

LITERATURA E FILOSOFIA:
MODERNIDADE EM RUPTURA NA OBRA
DEMIAN, DE HERMANN HESSE, À LUZ DE
NIETZSCHE ✓

95

Jivago Araújo Holanda Ribeiro GONÇALVES¹

✓ Artigo recebido em 22/03/2019 e aprovado em 13/06/2019.

¹ Mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Docente do departamento de Letras-Ingês da Universidade Estadual do Piauí, campus Piripiri (UESPI-Piripiri). E-mail: <jivago_ar@hotmail.com>.

LITERATURA E FILOSOFIA:

MODERNIDADE EM RUPTURA NA OBRA
DEMIAN, DE HERMANN HESSE, À LUZ DE
NIETZSCHE

RESUMO

Este trabalho tem como corpus o romance **Demian**, escrito em 1919 por Hermann Hesse, que narra a vida e o desenvolvimento (*Bildung*) de Emil Sinclair e seu relacionamento existencial com o amigo Max Demian. Levando em consideração a dinâmica entre sujeito e cultura, o objetivo desta pesquisa é partir de um diálogo entre literatura e filosofia para demonstrar que há uma crítica aos preceitos da modernidade, a saber, as ideias de verdade, unidade, racionalidade, individualidade, que pode ser observada a partir das formulações acerca da cultura, e do sujeito nela inserido, como são propostos no romance. Postulamos que essa crítica, ou o teor crítico evidenciado pela construção narrativa, são impulsionados por um alinhamento com a perspectiva nietzschiana acerca dos mesmos aspectos, surgindo assim a ideia de um diálogo entre as áreas. Através do estudo de **Demian**, a partir da análise das personagens e dos temas evocados, é possível identificar uma construção narrativa que põe em movimento uma contestação a um possível modelo de sujeito moderno herdeiro dos preceitos racionalistas do Iluminismo.

Palavras-chave: Demian. Modernidade. Moral. Sujeito. Nietzsche.

LITERATURE AND PHILOSOPHY:

MODERNITY IN CRISIS IN **DEMIAN**, BY
HERMANN HESSE, AT NIETZSCHE'S LIGHT

ABSTRACT

This work has as its *corpus* the novel **Demian**, written in 1919 by Hermann Hesse, which narrates the life and development (*Bildung*) of Emil Sinclair and his existential relationship with his friend Max Demian. Taking into account the dynamics between subject and culture, the main purpose of our research is to start from a dialogue between literature and philosophy to demonstrate that there is a criticism towards the main precepts of modernity, such as the ideals of truth, unity, rationality and individuality, that are observable through the formulations related to culture, and the subject inserted in this culture, that are proposed in the novel. We postulate that such criticism, or rather the critical content made evident by the narrative construction, is propelled through an alignment with the nietzschean perspective about the same topics, thus raising the idea of a dialogue between areas. Studying **Demian**, since the analysis of the characters and the evoked themes it is possible to identify a narrative construction that sets in motion a contestation to a possible model of modern subject as an heir of the rationalist precepts from Enlightenment.

Keywords: Demian. Modernity. Subject. Nietzsche.

1 INTRODUÇÃO

Tratar-se-á nesta pesquisa da possibilidade de diálogo entre o romance **Demian** (1919), do escritor alemão Hermann Karl Hesse (1877-1962) e a crítica da cultura moderna europeia, a partir da obra de Friedrich Nietzsche. A produção literária de Hermann Hesse está situada, segundo Carpeaux (2013), na tradição expressionista alemã. Essa produção intencionava trazer à tona as impressões originadas nos sujeitos acerca da realidade na qual se encontravam. Assim, como afirma Boesch (1967), a tradição expressionista poderia ser definida como uma experiência que sempre buscou projetar a imagem do homem moderno total proveniente de traços existenciais profundos do ser humano.

Com seu romance **Demian** (1919), Hesse recrudescer a sua capacidade de construir personagens que exortam o leitor à busca e ao aprofundamento de sua posição no mundo, partindo do questionamento de temas essenciais ao sujeito e que são alicerces de suas práticas, a saber: a religião, a família, a moral e, numa esfera ampliada, a própria cultura. Na obra, todos estes conceitos ou estruturas, inseridos no contexto narrativo, e particularizados pela ótica dos personagens centrais, são postos em cheque a partir de um jogo de vivências que se desenvolve entre eles e que salienta o papel do sujeito na construção de suas representações relativas a essas diferentes esferas.

É na esteira do pensamento do, também alemão, filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), que se desenvolverá a nossa investigação, a partir da interpretação do texto literário, pela perspectiva de uma crítica da cultura europeia moderna, como força determinante da vivência de Max Demian e Emil Sinclair, personagens centrais do romance.

Em obras como **Assim falou Zaratustra** (1883-1885), **Além do bem e do mal** (1886), **Humano, demasiado humano** (1886), **Genealogia da moral** (1887), **Crepúsculo dos ídolos** (1888), Nietzsche desenvolve um conjunto de reflexões que segundo Moura (2014) funciona como motor para a crítica de pressupostos modernos de sujeito, verdade, unidade e narrativa universal, dentre outros que

poderíamos aduzir. Desta forma, é preciso que se tenha no horizonte interpretativo que: “o alvo primeiro de Nietzsche será aquilo que ele chama de ‘idéias modernas’, quer dizer, o conjunto de ‘convicções’ que compõem a consciência do homem culto de seu tempo” (MOURA, 2014, p. 12, grifo do autor).

De acordo com Terry Eagleton (2006), toda a base conceitual que fundamenta a pós-modernidade já está estabelecida a partir da filosofia de Nietzsche. Assim alerta o autor:

A verdade é o produto da interpretação, os fatos são construções do discurso, a objetividade é apenas aquilo que qualquer interpretação questionável das coisas tenha conseguido impor, e o sujeito humano é uma ficção, tanto quanto a realidade que contempla – uma entidade difusa e autodividida que carece de qualquer natureza ou essência fixa. Em tudo isso, a pós-modernidade é uma espécie de nota de rodapé acrescida à filosofia de Friedrich Nietzsche, que antecipou quase todas essas posições na Europa do século XIX (EAGLETON, 2006, p. 352).

Ademais, devido às próprias referências aos pensamentos de Nietzsche presente de maneira direta - o filósofo é citado no fluxo diegético do romance - tanto em **Demian** (1919) como em um posterior romance de Hesse, **O lobo da estepe** (1927), cremos haver aqui uma expressão literária fortemente enriquecida através da apresentação de provocações filosóficas e que nos permite proceder a uma análise que prioriza o texto literário, mas não precisa prescindir do auxílio do arcabouço teórico advindo da filosofia.

Destarte, é necessário que possamos apontar para aqueles aspectos que, contendo a essência de um processo de formação do sujeito (*Bildung*), convidam o leitor a entrever através da verossimilhança interna da obra literária uma denúncia de uma falência de um projeto, como mencionamos acima, ou ainda, um anúncio de uma necessidade de abandono de paradigma.

Neste trabalho, interessa expor as vias da construção narrativa que possibilitam uma leitura da obra que seja convidativa a uma aproximação rumo a aspectos importantes da filosofia de Friedrich Nietzsche, que por sua vez auxiliarão na potencialização do sentido do texto. Para fins expositivos, esses aspectos serão organizados sob os seguintes tópicos: (1) crítica ao cristianismo, engendrando a especificidade da discussão e da representação de Deus e (2) o conflito maniqueísta entre as noções de bem e mal, que são traços constitutivos da moral cristão-

burguesa, cuja superação parece ser o maior desafio que impulsiona o protagonista da obra rumo a um conhecimento de si.

2 O SUJEITO DA MODERNIDADE E A HERANÇA JUDAICO-CRISTÃ

Narrado em primeira pessoa, **Demian** tem início a partir da perspectiva intimista oferecida ao leitor através da vivência de Emil Sinclair, o herói da narrativa, que alerta sobre a necessidade de remontar ao seu passado para que possa reconstruir os acontecimentos que compõem o seu relato. Iniciado através de um prólogo em que o narrador, em tom de diálogo informal, informa ao leitor sobre a estória que está prestes a narrar, o romance começa por oferecer um primeiro aspecto que se sobressai e que nos permite um vislumbre da intimidade reflexiva da personagem principal: a valorização de cada indivíduo como um “ensaio único e precioso da Natureza” (HESSE, 1999, p. 16).

Na concepção de Brait (2017), há uma relação singular entre a escolha do narrador em primeira pessoa e a construção das personagens; a autora ressalta que se essa forma de caracterização e criação de personagens for encarada do ponto de vista da dificuldade representada para um ser humano de conhecer-se e exprimir para outrem esse conhecimento, então seremos levados a pensar que esse recurso resulta sempre em personagens densas, complexas e mais próximas dos abismos insondáveis do ser humano.

Essa primeira marcação apontada acima é essencial para que se compreenda a **filosofia de vida** que a personagem desenvolverá como resultado de suas vivências. Apesar das inúmeras roupagens que a palavra Deus obteve em séculos de discussões histórico-filosóficas, incluindo as suas aproximações com a própria ideia de natureza, aqui é possível precisar desde o início que o indivíduo é entendido como sujeito da **natureza** em que parece pesar um sentido muito mais cosmológico em detrimento de um sentido teológico do qual se revestiria qualquer referência a Deus como criador desse sujeito.

Neste aspecto, o texto nos permite uma aproximação com o olhar nietzschiano que se coloca em direção à contraposição que supomos ser

estabelecida entre Deus e Natureza. O que está em jogo são as possibilidades de expressão do indivíduo liberto das incursões morais do cristianismo. Nietzsche diagnostica a moral de influência judaico-cristã como **antinatureza**. Na concepção do filósofo, o cristianismo promoveu uma guerra em prol da **espiritualização da paixão**; isto significa que, no intuito de negar a sua existência e suas possíveis consequências para o desenvolvimento do indivíduo em termos integrais, que lhe permitisse experimentar a vida em suas diversas instâncias, aí se incluindo as paixões, emoções e a sexualidade, ao encarar todas elas como naturais, o cristianismo optou por erradicá-las. Atentemos para a crítica do autor:

A igreja primitiva lutou, como se sabe, *contra* os “inteligentes”, em favor dos “pobres de espírito”: como se poderia dela esperar uma guerra inteligente contra a paixão? – A igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o *castracionismo*. Ela jamais pergunta “Como espiritualizar, divinizar, embelezar um desejo?” – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da igreja é *hostil à vida...* (NIETZSCHE, 2006, p.34, grifos do autor).

Portanto, já desde o ponto de partida do romance, o narrador parece preocupado em demarcar essa cisão entre uma entidade onisciente, que é a figura central do cristianismo, e a natureza como um conceito representativo da própria ideia de vida. Tem início então uma série de cisões que vão refletir um distanciamento objetivado - ou alcançado - pelos protagonistas em relação a algumas representações imagéticas do cristianismo e as concepções de mundo e sujeito que as mesmas acabam por engendrar.

Ainda no prólogo, em sua primeira digressão sobre a relevância de cada indivíduo como um ser único, Emil Sinclair revela ao leitor a principal chave de leitura da obra ao dizer: “A vida de todo ser humano é um caminho em direção a si mesmo, a tentativa de um caminho, o seguir de um simples rastro.” (HESSE, 1999, p. 16). A frase é precisa e oportuna: surge em um momento inicial de traço íntimo para denotar o próprio aspecto do seu objetivo e interesse maior, que é o seu autodesenvolvimento, negador de censores externos, tais como a própria religião e o Deus do cristianismo como policial divino.

Desde seu primeiro conflito, em que o protagonista passa a ser chantageado por um amigo de escola por ter contado uma mentira, algumas marcas de rejeição à influência da religião passam a ser observadas como via de acesso ao encontro do indivíduo consigo mesmo em seu processo de autodescoberta. Todavia, esse procedimento é conduzido de modo sutil, senão irônico, pela técnica narrativa de Hesse.

Em um primeiro momento, ao ter sua mentira descoberta e encontrar-se em situação de desespero por não ter como saciar as demandas advindas das chantagens de Kromer, Sinclair volta desesperado para casa: “Quando cheguei à porta e vi a grossa aldrava de cobre, o sol refletindo nas vidraças e as cortinas dos quartos de meus pais, respirei profundamente. O retorno! O bendito regresso a casa, à claridade e o sossego!” (HESSE, 1999, p. 26). Aqui, numa primeira interpretação, devemos apontar a associação explícita a uma situação bíblica: o retorno do filho a casa dos pais, resgatando a situação bíblica representada na parábola do filho pródigo. Dando sequência à análise, é necessário salientar a idade do protagonista: ele é apenas um adolescente que pensa estar encarando seu primeiro e mais forte conflito ético por conta de um ato desviante. Voltar para casa é o remédio que traz alívio para todo o mal causado pelo seu ato e pelas possíveis consequências deste para a continuidade de sua vivência na comunidade à qual pertence.

Porém, é precisamente uma associação mais sutil que se faz nas entrelinhas: a ingenuidade, representativa da juventude, associa-se à noção de que o seio familiar e a segurança do lar são capazes de sanar qualquer mal. Desta forma, Hesse constrói a passagem para apontar de maneira sutil o exato oposto, e o faz de forma jocosa a partir da similaridade com a passagem bíblica: o amadurecimento do indivíduo deve ser proporcional ao seu distanciamento do lar e da conjuntura familiar, ou seja, depende de sua libertação desta primeira esfera restrigente que é marcadamente um *locus* de expressão da influência do cristianismo. É o que Punsley (2012) propõe quando traça um paralelo entre os usos de parábolas bíblicas que se encontram em Hesse e também por Nietzsche: ambos propõem-se à uma negação da noção de **bom** e ao mesmo tempo da moralidade cristã.

Essa influência é sentida sub-repticiamente graças ao artifício de Hermann Hesse ao qual acabamos de aludir. Não há nenhuma súplica histriônica por parte do

garoto Sinclair perante o Deus cristão ou em ambiente religioso tais como igreja, confessionário, etc. A personagem é apresentada, de partida, como constituída e atravessada por esse sistema de crenças que fazem-no enxergar seus atos **desviantes** como pecados e que acarretam em sentimento de culpa. O narrador-personagem nem mesmo entende essa normalidade, pois não é capaz de distingui-la ou supor sua contrapartida ou abandono. Esta é simplesmente sua constituição como sujeito até aquele momento de sua vida, e é assim que suas falas e observações vão apresentando ao leitor os contornos dessa psique enraizada na fundamentação cristã.

Em tom de descrença em relação a uma possibilidade de recuperação do mal que perpetrou ao inventar uma estória falaciosa, ou seja, ao mentir para parecer ser aquilo que não era, Sinclair expressa seu estado nestes termos:

Percebia claramente que minha culpa originaria novas culpas: naquele instante minha volta para junto de minhas irmãs, a bênção e o beijo de meus pais não passavam de mentiras hipócritas, pois que lhes estava ocultando a fatal realidade e o segredo que comigo trazia. (HESSE, 1999, p. 31).

Pela ingenuidade que marca o tom da fala de Sinclair, a passagem é revestida de uma aura que beira o cômico pela exacerbação das consequências da atitude pecaminosa. A inocência juvenil, regida pela culpa cristã, é capaz de transformar uma travessura irrelevante em ato pecaminoso que induz ao peso na consciência daquele que o perpetrou. É uma denúncia da desmedida ocasionada pela configuração de uma moral de cunho cristão.

Esse sentido que extraímos do texto literário encontra um paralelo imediato na reflexão acerca da moral desenvolvida por Nietzsche quando diz que esta é essencialmente antinatural, pois em sua base se condensam os anseios condenatórios dos instintos da vida, que são herança cristã por excelência. Ao passo em que a igreja e seus sacerdotes instruem seus fiéis a partir do dever, impõem uma exclusão dos anseios e desejos que fujam à regra divina para o alcance de uma vida modelo. Estabelecer o dever e o não-dever é a atitude cristã de circunscrever o desejo e os instintos em uma esfera que visa à vida extraterrena, ou seja, negar a gama de desejos e instintos é necessário para o alcance de uma vida redentora além-morte.

O corolário de tal posicionamento é, para aqueles que se inscrevem em tal contexto, a vida de renúncia e de culpa. Nietzsche denomina essa vontade abdicadora da vida e dos instintos, expressa pela via da moral, como “instinto de *décadence*” (NIETZSCHE, 2006, p. 37, grifo do autor). É assim que podemos sentir seu peso operando sobre a percepção de Emil Sinclair ao refletir sobre sua condição. Mesmo que aqui o leitor não se depare com referências explícitas aos anseios íntimos e desejos da personagem, é possível inferir seu encolhimento e seu remorso em relação a uma ação banal, não do ponto de vista da narrativa, mas do ponto de vista existencial. E esse encolhimento existencial é consequência da culpa ocasionada pela fuga dos limites morais estabelecidos pela herança cristã.

Wood (2017) demonstra a importância do detalhe na construção de uma cena na narrativa e até mesmo na eficácia da obtenção de um grau de realismo da obra; contrapondo-se a Roland Barthes no tocante à disposição de objetos insignificantes, do ponto de vista do enredo, pelo espaço descrito na estória, quando diz que estes estariam ali somente para denotar o real, expondo a arbitrariedade do objeto escolhido e, por conseguinte, a construção de um falso realismo. Wood (2017) defende que mesmo objetos insignificantes têm relevância, pois há neles um traço de seu tempo, algo como um resquício de personalidade da cultura à qual pertence.

Sendo assim, em concordância com Wood (2017), é importante atentarmos para o detalhe na construção da cena em que Sinclair observa, desolado, os objetos que compõem o espaço de sua casa. Há uma perspectiva melancólica de despedida, como se o menino já não se sentisse parte daquele ambiente, ou não fosse mais digno dele. Assim ele externa sua observação: “Passei o resto da tarde a acostumar-me com o novo ambiente de meu quarto. O relógio grande, a mesa, a Bíblia e o espelho, as estantes cheias de livros e os quadros na parede pareciam dar-me as despedidas” (HESSE, 1999, p. 32). Os objetos são importantes à medida que servem não só para caracterizar um típico quarto de uma casa de família burguesa, mas se configuram como representações parciais do **eu** de Sinclair.

Hesse opta por marcar a palavra Bíblia como mais um objeto que compõe o quarto de Sinclair, uma vez que este é um relato proporcionado pelo próprio garoto. Essa demarcação ressalta a percepção do garoto acerca da importância do livro sagrado e como tal é mais um constituinte da falsa associação de segurança, à qual

o garoto recorre inconscientemente, entre imagem representativa do cristianismo e proteção contra o mal do mundo exterior. A Bíblia é a fonte primária da força motora da moral burguesa da qual o protagonista, até aquele momento, é um meio de manifestação, ou melhor, sua vivência até aquele momento dá-se através do julgo da moral, e tem na figura do Deus cristão o ser uno capaz de estabelecer os parâmetros valorativos da vida. É sobre o processo de revisão dessa lógica que direcionamos nossa discussão no tópico seguinte.

3 REFORMULAÇÕES DO SUJEITO E DA MORAL

Na esteira da percepção inicial da influência cristã na constituição da interioridade da personagem principal, é possível notar uma continuidade dessa discussão através de referências a episódios bíblicos e à personalidade, ou caráter do Deus cristão, que são estabelecidos no texto a partir da introdução de uma nova personagem: Max Demian, personagem que dá título ao romance.

Demian é introduzido no romance ao estilo *ex-machina*²: sua chegada misteriosa se torna oportuna, pois é ele quem liberta Emil Sinclair do julgo maligno de Franz Kromer e suas chantagens. Assim é introduzida a personagem: “O fim daquele suplício e a minha salvação me chegaram de onde menos esperava, e com isso entrou em minha vida algo novo, algo que até hoje continua atuando sobre mim” (HESSE, 1999, p. 46). Um reconhecimento fundamental é elaborado por Sinclair neste momento: qualquer que seja a relevância das modificações existenciais ocasionadas pelo contato com Demian, elas perdurarão por toda sua vida jovem e continuarão na vida adulta.

Hesse escreve a personagem Demian recorrendo a um estilo quase onírico, para recordar a análise de Blanchot (2016), levando em conta sua aparição e seu desaparecimento esporádicos e repentinos, como se observa a partir dos seguintes

² Não é dada ao leitor a oportunidade de conhecer a personagem previamente: não é possível inferir, de sua descrição e de seus diálogos, sua origem, parentesco, ou afiliações. Portanto, a personagem é inserida no fluxo diegético de maneira a propor questionamentos que visam à ampliação e posterior elucidação dos conflitos internos de Emil Sinclair.

excertos que narram suas aparições na escola: “Naquele dia, quando acabaram as aulas, veio andando atrás de mim, e logo que perdemos de vista os demais, passou por mim e cumprimentou-me.” (HESSE, 1999, p. 42); seu sumiço repentino: “E sem mais, dobrou a esquina da rua, deixando-me a sós e completamente atônito.” (HESSE, 1999, p. 46); ainda outro encontro espontâneo: “De repente, ouvi uma voz fresca e grave pronunciar meu nome. Dispus-me a correr, impulsionado pelo medo. Alguém veio ao meu encalço e me segurou sem violência. Era Demian.” (HESSE, 1999, p. 53); e ainda em tom de adivinhação quanto aos próprios pensamentos de Sinclair: “Nesse momento estabeleceu-se de novo um vínculo entre mim e Demian. E o mais curioso foi que, mal surgiu em minha alma esse sentimento de uma certa união, ei-lo que se concretiza, como por magia, no espaço.” (HESSE, 1999, p. 71); por fim, quando já haviam se distanciado, Demian reaparece convenientemente em uma rua qualquer: “Durante umas férias, caminhava eu à tarde pelas ruas de minha cidade natal, com a expressão desencantada e sempre um pouco fatigada, [...] quando vi aproximar-se em sentido contrário o meu amigo” (HESSE, 1999, p. 104).

Dando início ao segundo capítulo do romance, nomeado **O sinal de Caim**, o narrador marca a influência permanente que a passagem de Demian por sua vida acarretará à sua formação. Todavia, o desenvolvimento de Demian não se restringirá à simples função de solucionar conflitos que afligem a personagem principal. Desde o princípio da relação entre as duas personagens, é viável estabelecer uma conexão íntima entre as sensibilidades de ambos, porém Demian é retratado como uma personagem completamente independente, um jovem a quem os olhares são direcionados devido à firmeza e confiança de suas atitudes: “dava-me a impressão de ser frio, um tanto orgulhoso e demasiadamente seguro de seu próprio valor” (HESSE, 1999, p. 42). Na perspectiva de Mileck (1997), Demian é a representação do *daimon* socrático de Sinclair, seu ser interior até então reprimido e também o *alter ego* que Sinclair deve se tornar para que possa viver o seu verdadeiro ser. Há uma elucidação inicial do ser da personagem que parece atrair a atenção de Sinclair.

O primeiro abalo na personalidade de Sinclair é sentido quando Demian oferece a ele sua interpretação da passagem bíblica que narra o conflito entre Caim e Abel. Ao contrário do entendimento usual que se estabelece em relação à referida

passagem, em que o arrependimento de Caim é premiado com uma distinção que inspira medo aos demais, Demian propõe que o eixo central da parábola, e motivo real da distinção de Caim, seja o sinal que este carrega na frente.

Caim torna-se, na explicação de Demian, uma vítima do ressentimento do rebanho indistinto, da massa de indivíduos que não possuem coragem ou qualidades que os distingam dos demais: “aquele sinal passou a ser explicado não como a distinção que realmente era, mas exatamente como o contrário” (HESSE, 1999, p. 45). Demian abandona a leitura de cunho moralizante que visa demonstrar limites bem definidos para ações complexas por natureza, e redimensiona a questão em termos de expressão de individualidades: há um jogo de forças que se impõe entre fraco e forte, indivíduo e rebanho, individualidade e coletividade; e aí aponta para o perigo da supressão do indivíduo pela coletividade quando este não desenvolve sua interioridade em conformidade com os limites morais já estabelecidos, como observa o jovem:

Torna-se, portanto, francamente incômoda a existência de uma raça especial de homens sem medo e capazes de infundir medo aos demais, e então lhes atribuíram um apodo e uma lenda amarga para se vingarem daquela raça e justificarem de certo modo os temores sofridos...Entendes? (HESSE, 1999, p. 45).

Por esta via é que Demian obtém sucesso ao incutir uma reflexão inicial que desloca, ou ao menos causa um abalo, na percepção de Sinclair quanto à passagem bíblica e o que ela representa. Esse efeito é sentido de imediato por Sinclair: “Caim, um homem valente... e Abel um covarde! O sinal de Caim uma distinção! Era um sacrilégio e, além disso, um absurdo. E o criador, que papel representava então?” (HESSE, 1999, p. 46).

Esse sentido de descrença e desconfiança imediata na explicação proposta por Demian é um índice do início da reestruturação interior que a mesma acarreta à personalidade de Sinclair. A negação da personagem leva-nos a inferir um incômodo ocasionado por uma reflexão de cunho extremamente original e desviante da norma de leitura das passagens bíblicas, e que não mais supõe a devoção ao juízo divino como chave de leitura dos conflitos teológicos.

A figura do Deus cristão é posta em xeque pela teoria de Demian: aceder a ela significa, para Sinclair, renunciar à parte basilar de seu ser até aquele momento; isto implica que a própria plausibilidade da ideia de um Deus bondoso começa a ser solapada em sua consciência, e é esse conflito que se torna perceptível a partir das elucubrações de Sinclair, como na passagem a seguir: “Naturalmente a insensata teoria não passava de mais uma invenção do diabo para tentar a destruição de nossa fé [...]”(HESSE, 1999, p. 62). O rapaz atribui à visão de Demian o estatuto de artimanha da contraparte divina no mundo, duvidar da verdade de Deus é já tão perigoso para Sinclair que se torna uma concessão ao diabo. E assim prossegue: “[...] pois se déssemos razão a Caim, contrariamente a Abel, admitiríamos que Deus estaria errado, deixando, portanto, o Deus da bíblia de ser o único e verdadeiro, para tornar-se um falso Deus” (HESSE, 1999, p. 62).

As linhas gerais do rompimento de Sinclair com seus traços constituintes, advindos da influência de sua família, começam a se delinear e são consequências diretas da marca introduzida por Demian que punha em xeque o sustentáculo da moral vigente: Deus. Sinclair toma consciência de algo ainda vago, porém forte o suficiente para fazê-lo perceber-se enredado em um contexto que lhe impõe uma espécie de estagnação existencial, como expõe em sua fala:

Minha consciência permanecia adstrita ao círculo familiar e lícito e negava o novo mundo nascente, enquanto que eu vivia em meus sonhos, instintos e desejos subterrâneos, sobre os quais aquela vida consciente construía pontes cada vez mais inseguras, já que o mundo infantil ia desmoronando-se em mim. Como quase todos os pais, também os meus não auxiliaram o despertar dos instintos vitais (HESSE, 1999, p. 66).

No trecho acima subjaz a essência do termo formação no sentido amplo (*Bildung*), vez que o aprendizado se efetiva quando é traduzido em uma mudança de postura e uma percepção mais acurada em relação ao contexto sociocultural em que o indivíduo se encontra. Fazendo coro àquilo que referenciamos no tópico anterior quanto à discussão sobre a moral como **antinatureza**, na perspectiva de Nietzsche, Sinclair emprega expressões tais como: sonhos, instintos vitais e desejos subterrâneos contrapostos à noção de uma vida consciente; tais aspectos não ganham vazão na vida familiar e é forçoso concluir que se enquadram do lado

sombrio, no **mundo externo**, a partir da lógica maniqueísta que é irradiada através da figura do Deus cristão.

Nossa interpretação é de que nesse questionamento que começa a delinear-se em torno da figura divina, surge o núcleo duro da crítica à configuração dos sujeitos enquanto seres morais, ou melhor: o questionamento da instância divina desenvolve-se obrigatoriamente em questionamento em relação a moral nela fundamentada. Em termos de história do pensamento, a escritura de Hesse apresenta alinhamento tácito com a proposta nietzschiana que ecoava desde fins do século XIX.

Postulamos que o fenômeno que surge dessa incursão crítica é, portanto, a via mais rica para a compreensão da potencialidade da ideia de *Bildung*. Este fenômeno é o niilismo: ponto máximo da crise da modernidade aqui pensada como chave de compreensão da vivência das personagens do romance. Para que não se incorra em mal entendido é preciso ressaltar que o niilismo não surge no limiar da modernidade, mas antes, como observa Giacoia (2013), deve ser entendido como a experiência histórica da ausência de fundamento.

O que se mostra relevante na discussão acerca do niilismo, como elaborada por Nietzsche, é a concepção das possibilidades de existência que dela emanam. Este fenômeno, na contramão de qualquer entendimento superficial, não significa a ausência de crenças, ou ainda, a simples abdicação de qualquer valor moral, seguindo a raiz etimológica da palavra, *nihil* (nada). Contrariamente, na ótica de Nietzsche, o niilismo representa a adequação inconsciente ao modo de valorar cristão, é negar a vida em detrimento dos valores pré-estabelecidos de herança judaico-cristã: “Niilismo: falta a meta; falta a resposta para o ‘por quê’? O que significa niilismo – que os supremos valores se desvalorizaram.” (NIETZSCHE apud GIACOIA, 2013, p. 222-223). Valores supremos, tais como sentido, finalidade, casualidade, verdade, realidade, ser, são o sustentáculo ilusório da fuga do sujeito de sua própria condição transitória na trama da existência; essa dinâmica é ressaltada por Nietzsche no aforismo 347 de **A gaia ciência**, como se segue:

Os crentes e sua necessidade de crer. – O quanto de fé alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se segura – eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua

fraqueza). Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo: por isso ele continua a ser alvo de crença. Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por “verdadeiro”, conforme a célebre “prova de força” de que fala a Bíblia. Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o instinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva (NIETZSCHE, 2001, p. 240).

Segundo Giacoia (2013), o que Nietzsche desvela com seu olhar rumo à configuração do niilismo é que na ausência de resposta para tais perguntas, para o **porquê?**, não há perspectiva de sentido e valor que dão sustentação a qualquer sistema metafísico de interpretação global do universo e da condição humana do mundo:

Na medida em que tais valores e princípios são os pilares de sustentação, que garantem a coesão e a integridade de uma cultura, o niilismo é, então, sintoma de desagregação de uma unidade cultural, de seu declínio, de perda de coesão e consistência – portanto, um sinal de dissolução (GIACIOIA, 2013, p. 227).

Essa vacuidade é, portanto, o ensejo para a atuação do indivíduo rumo à construção de novos valores. Isso é visto por Nietzsche como a única solução para o niilismo e nomeado de niilismo ativo, e configura-se como a força característica demonstrada pelo indivíduo que escolhe reconhecer a potência enraizada nesse processo:

Os mais comedidos, aqueles que não têm necessidade de extremos artigos de fé, aqueles que não apenas admitem, como amam, uma boa parte de acaso, absurdo, aqueles que podem pensar a respeito do homem com uma significativa redução de seu valor, sem com isso se tornar pequeno e fraco: os mais ricos em saúde, aqueles que estão à altura da maioria dos malheurs e por isso não temem tanto esses malheurs – homens que estão seguros de seu poder e, com orgulho consciente, representam a alcançada força do homem. (NIETZSCHE apud GIACIOIA, 2013, p. 242).

Dessa forma, pensamos ser este, precisamente, o anseio mais latente no texto hessiano quando põe em movimento a crítica ao arcabouço metafísico-moral sustentado pela divindade cristã: evidenciar a angústia que advém do

questionamento e abandono dos **artigos de fé** e, por conseguinte, a realização do sujeito como ser capaz de novas valorações. Outra vez somos remetidos à potencialidade da *Bildung* enquanto construção, criação, vivência individual e expressão espiritual, portanto, um processo privilegiado para reconhecimento e superação do niilismo passivo, postura que Giacoia (2013) enxerga como condição inicial e instauradora de novas referências positivas de valor, a base para novas avaliações.

A partir disso, é interessante perceber que o maniqueísmo do Deus bíblico é abordado de maneira singular em uma nova incursão de Demian acerca de outra passagem bíblica: a Paixão de Cristo e a crucificação de Jesus e os dois bandidos. Já no terceiro capítulo, intitulado **O mau ladrão**, Sinclair encontra-se atento à fala proferida pelo professor na aula de instrução religiosa, quando este discorre sobre o episódio da paixão de Cristo; nesse momento, subjaz uma clara intervenção de Hesse através de um discurso indireto livre no momento em que o garoto associa de modo nostálgico a explicação do professor ao modo como seu próprio pai lia para ele a história da paixão de Cristo. O garoto compara suas impressões acerca da passagem bíblica às impressões que tem ao ouvir **A paixão segundo São Mateus**, de Bach, e relata de forma altamente rebuscada o efeito que ambas experiências lhe causavam: “estremecia com místico tremor ante o dolente esplendor sombrio e poderoso daquele mundo enigmático.” (HESSE, 1999, p. 78).

Se a linguagem ali utilizada, desproporcional para o nível de formação do garoto, nos convida a entrever um viés pessoal de posicionamento do autor em relação à passagem bíblica, ela também é valiosa à medida que revela a dimensão da associação entre experiência religiosa e estética, o que em último grau tornará mais radical a ruptura que se fará em relação a ela, uma vez que sua beleza advém dos elementos místicos e divinos que são outorgados à figura do Deus cristão, que serão precisamente o alvo da crítica de Demian no momento seguinte.

Essa crítica é na verdade uma reinterpretação do episódio da Crucificação. Em sua análise, Demian reverte novamente as noções de bom e mal, e enfatiza a marca distintiva de caráter do ladrão que renegou Jesus na cruz ao lembrar que ele “Desdenha uma conversão que já não pode ter qualquer valor naquele momento, segue seu caminho até o fim e não abandona, covardemente, no último instante, do

Diabo, que o vinha ajudando até então.” (HESSE, 1999, p. 78). Reproduzimos na íntegra a fala de Demian devido à riqueza de elementos e à acuidade na elaboração de seu pensamento:

Esse Deus da antiga e da nova Aliança é, antes de tudo, uma figura extraordinária, mas não o que realmente deveria ser. Representa o bom, o nobre, o paternal, o belo e também o elevado e o sentimental... está bem! Mas o mundo se compõe também de outras coisas. E todas essas coisas são simplesmente atribuídas ao Diabo; toda essa parte do mundo, toda essa outra metade é encoberta e silenciada. Glorifica-se a Deus como o Pai de toda a vida, ao mesmo tempo em que se oculta e se silencia toda a vida sexual, fonte e substrato da própria vida declarando-a pecado e obra do Demônio. Não faço a menor objeção a que se adore esse Deus Jeová. Mas creio que devemos adorar e santificar o mundo inteiro em sua plenitude total e não apenas essa metade oficial, artificialmente dissociada. Portanto, ao lado do culto de Deus devíamos celebrar o culto do Demônio. Isto seria o certo. Ou mesmo criar um Deus que integrasse em si também o Demônio e diante do qual não tivéssemos que cerrar os olhos para não ver as coisas mais naturais do mundo. (HESSE, 1999, p. 79).

É aqui que se revela a fragilidade da figura divina cristã em face da complexidade do fenômeno da vida. De maneira simples, Demian expõe como o Deus bíblico é percebido pelos fiéis como o regente de tudo aquilo que é visto e entendido como bom e, de maneira adversa, cria-se uma figura capaz de representar o seu radical oposto. O Diabo é a via de convergência para tudo aquilo que não pode ser atribuído a Deus, mas ainda assim é parte integrante da vida. Aí reside o cerne do dissenso de Demian: ele prefere enxergar a vida como um fenômeno integral e multifacetado a reduzi-la a partir da atribuição de valores de cunho cristão que implicam em uma lógica maniqueísta entre bem e mal, bom ou ruim, sagrado e demoníaco.

A consequência imediata é a demanda de um rompimento radical com a forma cristã de valorar a vida. E aqui podemos fazer uma ponte com a perspectiva nietzschiana que nos ajuda a enxergar o que pode representar tal rompimento para o indivíduo da modernidade, e essa proximidade, entre expressão via linguagem e desenvolvimento temático, é pontuada por Mileck (1997) em sua biografia artística sobre Hesse:

Ours was a world of and for the herd man (Herdenmensch), a dated society. A better world of tomorrow could be ushered in by an enlightened few girded for a Nietzschean transvaluation of values. Christianity, now almost as

suspect to Hesse as it had been to his mentor (Nietzsche), became the focal point of this transvaluation, just as it had for Nietzsche: its God was wanting and its myths were questionable, its morality was for the many and the weak, and its values were of doubtful merit. Thanks to Christianity both the here and the beyond had become an unnecessary and trying duality of incompatibles³ (MILECK, 1997, p. 93).

O autor demonstra um paralelismo entre as percepções do literato e do filósofo: ambos alertam para a necessidade de emancipação em relação a uma moral datada, como temos aludido, assim como a necessidade de um abandono da forma cristã de valorar a vida, a necessidade de se pensar, em termos nietzschianos, em uma **transvaloração dos valores**, consequência imediata do niilismo como lógica da decadência, e aponta ainda o incômodo causado em ambos pela divisão binária entre mundo do agora e o mundo imaginário do além-vida, que privilegia o último como meta e reduz o primeiro a mero momento de transição.

Retomando a proposta nietzschiana, configura-se aqui um ponto de interseção entre a obra do literato e do filósofo: o abandono de uma proposta cristã de valoração da vida. Nietzsche empreende em várias de suas obras uma crítica contumaz que visa à superação dessa perspectiva que dominou a cultura e a moral europeia durante séculos. Para ele, o Deus cristão estava morto e assim o filósofo anuncia a boa nova àqueles que já se acreditavam livres dessa crença: os ateus. Em **A gaia ciência**, pode-se ler no famoso aforismo 125, livro três, intitulado **o homem louco**, a sentença da deidade cristã: “- Para onde foi Deus? – gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos. [...] – Deus está morto! Deus continua morto e nós o matamos!’” (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

Mas a morte da divindade cristã não é uma simples sentença da interrupção de sua existência; ela se inscreve em um contexto mais amplo. De acordo com Araldi (2016), ao anunciar a morte de Deus, Nietzsche constata a ruína dos valores morais oriundos da tradição cristã, que davam **um** sentido ao mundo. É uma crítica

³ (Tradução nossa do original em inglês) O nosso era um mundo dos e para os homens do rebanho, uma sociedade datada. Um mundo melhor do amanhã poderia ser inaugurado por alguns poucos indivíduos iluminados. Cristianismo, agora quase tão suspeito para Hesse como tinha sido para seu mentor, tornou-se o ponto focal de sua transvaloração, assim como tinha sido para Nietzsche: seu Deus era insuficiente e seus mitos eram questionáveis, sua moral era para as massas e os fracos, e seus valores tinham mérito duvidoso. Graças ao cristianismo tanto o aqui como o além tinham se tornado uma dualidade, desnecessária e penosa, de incompatíveis.

sobre a ideia de que Deus é a Verdade e a Verdade é o valor supremo. Criticar o deus moral implica em abolir a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente; o Deus cristão, nesse sentido, é uma objeção à existência, à medida que o centro de gravidade é colocado fora da vida.

Transvaloração dos valores é o posicionamento inquisidor em relação ao **valor** dos valores. Nietzsche desenvolve um método genealógico de investigação da moral a fim de buscar as raízes remotas da forma de valorar da qual o sujeito europeu não conseguiu ainda, até aquele momento, se desvencilhar. A provocação filosófica que se coloca gira em torno do valor da moral para uma potencialização da vida. Interessa investigar se a moral constituída fomentou ou restringiu as possibilidades do homem rumo a si mesmo:

[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor tem eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 2009, p. 9, grifo do autor).

Decerto o diagnóstico não é positivo. A moral transformou-se historicamente em um objeto de adestramento do homem; o homem civilizado, moderno, representa os ideais de decadência advindos dessa constituição moral e a superação dessa configuração só é possível se se levar a cabo a tarefa de reavaliação desses paradigmas que se centram na figura do Deus cristão. É essa tarefa de superação que encontra expressão em **Demian**, de acordo com Mileck (1997):

A religion with a deity both God and Satan and a morality beyond absolutist good and evil, a credo appreciative of wholesome self-love and tolerant of self-expression and self-realization, would be more in accord with the nature of things. The old had to and would give way to the new: a new God, a new morality, a new man, and a new world. This nietzschean sentiment found its immediate expression in *Demian*⁴ (MILECK, 1997, p. 93).

⁴ (Tradução nossa do original em inglês) Uma religião com uma deidade que representasse Deus e Satanás ao mesmo tempo, uma moral para além do absolutismo do bem e do mal, um credo que aprecie amor próprio integral e que tolerasse a auto expressão e a auto realização, estaria mais de acordo com a natureza das coisas. O velho tinha que, e iria, dar passagem ao novo: um novo Deus, uma nova moral, um novo homem, e um novo mundo. Este sentimento nietzschiano encontrou sua expressão imediata em *Demian*.

Em **Demian**, tal reavaliação se afirma através da proposta da crença em uma nova divindade. Não uma que represente **um** sentido para a vida e que objetive se afirmar como a Verdade, mas sim uma divindade que integre a vida em toda a sua complexidade anteriormente apresentada em uma realidade binária por força do cristianismo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo escrito nos anos iniciais de um século conturbado, **Demian** se mostra como uma obra rica para a apreensão das dimensões da crise cultural, existencial e moral pela qual passava o continente europeu. Sem a intenção de universalizar a experiência individual expressa nas páginas do romance, acreditamos que através deste estudo foi possível indicar alguns traços essenciais desse momento e dessa crise e uma forma de resposta que parte de uma vivência individual e que tem características distintivas.

Em termos de desenvolvimento da personagem principal, Sinclair, no sentido de uma reconfiguração de sua interioridade e elucidação de seu progresso enquanto percebido a partir de uma lógica do termo *Bildung*, a pergunta mais pertinente que postulamos e buscamos responder foi: havia alguma amostra da efetividade dessa mudança interior possível de ser aferida a partir das relações entre Sinclair e as demais personagens? Ou seja: o ganho espiritual é de alguma forma traduzido em vivências concretas? Porém, em termos de coerência interna da obra é impreciso reduzir a análise à busca por essa **efetividade** dos aprendizados, uma vez que escopo geral da narrativa aponta que os aprendizados concernem, principalmente, à modificação interior do indivíduo, seu desenvolvimento em relação à percepção acerca de suas restrições e limites, e suas possibilidades de expressão. Em suma, o caminho percorrido ressalta a dimensão íntima daquilo que é aprendido, se inscreve no campo da subjetividade; portanto, seu objetivo é o trato sobre o processo que se dá, primordialmente, de dentro para fora e não o inverso.

Mesmo lançando mão da filosofia como recurso de análise interpretativa, é necessário lembrar que concordamos com a ressalva de Brait (2017) quanto a essa aproximação quando a autora aponta que as perspectivas advindas de diversas áreas do conhecimento podem, sim, contribuir para a leitura da construção das personagens em uma obra, no entanto, é preciso estar atento ao seu caráter parcial para não correr o risco de reduzir o trabalho do escritor e sua complexa dimensão aos grilhões teóricos que o escolhem, com louváveis intenções, para objeto de análise.

Dessa forma, a aproximação com as formulações nietzschianas acerca do indivíduo, a saber: sua crítica ao cristianismo, o rompimento com a moral herdeira das valorações cristãs, as reformulações acerca do entendimento do niilismo como marca distintiva desse rompimento, e a compreensão da vida como fenômeno estético, postulando a interação de forças apolíneas e dionisíacas no cerne das obras de arte como via de compreensão do caráter trágico da existência, todas se deram à medida em que foram possibilitadas por aquilo que se expressava no próprio desenvolvimento do texto literário. Mais do que um paralelismo inocente, o recurso a Nietzsche permitiu um aprimoramento da apreensão das consequências para configuração desse sujeito que não se molda a partir do arcabouço teórico da modernidade, por conseguinte, um retorno ampliado pela perspectiva filosófica ao texto literário, de maneira a construir um diálogo a partir dessas diversas interseções.

Para concluir, a maneira pela qual propomos uma compreensão de **Demian** busca enfatizar esse aspecto de reconfiguração de interioridade pela qual o indivíduo transita a partir do processo da *Bildung*, mas que se dá, até um determinado grau, de maneira negativa: há uma rejeição de uma configuração coletiva que precede o sujeito, mas que não é eficiente para lhe proporcionar respostas a sua interioridade em processo de formação. Portanto, mesmo sendo incoerente postular um abandono, em um sentido irrestrito, da moral e das normas culturais que constituem o sujeito protagonista do processo evidenciado na narrativa, é possível, por outro lado, pensar o abandono a partir de uma lógica da reinterpretção com vistas a um questionamento que possibilite a este sujeito constituir-se como protagonista de sua vivência. **Demian**, então, parece ser o relato

de um **preparo**, uma jornada de reconfiguração, e que termina exatamente no momento em que o sujeito está pronto para se defrontar com a coletividade, porém não mais dissolvido nesta, mas antes se compreendendo enquanto indivíduo em processo: enredado em um jogo de forças mais radical que a racionalidade arcaica é capaz de postular. Todavia, mais enriquecedor ao passo que enseja a valoração da vida de maneira afirmativa.

REFERÊNCIAS

116

ARALDI, Clademir. Deus. In: Marton S. (org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BLANCHOT, Maurice. H. H. In: _____. **O livro por vir**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. p. 243 – 269.

BOESCH, Bruno. **História da literatura Alemã**. São Paulo: Editora Herder, 1967.

BRAIT, Beth. **A personagem**. São Paulo: Contexto, 2017.

CARPEAUX, Otto Maria. **A história concisa da literatura alemã**. 1ª ed. São Paulo: Faro Editorial, 2013.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura – uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIACOIA, Oswaldo Jr. **Nietzsche – o humano como memória e como promessa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

HESSE, Hermann. **Demian**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

MILECK, Joseph. **Hermann Hesse: life and art**. Berkeley: University of California Press, 1997.

MOURA, C. A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PUNSLEY, Kathryn. **The influence of Nietzsche and Schopenhauer on Herman Hesse**. 2012. Disponível em <http://scholarship.claremont.edu/cmc_theses/347>. Acesso em 20 out. 2017.

WOOD, James. **Como funciona a ficção**. São Paulo: SESI-SP Editora, 2017.