro, demonstra como a História necessita das categorias miméticas, que Aristóteles descreve em sua *Poética*, para construir um discurso possível naquele filão. Colocando em outras palavras: a História recorre às técnicas narrativas para ser lida e, principalmente, compreendida. A narrativa cria condições de aceitabilidade da História, pois um amontoado de fichamentos documentais desencadeados não surte o mesmo efeito de uma narração. Esta unificação, mesmo que arbitrária, é um traço do homem quando narra no tempo.

Basta que reflitamos sobre a tese defendida por Paul Ricoeur em seu *Tempo e narrativa*: “O tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”.<sup>25</sup> Poderíamos complementar que o homem se torna homem na medida em que se insere no tempo e pode narrar suas ações. Fora do tempo, o homem ou está

<sup>24</sup> Nietzsche, s/d, pp.99-100.

<sup>25</sup> Ricouer, 2010, p.93.

morto ou é Deus (é *absolutum*, solto de); só é possível *desejar* estar fora do tempo, como muitas vezes faz o herói de Noll.

Um exemplo prosaico: antes de uma consulta médica, é normal que um sujeito tente, de si para si, estabelecer uma narrativa causal que dê conta de uma amarração competente sobre os sintomas que lhe acometem, o início (tempo), a frequência, os lugares, a relação com o contexto etc. Quando dizemos “competente” queremos dizer coerente e coesa, mantendo uma relação causal, como Aristóteles recomenda em sua poética (“Um *por causa do outro* e não um *depois do outro*”). É normal que este sujeito espere os sintomas ficarem inequívocos a ponto de serem postos como se “num fio da história”, estabelecendo nexos que possibilitem ao médico aventar possíveis diagnósticos. Aqui, entramos em um tema inseparável da narrativa, que é a retórica: na composição da narrativa, estamos diante do outro que receberá nossa fala; logo, buscamos uma terminologia e um certo enredo que seja compreensível para aquele que está diante de nós. É um terreno dividido entre o outro e nós. Poder-se-ia elencar uma série de outras possíveis narrativas: o juiz diante de um caso, o confessor diante de Deus ou do sacerdote etc. A ideia que subjaz em todos os exemplos é um ato que unifica, que toma juntamente algo que é irrecuperável cronotopicamente.

No entanto, nunca é possível narrar tudo. Citamos, por exemplo, a dificuldade de se narrar um sonho, que advém do caráter simbólico da matéria onírica. É comum o narrador de um sonho complementar e alterá-lo no momento da narração, glosando os símbolos e interpretando-os (colocando-os um *por causa do outro*) no próprio narrar. Mas o sonho é o império do “um após o outro”, ou mesmo “um ao mesmo tempo em que o outro”; dificilmente encontramos causalidades constantes nos sonhos. Não à toa, Jorge Luis Borges<sup>26</sup>, um dos que mais se questionou a respeito de símbolos, sonhos e tempo, diz que:

Um escritor pensou que os sonhos não eram sucessivos. Mas, como temos o hábito, como vivemos no tempo, que é sucessivo, quando o lembramos lhe damos uma forma sucessiva. E talvez ao sonhar não, talvez, de alguma maneira, tudo seja interno ou contemporâneo quando sonhamos.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Em entrevista a Osvaldo Ferrari coligida no volume *Sobre os sonhos e outros diálogos*.

<sup>27</sup> Borges, 2009, pp.158-9.

Compreendemos, dentro desta temática que ora nos ocupamos, que o símbolo não requer a narrativa, o discurso racional, pois se impõe *phaticamente*, isto é, pela via afetiva, intuitiva. O símbolo tem seu valor atrelado ao simbolizado para o qual ele aponta. Em certo sentido, as parábolas de Cristo, repletas de símbolos, tornam-se narrativas efetivamente à medida que Cristo se torna a chave interpretativa de tais símbolos. O símbolo, de *per si*, não se presta a ser narrado, pois apela para o intuitivo e não para a racionalidade. No entanto, a compreensão da relação entre símbolo e simbolizado é um trabalho intelectual. A cruz se torna um símbolo importante no Cristianismo na medida em que é compreendida toda a passagem de Cristo. Logo, o processo narrativo se insere na dialética simbólica também.

Vinculando, agora, a questão do narrar-se a si mesmo com o niilismo, Mário Ferreira dos Santos, em seu *Tratado de Simbólica*, traduz a angústia moderna vinculando-a à quebra da relação simbólica com o mundo:

O homem moderno predominantemente metropolitano, que perdeu os nexos simbólicos dos factos, não vê bem a significabilidade das coisas. Elas são apenas factos do seu mundo sensível, ou, quando muito, intelectualizado através dos sinais e símbolos matemáticos. Tal facto não revela uma superioridade do homem moderno, porque nesse preciso momento em que ele esquece a *vía simbólica*, ou que ele a perde totalmente, encontra-se só, coisa entre coisas, e a angústia que o avassala é mais o sentir de um vazio, de uma falta, que o homem, por desconhecê-la, traduz pelo conceito que expressa a sua grande ausência: nada. E se lhe perguntarem por que se angustia, entre espantado e atônito ele balbuciará apenas: 'não sei, angustio-me por nada'.<sup>28</sup>

Como essa angústia poderia ser algo, se não é possível narrá-la? Se não há palavras compartilháveis a respeito do nada? Por outro lado, Albert Camus propõe o absurdo para explicar este nada existencial de que Mário Ferreira trata:

Em certas situações, responder "nada" a uma pergunta sobre a natureza de seus pensamentos pode ser um finta de um homem. Os seres amados sabem bem disto. Mas se a resposta for sincera, se expressar aquele singular estado de alma em que o vazio se torna eloquente, em que se rompe a corrente dos gestos cotidianos, em que o coração procura em vão o elo que lhe falta, ela é então um primeiro sinal do absurdo.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Santos, 2007, p.120.

<sup>29</sup> Camus, 2005, p.27.

O homem se torna “coisa entre coisas” na medida em que o sentido, a finalidade existencial se esvai, torna-se nada. É necessário que nos detenhamos e reflitamos sobre este nada existencial, pois na medida em que certas obras literárias dão forma a este sentimento fugidio, tornam esta experiência verbalizável, como sugere o crítico literário Jean Pouillon nesta passagem:

Afirma-se com frequência que um sentimento de outrem só pode ser conhecido por referência ao que eu experimento ou já experimentei. Contudo, esse sentimento, que experimentei, eu só experimentei compreendendo-o; melhor ainda, eu só pude experimentá-lo porque o compreendia.<sup>30</sup>

Assim, a reflexão filosófica a respeito do nada é sempre urgente, necessária. Neste sentido, a literatura é uma porta de entrada absolutamente relevante, pois de tal reflexão depende, muitas vezes, o sentido existencial que todo indivíduo busca (ou deveria buscar).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A aproximação entre Filosofia e Literatura já está proposta, como dissemos no início, por Aristóteles, que em sua *Poética* analisa e classifica os gêneros literários existentes à época, buscando os princípios gerais e a finalidade do discurso literário. Modernamente, o francês Paul Ricoeur escreve o seu *Tempo e narrativa*, o qual parte das considerações aristotélicas e as aprofunda enormemente, com vistas a uma tipologia da narrativa mesclada com a teoria do tempo agostiniana. Assim, o ato de narrar, tão caro à literatura, é base de uma reflexão filosófica que pretendemos apresentar amiúde neste trabalho.

A respeito especificamente do tema do niilismo, lançamos mão dos seguintes filósofos: Friedrich Nietzsche e Albert Camus, especialmente, pois julgamos que ambos são profundamente influenciados pelo discurso literário – o último, inclusive, foi escritor premiado com o Nobel (1957). Do outro lado, como exemplos literários, compulsamos os seguintes autores: Fiódor Dostoiévski e o já citado Albert Camus.

Deste modo, esperamos haver alcançado o diálogo que propusemos no início, que o

---

<sup>30</sup> Pouillon, 1974, p.38.

resultado tenha sido profícuo, já que as linhas mestras de ação foram constantemente buscadas, para que o aclaramento fosse mútuo. Obviamente, cada uma destas linhas mereceria estudos diversificados e especializados, o que não caberia aqui nos limites deste artigo. Contudo, nosso anseio foi outro. Cabe, agora, ao leitor julgar se nosso pérriplo foi feliz: “É preciso imaginar Sísifo feliz”, pois “Seu destino lhe pertence. A rocha é sua casa”.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Camus, 2005, p.140.

## REFERÊNCIAS:

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. (1<sup>a</sup> Ed.) Alfredo Bosi; Trad. de novos textos: Ivone Castilho Benedetti. (6<sup>a</sup> Ed.) São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Coleção Os Pensadores. (Sem indicação do Tradutor) São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BLOOM, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- BORGES, Jorge Luis. *Sobre os sonhos e outros diálogos*. Trad. John Lionel O'Kuingtons Rodríguez. Prólogo de Osvaldo Ferrari. São Paulo: Hedra, 2009.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CAMUS, Albert. *Estado de sítio; O estrangeiro*. Traduções de Maria Jacintha e Antonio Quadros. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os demônios*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed.34, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaidermann. São Paulo: Ed.34, 2000.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Diário de um escritor*. Trad. E. Jacy Monteiro. Introdução: Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Estrela de ouro, 1967.
- GILLESPIE, Michael Allen. *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Antônio C. Braga. São Paulo: Editora Escala, s/d.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Ediouro, s/d.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Ed.34, 2003.