

NIETZSCHE E O TÉDIO COMO A “VOLÚPIA DO ABORRECIMENTO”

Robson Costa Cordeiro
Universidade Federal da Paraíba

Resumo: O trabalho procura analisar o fenômeno do tédio a partir do romance Memórias Póstumas de Brás Cubas, de Machado de Assis, e das reflexões feitas por Nietzsche, sobretudo no discurso de Assim falou Zarathustra intitulado da visão e do enigma e no parágrafo 341 de A Gaia Ciência. O objetivo é mostrar o tédio como uma afecção determinante do homem no destinar-se criador do seu próprio ser. Procuraremos interpretar o desejo de negar a vida como resultado de uma compreensão vulgar do fenômeno do eterno repetir-se de todas as coisas, que o homem indevidamente entende como sendo motivo para tédio, por ser um eterno voltar a constituir-se de vida sem nenhuma finalidade, e desse modo, sem nenhum sentido.

Palavras-chave: Tédio; Tempo; Estética; Metafísica; Fenomenologia.

Abstract: The work tries to analyze the phenomenon of the tediousness starting from novel Brás Cubas' Posthumous Memoirs, of Machado de Assis, and of the reflections done by Nietzsche, above all in the speech of Thus spoke Zarathustra entitled of the vision and of the puzzle and in The Gay Science paragraph 341. The objective is to show the tediousness as a decisive affection of the man in destining creator of your own history. We will try to interpret the desire to deny the life as a result of a vulgar understanding of the phenomenon of the eternal return of all the things, that the man improperly understands how reason being for tediousness, for being an eternal one constitute of life without any purpose again, and in that way, without any sense.

Keywords: Tediousness; Time; Aesthetics; Metaphysics; Phenomenology.

A expressão “volúpia do aborrecimento” aparece descrita nas memórias de Brás Cubas como uma das mais sutis sensações desse mundo. Sutil mas ao mesmo tempo fundamental, como aquilo que governa imperceptivelmente, silenciosamente a existência do homem. O nosso propósito, conforme poderia ser sugerido pelo título, não é interpretar a obra de Machado de Assis a partir da filosofia de Nietzsche, como se estivéssemos pressupondo que a filosofia poderia explicar o texto literário, dar as suas razões últimas, que ele por si mesmo não poderia fornecer. O nosso propósito é investigar o fenômeno do tédio. Com esse

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

intuito, vamos partir do pressuposto de que Brás Cubas, com essa expressão, está descrevendo, de maneira exemplar, este fenômeno, que Nietzsche apresenta nos seus textos que aqui pretendemos interpretar como um dos temas de maior relevância filosófica.

Desse modo, vamos procurar nos deter mais detalhadamente nessa descrição feita por Brás Cubas, para que a partir dela possamos tornar mais claro o fenômeno do tédio assim como Nietzsche apresenta principalmente no § 341 de *A Gaia Ciência* e no discurso *da visão e do enigma*. Ao fazer isso estamos considerando que a literatura, nas formas mais elevadas de sua expressão, ao trazer ao aparecimento aquilo que é constitutivo da natureza universal da existência, através do relato de uma estória, da contextualização das vivências de um personagem, consegue abarcar temas que a filosofia aborda muitas vezes de forma conceitual e analítica.

Decerto que o próprio pensamento de Nietzsche já se caracteriza por ser uma espécie de interpretação poético-filosófica da realidade. No *Zaratustra*, principalmente, a estrutura ontológica do real é pensada através desse tipo de interpretação, que faz aparecer os principais conceitos do pensamento nietzschiano por meio do drama de um personagem, do desenrolar de sua história. No discurso *da visão e do enigma*, que é um dos principais textos que vamos utilizar em nossa análise, a doutrina do eterno retorno aparece através do diálogo entre Zaratustra e o anão, o “espírito de peso”. Segundo o nosso modo de ver, Brás Cubas representa na obra de Machado de Assis o mesmo caráter que o “espírito de peso” representa neste discurso de Zaratustra: um modo de ver a vida como “peso”, como aquilo que, por eternamente precisar voltar a constituir a si mesma, é sem sentido e, portanto, precisa ser negada. Mas o nosso propósito com isso não é mostrar que a obra de Machado de Assis ficaria melhor explicada a partir da filosofia de Nietzsche, mas sim mostrar que ela faz aparecer, de modo exemplar, o fenômeno do tédio, que Nietzsche anuncia no discurso a que acima nos referimos, ainda que não explicitamente, como sendo o afeto característico do anão, o “espírito de peso”, que procura arrastar e atrair Zaratustra para baixo, para uma compreensão pessimista da realidade, ao mostrar-lhe a vida como aquilo que é e precisa ser negado, por estar essencialmente configurada como eterno círculo e retorno.

Através de Brás Cubas, portanto, pretendemos poder visualizar melhor o fenômeno do tédio, do modo como é descrito no discurso *da visão e do enigma* e também no § 341 de *A Gaia Ciência*. Mas ao ajudar na visualização deste fenômeno, a própria obra de Machado de Assis também passa a ser visualizada a partir destes textos de Nietzsche, no sentido de que

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

passa a ser compreendida a partir de uma possível perspectiva proporcionada por esses escritos. Consideramos ser este um modo genuíno de interpretação, que permite a uma obra lançar luz sobre uma outra e ao mesmo tempo também ser iluminada por ela.

Iniciando, pois, a partir das reflexões de Brás Cubas, vamos levar em consideração o momento decisivo de sua vida, que ocorreu quando ele retornou ao Rio de Janeiro, após um período de estudos na Europa e deparou-se com a doença da sua mãe, vivenciando a longa e cruel agonia da moribunda e enfrentando pela primeira vez a morte de uma pessoa querida. Nesse momento, então, ele sentiu-se tomado por uma profunda dor e pôde ver pela primeira vez, como ele mesmo dizia, a morte como duelo do ser e do não ser. Deparou-se, espantado, com o caráter irrevogável do vir a ser, com a efemeridade da vida. Após esse episódio, ele nos conta que começou o “desabotoar da sua hipocondria, a sua flor amarela, solitária e mórbida” (Assis, 1971, p. 55). A sua hipocondria tem o sentido de tristeza profunda, melancolia. Essa tristeza que apertava seu peito, que lhe doía, ele mesmo a chamou de volúpia do aborrecimento. O aborrecimento, que tem também o sentido de fastio, tédio, era em Brás Cubas tão grande, tão imenso, que chegou a se configurar como volúpia, luxúria, lascívia. Passou, portanto, a se constituir para ele em seu grande prazer, em seu próprio sentido de viver. Desse modo, adquiriu o sentido de tédio profundo, por preencher e tomar conta de toda a sua existência.

A trajetória particular de Brás Cubas nos serve aqui de modelo para a compreensão do homem ocidental naquilo que é sua marca característica, profunda, originária, e que diz respeito, portanto, à sua essência, ou seja, o tédio, o aborrecimento com a vida. O aborrecimento com a vida o próprio Brás Cubas descreve em suas memórias do seguinte modo: “Volúpia do aborrecimento: decora essa expressão, leitor; guarda-a, examina-a, e, se não chegares a entendê-la, podes concluir que ignoras uma das sensações mais sutis desse mundo e daquele tempo.” (Id., *ibid.*, p. 55). O aborrecimento, o tédio, compreendido como volúpia, lascívia, já se encontra aí apresentado como uma das mais sutis sensações desse mundo, portanto, como uma sensação que é tênue, quase imperceptível, mas que possui também o caráter de pertencer ao gênero humano, ser universal, ou pelo menos universal no sentido de ocidental, já que é uma sensação “desse mundo”, isto é, do Ocidente, e ao que nos parece também “daquele tempo”, não no sentido restrito ao século XIX em que viveu o personagem, mas no que diz respeito ao vigorar de uma época marcada pelo niilismo, pelo dizer não à vida.

É importante observar que ao ser caracterizado como volúpia, o aborrecimento deixa de nós em determinados momentos e circunstâncias. Isto porque é inevitável que em certos momentos nos sintamos entediados, aborrecidos, tristes. Brás Cubas, no entanto, não nos descreve o seu tédio desse modo. Antes o descreve como volúpia, portanto, como lascívia. Lascívia é luxúria, libidinagem. Tem o sentido, portanto, de furor, desmedida, impetuosidade, ὕβρις. ὕβρις é o termo que o grego utilizava para designar a arrogância e impetuosidade do espírito, a sua falta de medida. Lembremos que a boa medida para o grego era sinônimo de ação justa, correta, de têmpera e controle. O lascivo, contudo, é desmedido, sendo a sua ação movida pela ὕβρις, pelo furor do seu espírito. Todo o seu ímpeto, conforme procuraremos mostrar, vai ser direcionado contra a vida, já que ela, por ser essencialmente um esbanjamento inútil de força, aparece para ele como sendo sem sentido. O sentimento que domina o lascivo, portanto, não é o sentimento corriqueiro e fortuito de aborrecimento, mas sim o tédio profundo, o desejo incondicional de negar a vida, que se alastra e ganha raízes em todo o seu ser.

No discurso *da visão e do enigma*, Nietzsche nos apresenta o tédio como uma afecção característica do homem ocidental, utilizando a imagem do “espírito de peso” para designá-lo como sendo profundamente marcado por uma compreensão vulgar do tempo, que o faz perceber que vida é sem sentido por ser um eterno vir a ser e perecer, precisando por isso ser negada. Neste discurso, o momento crucial do diálogo entre Zaratustra e o anão, “o espírito de peso”, ocorre diante do portal de duas faces em que dois caminhos se juntam: um que conduz eternamente para trás e outro que conduz eternamente para frente. Zaratustra anuncia para o anão que em cima desse portal está inscrito: “instante” (*Augenblick*).

Após falar isto, ele anuncia para o anão o seguinte em forma de enigma, ao referir a estes dois caminhos que se juntam no portal: “Mas quem seguisse por um deles — e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?” (Nietzsche, 1995, p. 166). É importante destacar que esses dois caminhos apontados por Zaratustra se reúnem no “instante” e “instante” aqui é a palavra fundamental. Dependendo da sua compreensão teremos duas diferentes compreensões de tempo, uma compreensão vulgar ou uma compreensão originária. O anão tem uma compreensão vulgar do tempo, que se ressalta nessa sua afirmação: “Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo” (Id., Ibid., p. 166). Ao caracterizar o tempo como um círculo, o anão procura imitar a compreensão de Zaratustra de vida como sendo eterno retorno. No entanto, a sua

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

compreensão se verifica vulgar porque para ele o que eternamente retorna, retorna como tédio, aborrecimento.

Zaratustra se irrita com essa compreensão vulgar do anão, o que demonstra que ele não compreendeu o seu pensamento do eterno retorno. A palavra fundamental para a compreensão desse pensamento tão enigmático, conforme já mostramos acima, é “instante”. “Instante”, para Zaratustra, é o que não cessa de vir a ser e o que sempre já veio, é a palavra utilizada para designar o eterno irromper da força, do afeto originário, tanto no que já passou como no que ainda há de vir. Na verdade, passado e futuro são designações que servem para expressar o tempo corriqueiro, habitual, do dia-a-dia. Para designar o tempo originário, isto é, o tempo que se refere ao instante de irrupção e constituição de vida, eles se mostram inadequados. Isto porque vida é um florescer, um brotar, um irromper gratuito, que brota e floresce como força que eternamente retorna. Isto significa dizer que vida, que só aparece em uma determinada perspectiva, em uma determinada “aparência”, só pode aparecer porque já se encontrava presente como força, como possibilidade.

Nietzsche designa essa estrutura através da expressão “Vontade de Poder”, procurando mostrar que para poder vir a ser, realizar-se, vida precisa já ter se mostrado como afeto originário, isto é, como vontade. O “instante” diz respeito à reunião, à compactação desses “momentos”, o poder vir a ser (futuro), e aquilo que já tinha sido dado e se encontrava presente como condição para todo poder vir a ser (passado), e que também é um poder, uma força. Isto significa dizer que para poder vir a ser é preciso já estar tomado por poder. Para o intelecto, contudo, isto implica um movimento circular, uma contradição, que a razão precisa abandonar.

Contudo, de acordo com a compreensão da estrutura circular e originária da existência, para poder vir a ser o homem precisa já estar tomado por poder, ou seja, por uma afecção, por uma disposição, por uma “vontade” originária que o impele a vir a ser. De acordo com isso, vontade de poder significa poder poder-se, poder sempre poder ser, ou então poder sempre poder querer, poder sempre voltar a inserir-se no querer. O “instante” diz respeito ao eterno retorno dessa atividade originária da vontade. Desse modo, a vontade se mostra como o que não cessa de vir a ser, mas ao mesmo tempo, contudo, como um devir que eternamente retorna. O seu eterno retorno é o seu ser. Nietzsche formula essa união entre vir a ser e ser no fragmento póstumo 7 [54], escrito no fim de 1886: “Imprimir ao vir a ser o caráter de ser — esta é a suprema vontade de poder” (Nietzsche, 1999, p. 312).

Com essa percepção genial, ele mostra que para poder vir a ser é preciso já ser. Mas o ser não é uma essência separada do vir a ser. Antes é o que não cessa de vir a ser. Isto mostra que a “percepção” de vida como instante só pode se dar como afecção, pois o intelecto só consegue perceber o tempo de modo fragmentado, separando-o em passado, presente e futuro. Assim, a percepção originária de vida, em sua atividade própria de constituição, longe de ser algo puramente racional, diz respeito a um ser tomado, tocado, afetado, em suma, a um “perceber” através dos sentidos. Este “perceber”, contudo, não deve ser compreendido de modo fisiológico, como uma atividade pertencente aos cinco sentidos. Significa ser tomado por uma disposição vital, por um modo de vida, por corpo, conforme mostra Zaratustra no discurso *dos desprezadores do corpo*.

Esta “percepção” diz respeito à visão do “instante” de constituição de realidade, em que o real irrompe e se mostra como vontade que sempre retorna e que se encontra presente em todo vir a ser. Sendo fundamentalmente vontade, o homem é atividade, movimento ininterrupto de vir a ser. Nesse sentido, viver para ele implica a atividade de estar sempre vindo a constituir o seu próprio ser, que não é ser algum, no sentido de um eu ou de um espírito previamente dados. O seu ser é o que está sempre vindo a ser, que nunca está concluído. Viver, portanto, implica sempre o esforço para ser. Por esse motivo, o homem nunca pode descansar sobre o seu próprio ser, pois o seu ser nunca está pronto, determinado. Isto porque ao ser ele também não é, tem diante de si o ainda não realizado, o ainda por vir, o que é somente poder ser. O paradoxal e enigmático da vida é o fato de que para poder vir a ser ele já precisa ser, ou seja, no esforço para vir a ser, o homem vem a ser aquilo que ele já é. O que ele é previamente, segundo Nietzsche, não é substância, eu, espírito ou alma. Originariamente ele é vontade de vir a ser, vontade essa que eternamente retorna. Isto que eternamente retorna, que não cessa de vir à presença, de aparecer, é o que constitui o seu ser. Vir a ser e ser, futuro e passado, reúnem-se assim num único ato, no “instante”, que Nietzsche denomina no discurso *da visão e do enigma* de “*Augenblick*”.

Para o anão, contudo, o “instante” que eternamente retorna é compreendido como agora, ou seja, como o momento presente que se contrapõe ao que passou e ao que ainda virá. O agora é visto por ele como sendo sem sentido porque, conforme ele mesmo dizia desdenhosamente a Zaratustra, “... toda pedra arremessada — deve cair!” (Nietzsche, 1995, p. 165). De que adianta, então, arremessar-se, lançar-se tão alto, se inevitavelmente tudo vai perecer, desaparecer, findar. Para que esforçar-se para ser, se o ser fatalmente se tornará não

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

ser. Nesse discurso do anão, assim como também no de Brás Cubas, encontra-se presente um desejo ardente de vingar-se da vida. Lembremos que ao acompanhar a lenta agonia de sua mãe em seu perecer, Brás Cubas foi tomado pelo sentimento de aborrecimento com a vida, que ele descreveu como “o desabotoar de sua flor amarela”. Tomado por esse sentimento, é como se ele estivesse pensando assim como o anão e disse-se para si: para que arremessar-se tão alto, se tudo afinal vai perecer? Esse modo de pensar caracteriza aquilo que Nietzsche denomina de “espírito de vingança”, que reflete o ressentimento com a vida por ela exigir incansavelmente do homem esforço próprio de auto-superação.

O homem precisa e deve como condição inerente à sua própria existência, esforçar-se para vir a ser, já que ele nunca está pronto. Para o homem entediado, no entanto, esse esforço é inútil, revelando-se como uma espécie de trabalho de Sísifo, que nunca está concluído e que no final não remete para nenhuma finalidade a não ser o próprio esbanjamento de vida, que aparece tão somente como eterna repetição de esforço, eterna necessidade de autoconstituição, inútil e gratuita. Para quê então esforçar-se para vir a ser? Na própria pergunta já se encontra presente a lascívia, a arrogância, a ὕβρις, por trazer em si, de modo implícito, a não admissão de vida como sendo sem sentido, pelo fato de exigir o esforço como forma de conquista de si mesma. Isto porque vida precisa ser conquistada, porque ela é, conforme nos descrevia João Cabral, como uma “... ave que vai cada segundo conquistando seu voo” (Melo Neto, 1973, p. 237).

O lascivo, contudo, não consegue perceber o “instante” como o súbito e gratuito desabrochar criador de vida, que não cessa de retornar e que é belo porque não visa nada além do seu próprio irromper gratuito. Vida aí se encontra presente em toda a sua beleza porque se apresenta desvinculada de qualquer desígnio, a não ser o seu próprio “aparecer”. Por isso Nietzsche não se cansava de admirar os gregos, pelo fato de que eles adoravam a aparência, reverenciavam todo o “Olimpo” da aparência.

Vida, por ser gratuidade, assume o caráter de ser sem fundamento, sem sentido. O lascivo, contudo, não admite vida como desperdício, como esbanjamento inútil de força. Ele sofre por ser a vida dor, esforço de conquista de si mesma. Sendo assim, a sua dor é a dor da dor, ou seja, a dor que tenta dissimular vida como sendo caminho e percurso de dor, como sendo o duelo de ser e não-ser. A flor amarela de Brás Cubas, a sua melancolia, “desabotoa” após a “percepção” desse caráter irrevogável da vida. Ele, assim como o anão, só consegue

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

ver o “instante” como o agora tedioso que eternamente retorna. Por esse motivo se compadece de si mesmo, se enche de melancolia pela vida.

No discurso *da visão e do enigma*, o anão, o espírito de peso, procura puxar para baixo e derrubar o ânimo de Zaratustra, ao mostrar-lhe vida como repetição inútil de esforço que leva ao tédio. Esse espírito de peso é um demônio, e Nietzsche, no parágrafo 341 de *A Gaia Ciência*, também nos fala de um demônio, que à noite, na hora mais solitária do homem, vem a lhe sussurrar as seguintes palavras:

Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira! (Nietzsche, 2001, p. 230).

A eterna virada da ampulheta da existência, assim como mostra o demônio acima, pode ser motivo tanto para tédio insuportável como também para júbilo com a vida. Estas duas opções que se excluem são colocadas do seguinte modo por Nietzsche em forma de perguntas: “— Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’”(Id., Ibid., p. 230).

Viver um instante imenso significa perceber, dar-se conta, num salto, que aquilo que se repete no eterno retorno de vida é afeto, força, perspectiva, possibilidade de ser. O que eternamente retorna, portanto, não são as mesmas coisas, mas a força originária de constituição das coisas. Desse modo, a força é tanto o que aparece como também o que não se mostra nisto que aparece, pois o seu aparecer, conforme já dissemos, é sempre perspectivístico, ou seja, só deixa revelar de si um aspecto, um modo de ser, uma aparência. Ao ser tomado por essa percepção descomunal, o homem se dá conta de que a beleza de vida encontra-se justamente no fato dela eternamente retornar como aparência, o que dá ao “instante” o caráter de ser eterno por ser único, por mostrar que vida eternamente volta a aparecer como um possível modo de ser, mas de maneira sempre diferenciada, portanto, de modo único. Vida há de eternamente retornar estruturada e compactada em outras possíveis aparências. O que eternamente retorna, portanto, é essa estrutura originária de criação e não as mesmas coisas.

Essa estrutura de criação que eternamente retorna é o “instante”, que possui o caráter de ser súbito, gratuito e inútil. Diante da percepção extraordinária dessa estrutura, que exige solidão, no sentido de afastamento, distanciamento do ver comum, o homem pode se transformar ou ser triturado, conforme mostra Nietzsche no parágrafo 341. O que é triturado é o que está cheio de melancolia, de tédio com relação à vida, e assim sempre sucumbe diante do “instante”, pois não o vive propriamente, no sentido de que o eterno voltar a constituir-se de vida aparece como repetição monótona e enfadonha, sem revelar nenhum caráter de mistério ou espanto. O “instante”, segundo esse modo de perceber, é o agora, o momento presente tedioso que sempre volta a se repetir e que não traz nenhuma alegria. Não traz porque o homem entediado embora tenha o “instante” não o vive, pois no momento da sua presença está a ansiar ardentemente por um sentido, que se encontra fora, além do “instante”.

Fausto, que assim como Brás Cubas também se encontrava tomado pelo sentimento de negação da vida, ciente de que em instante algum era capaz de encontrar satisfação, fez com as seguintes palavras o seu pacto com Mefistófeles:

Se vier um dia em que ao momento
Disser: Oh, para! És tão formoso!
Então algema-me a contento,
Então pereço venturoso!
(Goethe, 2004, p. 169).

A palavra utilizada no texto em alemão para momento é “*Augenblick*”, portanto, “instante”. Fausto estava tão ciente de que não desejava demorar-se no “instante”, por acreditar que nenhum poderia deter o seu ímpeto de conquista e busca, trazendo-lhe algum alento e contentamento, que chega a apostar nestes termos com Mefistófeles. Assim como Brás Cubas, ele também se encontra entediado com a existência. O seu tédio, contudo, diferentemente do de Brás Cubas, não o leva à apatia, não o conduz a não querer nada fazer, mas, contrariamente, o leva a um ativismo desenfreado, a um furor desmedido, que se efetiva numa busca incansável de conhecimento e conquista. Isto, ao contrário do que parece, também é *ὄβρις*, pois implica em querer buscar desmedidamente seja o conhecimento, procurando espalhar luz por todos os recantos obscuros do real, seja a conquista de empreendimentos. Num caso e no outro nenhuma conquista satisfaz, pois existe sempre algo ainda por se conquistar, e o que movimenta a ação propriamente dita é o resultado que dela se espera alcançar e não a própria ação. Nesse sentido a medida não é dada pela própria coisa,

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

pelo seu aparecer inesperado, súbito e gratuito, que não depende do ativismo do homem, mas pelo objetivo que se almeja alcançar.

Fausto em seu furor desmedido está sempre a buscar o sentido fora da ação, portanto, fora do “instante”. Por isso não encontra satisfação em nenhum momento, pois em seu esforço de Sísifo para fugir da monotonia da existência, torna a cair na repetição, na enfadonha e fastidiosa repetição que é própria ao jogo da vida. Na fala de Zaratustra para o anão, contudo, “instante” aparece como a “hora” e o “lugar” do grande júbilo, pois é a palavra para descrever vida em seu irromper originário. A percepção de vida como “instante” só se dá através de um salto. Saltar significa entrar mais propriamente na vida, o que implica ser tomado por uma afecção, por um modo muito próprio de ser em que vida se revela. Para saltar, portanto, o homem precisa já estar afetado, já ter saltado. Este movimento circular mostra que o perceber originário do homem consiste em seu despertar para uma situação na qual ele já se encontrava lançado. Ao saltar para esta dimensão de existência, o homem percebe que vida é nada não no sentido de pura negatividade, mas sim como a estrutura que eternamente volta a criar a si mesma, aparecendo sempre renovada em um novo conjunto de possibilidades. Nesse sentido, vida é essencialmente o seu vir a ser, o seu aparecer.

Zaratustra procura mostrar para o anão em seu discurso, contrapondo-se a sua compreensão vulgar do tempo, que essa estrutura de vida eternamente retorna como “instante”. O “instante”, portanto, descreve o tempo originário de vida. Assumir essa compreensão de vida como “instante”, no entanto, não depende da autonomia da consciência do homem. Para poder perceber o mostrar-se de vida como “instante”, o homem precisa já ter sido tomado por uma disposição originária, e para isso precisa estar aberto a essa disposição, estar-lhe à escuta.

O homem entediado está ciente de que vida eternamente vem a ser, se repete. A repetição aparece como tédio porque para ele o que se repete não é o “instante”, enquanto movimento que instaura e inaugura realidade, mas sim o agora, ou seja, o momento presente separado do que passou e do que ainda virá. Tomado por essa compreensão, o homem se encontra diante de uma situação que o dilacera, pois o tempo então se lhe apresenta como algo que ele nunca pode deter entre as mãos, para assim o viver.

Segundo a compreensão habitual, o que existe é só o agora, o momento presente, pois o passado é algo que já passou, e assim não existe mais e o futuro é algo que ainda não veio. Santo Agostinho, em *Confissões* (livro XI, p. 322.), na parte intitulada *O Homem e o Tempo*,

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

mostra que de acordo com a estrutura psicológica de nossa percepção do tempo, o passado, sendo passado, não existe mais, o futuro é algo que ainda não veio, e o presente, para poder existir como presente, precisa já ter passado e deixado de existir. Desse modo, segundo ele, tomado por essa percepção do tempo, encontra-se o homem impossibilitado de afirmar a existência de qualquer uma de suas partes, inclusive do agora, o momento presente. Pois, afinal, o que é o agora? Será a única parte do tempo em que podemos nos deter, que podemos perceber a sua duração? Mas como, se o espaço do tempo presente, por mais ínfimo que seja, precisa já ter passado, e assim, deixado de existir. Segundo Agostinho, caso fosse possível imaginar um espaço de tempo que não pudesse mais ser subdividido em partes, por menores que fossem, ou seja, que não pudesse ser dividido em um momento que já passou e em um outro que ainda está por vir, este seria então o tempo presente. Mas assim imaginado, seria algo que passaria tão rápido que não chegaria a ter nenhum espaço, isto é, nenhuma duração.

Apesar dessas considerações, no entanto, ele mostra que podemos perceber os intervalos do tempo, que podemos medi-lo. Além disso, temos a memória das coisas passadas e podemos fazer prognósticos sobre as futuras. Mas como, se não existe nem passado nem futuro? Como podemos ter a percepção do passado e do futuro, isto implica em dizer que eles devem existir, ou seja, encontram-se presentes. Desse modo, segundo Agostinho, o mais próprio seria dizer que os tempos são três: “presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras” (1996, p. 328). No entanto, a dificuldade permanece: como podemos medir o tempo presente, se ele não tem espaço, duração? Como pode se fazer presente então o tempo presente? Segundo ele, o que nos permite medir o tempo é a impressão que as coisas deixam gravadas na alma à medida que transcorrem. Essa impressão é o tempo psicológico, que nos permite perceber o caráter de sucessão das coisas, o antes e depois. A impressão que se faz presente é que pode ser medida, seja a impressão do que passou ou do que ainda virá. Nesta impressão consiste a percepção do tempo, como aquilo que pertence à alma do homem.

A preocupação de Nietzsche não é com a natureza da nossa percepção psicológica do tempo, que nos permite perceber o caráter de sucessão das coisas, mas sim com a descrição da estrutura originária do tempo de vida, de existência. Para ele, a natureza originária do tempo é “instante”, mas não no sentido do agora, do momento presente, separado do que passou e do que ainda virá. “Instante”, conforme a descrição feita em *da visão e do enigma*, é o portal em que se reúnem o passado e o futuro. É o tempo originário em que vida volta a

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

constituir a si mesma, em que vida enquanto vontade retoma a si mesma, para o poder ser que ela sempre já é, para assim lançar-se às possibilidades futuras de poder. O que há segundo Nietzsche é só “instante”, que é eterno porque eternamente retorna. Assim compreendida, a eternidade não diz respeito à imobilidade do tempo, mas sim ao vir a ser, ao eterno vir a ser do “instante” que é o seu ser. Essa “percepção” do tempo como “instante” não diz respeito à percepção da impressão psicológica do seu caráter de sucessão, mas antes significa a percepção da estrutura de sua unidade originária.

Como o que não cessa de correr, o tempo é o que revela para o homem o caráter originário de vida, em sua necessidade de ter sempre que voltar a constituir a si mesma. No entanto, na vida efetivamente realizada encontra-se encoberta a sua temporalidade própria. E o homem, que se encontra tomado por suas ocupações e afazeres, permanece comumente alheio ao movimento próprio de vida — que inclui o ser e o não-ser — sem se deixar por ele converter, até que se veja confrontado com o terrível nada, o não ser, a morte. Isto pode ser bem observado no poema de Hölderlin *prece pelos incuráveis*:

Corre, Tempo hesitante, conduze-os ao absurdo,
Corre, arruína-os completamente, e conduze-os ao terrível nada,
...Esses tolos nunca se convertem, se não tomados por vertigem,
Esses, nunca, se não veem decomposição. (Hölderlin, 1991, p. 70-71).

Vida é originariamente esforço de criação de si mesma, de auto-exposição. E isto tão somente para nada, sem finalidade alguma, a não ser consumir, decompor o que foi criado. Conforme mostrou Nietzsche no § 1066 de *A Vontade de Poder*, vida, no caso mundo, “vive de si mesmo, seus excrementos são o seu alimento.” Vida aparece, expõe a si mesma para ser consumida. Só através desse espetáculo de decomposição de si mesma, o homem pode perceber o segredo e o mistério da vida. Mesmo “vivendo” de consumir a si mesma, a vida é sempre desperdiçada, pois o seu espetáculo não tem fim algum, a não ser o esbanjamento inútil de força. O homem entediado, no entanto, por não admitir o desperdício de esforço, exige que a vida seja economizada, poupada, o que revela muito bem Brás Cubas no final de suas memórias, ao fazer uma espécie de contabilidade com a vida, concluindo que se ela não lhe deu o casamento, o cargo de ministro e a celebridade com o seu emplasto, por outro lado também não lhe exigiu nenhum trabalho ou esforço. Ele se regozijava em escarnecer, em zombar dela, mostrando-lhe que ela não tinha o que lhe retirar, pois, conforme ele mesmo dizia, “coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto.” (Assis, 1971, p. 173).

Assim ele procura mostrar que toda a sua vida assim foi consumida em dizer não à vida, em nada fazer, como uma forma de vingar-se dela, que desse modo não tem o que lhe retirar, visto que ele nada fez. Esse também era o sentido da fala do anão, o espírito de peso, mortal inimigo que Zaratustra sacudiu de suas costas para poder de modo livre contemplar, como júbilo e maravilha e não como tédio, o seu pensamento do eterno retorno. Essa liberdade indica a possibilidade de o homem poder contemplar vida também como divina irrupção criadora, e não somente como peso, fardo, tédio. Isto exige dele, no entanto, como condição fundamental, a superação do tédio como sentimento profundo de negação da vida. Esta superação não implica em supressão do tédio, pois o homem em grande parte de sua existência encontra-se envolvido em situações corriqueiras que o aborrecem e enchem de fastio, trazendo-o para uma visão habitual do tempo de vida. Por isso, superação deve ter para ele o sentido de absorção, o que implica em elevação do espírito, que se eleva ao trazer para si e incorporar o tédio como uma condição inerente à vida, portanto como aquilo que também há de eternamente retornar, mas que, contudo, não pode e não deve ter sobre ela domínio nem exclusividade.

O tédio de Brás Cubas, conforme mostramos no início, tem o sentido de volúpia, lascívia, luxúria. Volúpia do aborrecimento é o nome que ele mesmo utiliza para descrever esta que é uma das mais sutis sensações do mundo. Sendo volúpia, o seu aborrecimento, o seu tédio configura-se como desmedida, ὑβρις, como falta de prudência. Aristóteles chamava de prudência a capacidade que o homem possuía de ajustar-se adequadamente à coisa em questão, ou seja, à capacidade da justa medida. Prudência, segundo ele, não é arte nem ciência. Não é arte porque não é um produzir, um fazer, mas sim algo que diz respeito à ação. Não é ciência porque está em relação com aquilo que pode ser de outro modo, portanto com aquilo que é objeto de deliberação. Deliberar implica escolha, e escolha implica risco, incerteza, ausência de determinação. De fato não se pode deliberar sobre aquilo que não pode ser de outro modo, ou seja, sobre aquilo que é objeto de ciência. Ninguém vai deliberar para saber se dois mais dois é igual a quatro ou para saber se a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos. A deliberação está relacionada com a ação. Na ação o próprio ser do homem está em jogo, pois é o que resulta da sua atividade. Deliberar para o homem, portanto, implica decidir-se acerca do seu ser. Para isso ele precisa obedecer àquilo que ele propriamente pode ser. Por isso, conforme mostra Zaratustra no discurso *do superar si*

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

mesmo, “todo vivente é um obediente”, consistindo a vida, em sua expressão fundamental, no jogo de mando e obediência.

Ser prudente é ater-se à justa medida da vida, que se expressa através do jogo de mando e obediência. Essa justa medida não diz respeito a uma média aritmética entre mandar e obedecer. Significa antes a percepção de que mandar implica obediência e de que obediência não implica ser servil, mas antes autônomo, pois o homem só é verdadeiramente livre quando pode obedecer àquilo que ele propriamente pode ser. Nesse sentido a obediência implica em poder mandar em si mesmo.

Se o tédio de Brás Cubas é volúpia, ὕβρις, desmedida, é também, de acordo com o exposto acima, imprudência. Assim, o tédio profundo, o fastio e o desgosto, dizem respeito a uma inadequação à justa medida da vida, constituindo, desse modo, uma rebeldia e uma imprudência com relação à mesma. Mas qual é a justa medida da vida? Vida, conforme já mostramos, consiste originariamente no jogo de mando e obediência. Através desse jogo o homem precisa saber que para ser propriamente ele precisa não ser, isto é, precisa superar o seu ativismo, o desejo de determinar os passos da sua existência de maneira transparente e ser obediente ao que de si mesmo é indeterminado, sombra, anúncio de ser, em suma, poder ser. Ser obediente a isto significa carregar o peso do seu próprio existir.

Para Brás Cubas, contudo, o melhor é nada fazer, como se estivesse repetindo a mesma atitude do anão, do espírito de peso, que procurava arrastar Zaratustra para baixo, para a inércia do não fazer, enfim, para uma visão pessimista da vida, ao dizer-lhe, com o intuito de mostrar a inutilidade de qualquer ação, conforme já mostramos acima, que não adianta fazer nada, pois, afinal de contas, “... toda pedra arremessada — deve cair!”

Segundo ele, o espetáculo do jogo de vida, longe de ser belo, é monótono. A monotonia que leva ao tédio diz respeito à repetição, mas não somente a isto. O que o entedia, o enche de fastio, de nojo para com a vida é a ausência de sentido dessa repetição, desse espetáculo. Isto porque sentido para ele é o que se encontra fora, separado do jogo. Ele não consegue ver sentido no próprio jogo, por isso não se ajusta com ele. Para ele a medida não é a do jogo, mas a do sentido que se encontra fora, como uma espécie de meta, de finalidade a ser atingida. Esta meta assim concebida, diz respeito à cessação do próprio espetáculo, do trágico espetáculo do jogo da vida, como se houvesse uma “eternidade”, um tempo imóvel em que vida poderia finalmente descansar, repousar da sua incessante atividade de criação e destruição de si mesma. A ânsia por essa “eternidade” é a ânsia por um além, por

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

um mundo suprassensível. O eterno, assim compreendido, não diz mais respeito ao “instante” que eternamente retorna, mas sim à supressão do “instante”, à supressão da eterna e divina atividade criadora de vida.

Brás Cubas, enquanto aquele que está profundamente marcado pelo tédio com a vida, é um desajustado. Mas ele aqui é só um nome para designar o homem ocidental e a sua história, que é a história do niilismo e do “espírito de vingança” contra a vida. Nesse sentido, a nossa própria história, enquanto história do homem ocidental consiste em um desajuste, em uma fuga, em um dizer não à vida? A vida então, assim compreendida, se realiza historicamente como uma negação dela mesma? E o que dizer dos mais elevados produtos do espírito humano, a filosofia, a arte, a ciência, a religião? Não seriam formas de afirmação da vida?

A história da ânsia ardente por “eternidade”, pelo estabelecimento de um mundo suprassensível, oposto ao sensível, como decorrente do espírito de vingança contra a vida que é a marca característica do homem europeu, Nietzsche, para utilizar uma palavra, denomina de metafísica. Uma outra palavra que ele utiliza para descrever a história ocidental é niilismo, como o dizer não à vida, no sentido de buscar para a mesma um sentido fora da sua atividade criadora, inútil e gratuita. Nietzsche começa o prefácio de *A Vontade de Poder* mostrando que grandes coisas exigem que delas falemos com grandeza ou então que nos calemos. O grande acontecimento ao qual ele se refere é a chegada do niilismo. No primeiro parágrafo do livro primeiro, intitulado *O Niilismo Europeu*, ele assim descreve a sua chegada: “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais inquietante de todos os hóspedes?”

O niilismo está hospedado no Ocidente, é o fantasma que ronda a Europa, o espectro que conduz o seu destino. Nietzsche é o anunciador da sua chegada, não como um profeta, mas sim como um “espírito-de-pássaro-vidente” (*Wahrsagevogel-Geist*), que prevendo o inverno que virá, migra para as regiões quentes. Assim como um pássaro-vidente, Nietzsche lança os olhos para trás, para os sinais que já se anunciam, para contar o que virá, o advento desse grande acontecimento, o niilismo. Sem poder se aprofundar no assunto de acordo com o que exige a sua grandeza vamos procurar destacar acerca do mesmo o que consideramos ser minimamente necessário para o contexto particular da nossa presente investigação. No § 12 do livro primeiro destacamos um aspecto fundamental desse grande acontecimento, que diz respeito ao acontecer histórico do próprio Ocidente, que Nietzsche assim descreve:

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

O niilismo como estado psicológico terá de se declarar primeiro quando procurarmos em todo acontecimento um “sentido” que não há aí: assim, quem procura perde finalmente o ânimo. Niilismo é então tornar-se consciente do grande e duradouro *desperdício* de força, o tormento do “em vão”...

Conforme vínhamos procurando mostrar, o tédio de Brás Cubas, a sua melancolia, “o desabotoar de sua flor amarela”, eram decorrentes da ausência de sentido que ele via no duelo entre o ser e o não ser, no jogo de criação e destruição que é próprio à vida. Para ele, todo esse espetáculo implicava um grande desperdício de força, um esbanjamento inútil de atividade, que não visava nada, ou seja, nada fora da própria atividade, nada como uma meta de repouso, de descanso eterno a ser atingido após um longo e interminável período de intensa luta. Desse modo, toda a atividade de vida se revela como “em vão”, sem sentido, precisando por isso ser negada, pois, sendo assim compreendida nenhuma atividade satisfaz, traz contentamento, visto que prazer e felicidade não mais se encontram na ação, mas fora, em sua ausência.

No entanto, conforme mostra Zaratustra no discurso *da visão e do enigma*, “... há uma coisa, em mim, à qual chamo coragem; e ela, até agora, sempre matou em mim todo desânimo. Essa coragem mandou-me, finalmente, parar e falar: ‘Anão! Ou tu ou eu!’” (Nietzsche, 1995, p. 165). Esse é o momento de decisão, em que Zaratustra decide retirar de suas costas o espírito de peso que o incita a cair, a desanimar, a ter tédio da existência, esse espírito de peso que pinga gotas de chumbo em seus ouvidos e pensamentos. A coragem, segundo ele nos mostra, é o melhor matador, pois só a coragem pode subjugar a própria dor, a mais funda dor, que é a dor-homem (*Menschen-Schmerz*). A dor mais profunda é a dor de ser homem, pois homem é o que está sempre para ser feito, sendo desse modo, portanto, aquilo que sempre reclama para si mesmo atividade. A atividade é o seu próprio ser, que só vem a ser à medida que é feito, constituído pelo fazer. Mas ao ser, o homem também não é, pois é o que está ainda por se fazer, é a sombra que se oculta por trás daquilo que de si mesmo se revela. O seu ser, o que se revela, aparece, é só um anúncio, uma perspectiva, que não esgota o que ainda não é e que está por aparecer e revelar-se. A dor mais profunda do homem é ser aquilo que está sempre por se fazer, ou seja, não ser nada previamente constituído, ser sombra, abismo, nada, vazio, caos. É nesse sentido que Zaratustra se pergunta se perceber originariamente vida, ver propriamente a si mesmo, “não é ver abismos?” (Id., Ibid., p., 165).

Mas a coragem, segundo ele mostra, mata também a vertigem diante de abismos. Essa vertigem que assolou Brás Cubas e o levou ao desânimo, à melancolia, à volúpia do aborrecimento. Brás Cubas, assim como o “espírito de peso”, não suporta a visão do abismo, do nada que fundamenta vida. Isto porque eles reclamam por ser, por algo que não precise vir a ser. Porque fogem da dor-homem, recorrendo à passividade, à inércia como forma de se contrapor ao fluxo transbordante de vida. Zaratustra, com sua altivez de águia e sua prudência de serpente, paira por sobre o abismo de vida. Zaratustra é altivo, soberbo, orgulhoso como a águia, mas também prudente como a serpente. A sua altivez anda em companhia da sua prudência. Nietzsche mostra bem isso no *prólogo* através de uma imagem, ao descrever como a águia de Zaratustra voa em amplos círculos trazendo enrolada no pescoço, como amiga, a sua serpente. Zaratustra, portanto, sabe ater-se à justa medida da vida, pois tem a coragem para poder contemplar das alturas do seu voo, da sua altivez, a essência da vida, mas, no entanto, como aquilo que eternamente retorna porque precisa sempre voltar a constituir a si mesma, pelo fato de ser originariamente sem fundo, sem ser. Este sem fundo é o sentido da terra que caracteriza vida, e é na terra que a serpente gosta de rastejar. Ela é prudente porque se atém a esta medida.

A coragem só se dá diante do temor, como um enfrentamento deste, como um lançar-se diante da coisa que precisa ser enfrentada, mas sem a garantia prévia de sucesso. Ela implica, portanto, não temer o risco de lançar-se à ação. A coragem diante do abismo é a coragem diante do fato fundamental de que vida é sem fundo. Como bem mostra Zaratustra, a coragem é algo que o assalta, que o acomete. Ele, portanto, não a possui como uma propriedade, capaz de lhe garantir que vai suportar a visão descomunal do segredo que vida lhe revelou. Nem o próprio Zaratustra tem garantia de que vai suportar a visão do eterno retorno de vida. Só ao deparar-se com essa descomunal visão que vida lhe revela é que ele pode medir forças com ela, no sentido de saber se pode ou não suportar o peso da sua visão. A sua visão, decerto, pode nem vir a ser um peso, pois, conforme mostra Nietzsche no § 341 de *A Gaia Ciência*, ela pode representar um instante descomunal, diante do qual ele poderia afirmar nunca ter ouvido nada mais divino. O que vai decidir, portanto, é a coragem, o já estar ajustado ao limite da coisa, no caso, da vida.

Para poder suportar a visão do eterno retorno de todas as coisas é preciso, conforme já mostramos, estar elevado, ou seja, tomado e assaltado por um modo muito próprio de vida. Só assim pode o homem contemplar o abismo de si mesmo sem ser acometido pela vertigem.

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

Esse abismo é o seu próprio ser enquanto nada. Desse modo, o nada é incorporado afirmativamente à vida, como aquilo que a constitui fundamentalmente, diferentemente do nada compreendido como a total ausência de sentido, que tínhamos mostrado como caracterizando essencialmente o fenômeno descrito por Nietzsche como sendo o niilismo europeu. Para isto, no entanto, ele precisa atravessar o deserto de sua existência. O deserto, no caso de Brás Cubas, diz respeito à volúpia do seu aborrecimento, ao imenso e desolador “em vão” que lhe circunda, como um cinturão, toda a existência. Enquanto espírito de negatividade, que procura dizer não a toda ação, ele desertifica a vida ao atribuir ausência de sentido a toda a sua atividade criadora. Encontrar-se tomado por esse deserto, conforme mostra Nietzsche em *Ditirambos de Dionísio*, também é o seu destino, enquanto homem europeu:

ardor de europeu, voracidade de europeu!
E aqui estou eu,
como europeu
não posso agir de outra maneira, valha-me Deus!
Amém!
O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos!... (Nietzsche, 2007, p. 101).

O tédio, portanto, é algo que o homem traz em si e que ele precisa, como um deserto, atravessar. Isto porque a sua vida é travessia, e é na travessia que o seu ser se lhe revela. O seu ser se revela em sua confrontação com aquilo que se lhe opõe. Por isso ele precisa atravessar o seu deserto até o fim, para então o superar, assim como fez Nietzsche, que se autodenominava o primeiro niilista consumado da Europa, por já ter vivido a sua experiência até o fim. Só assim pôde superar o niilismo, conforme ele mostra no fragmento 9 [39], assumindo-o em seu aspecto criador como “... ideal do mais e l e v a d o r p o d e r do espírito, da vida superabundante...” (Id., 1999, p. 353.). A vida, desse modo, também se revela como afirmação de si mesma, como afirmação do seu caráter criador, inocente, inútil, gratuito, inútil por não visar nada, por ser inocente, por mostrar-se como uma eterna profusão criadora de novas formas, cujo sentido é tão somente aparecer, revelar-se sempre para si mesma em novas aparências, voltar sempre a surgir dos seus escombros, mostrando-se assim como um divino jogo, como uma inocente e divina infantilidade.

O homem transformado pela “percepção” de vida como sendo esse jogo, deixa de ser animal de carga, o camelo que atravessa o árido deserto, carregando em suas costas a existência como um peso por demais pesado. Pois a existência só é compreendida como

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

fardo, tédio, peso, devido a não “percepção” por parte do homem da justa medida da vida, da vida em sua expressão originária como sendo esse jogo. Isto ocorre devido à ὕβρις, à impetuosidade do espírito humano, que não admite vida como um transbordamento gratuito de força, portanto, como superabundância, desperdício, como uma inutilidade. Desse modo, não seria o tédio profundo que domina a existência do homem, afinal de contas, senão um produto de sua ὕβρις, da impetuosidade de seu espírito, que acredita poder determinar a vida a partir dele mesmo, como aquilo que não pode ser sem sentido, inútil, como aquilo que não pode admitir o desperdício e o esbanjamento?

Esse domínio da ὕβρις que desertifica, transforma toda a existência em um unísono “em vão”, é, contudo, destino do homem, pois a vida é aquilo que sempre reclama por uma finalidade. Por isso Nietzsche mostra que afastar o tédio a todo custo é vulgar, pois, segundo ele, “para o pensador e todos os espíritos inventivos, o tédio é aquela desagradável “calmaria” da alma, que precede a viagem venturosa e os ventos joviais; ele tem de suportá-la, tem de *aguardar* em si os seus efeitos”. (Id., 2001, p. 85). No discurso *o convalescente*, Zarathustra sucumbe diante do imenso fastio que sentia pelo homem, ficando durante sete dias prostrado em sua caverna. O fastio, o tédio que ele sentia era tédio do homem entediado. Portanto, o seu tédio era tédio do tédio, tédio da existência entediada do homem. No entanto, longe de afastar esse tédio, ele o deixou amadurecer em si, até colher o seu fruto, o seu pensamento do eterno retorno, o pensamento do jogo inocente e divino de vida. Após recobrar-se de sua convalescença, Zarathustra começou a perceber que é constitutivo ao jogo o retorno do menor, do homem entediado, da vida que reclama por sentido.

Para transformar-se o homem precisa carregar o peso do seu tédio, ser tentado por esse deserto, e assim suplantar a arrogância e impetuosidade do seu espírito, a sua ὕβρις, o seu rugido de leão, para, na inocência, no seu pouco poder, poder ser tudo aquilo que ele pode ser, ou seja, ser somente vontade de poder ser e assim poder ser só vontade. Isto não implica arrogância, mas antes obediência àquilo que se pode ser, ou seja, obediência ao eterno retorno da vontade. Transformar-se, para o homem, significa ser tomado por essa “percepção descomunal”, por um poder ver vida sem “peso”. Significa poder rir do sem sentido que é vida, do eterno retorno do sem sentido, isto é, de vida em seu caráter originário, e também poder rir do eterno retorno daquele que reclama por sentido, do homem entediado. A “percepção” é “descomunal” justamente por poder ver aquilo que seria o maior dos pesos sem peso, por poder rir estando elevado, rir ao contemplar das alturas do seu ver o abismo de

Cordeiro, Robson Costa
Nietzsche e o tédio como a “volúpia do aborrecimento”

vida. Nietzsche expressa muito bem em *A Gaia Ciência* o jogo de fluxo e refluxo da vida, ao afirmar que o homem é um animal fantástico, que tem de preencher uma condição existencial para poder sobreviver: “ele tem de acreditar saber, de quando em quando, por que existe...” (Id., *Ibid.*, p. 54), ou seja, ele tem que ter fé na vida, a vida tem que ter para ele uma razão, um sentido. Mas a própria vida volta constantemente a frustrar esse busca por um sentido para ela mesma, ao mostrar-se como aquilo que ocorre necessariamente e por si, sem nenhuma finalidade. Por isso, segundo Nietzsche, tanto a gaia sabedoria, que ri do sem sentido que é vida, quanto a busca por uma finalidade para a existência aparecem, num fluxo e refluxo, como condições da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- GOETHE. Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia – primeira parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Edição Bilíngue. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- MELO NETO, João Cabral de. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio/Sábia, 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- _____. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.
- _____. *O Anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- _____. *A Gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A Vontade de Poder. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

[Recebido em abril de 2010; aceito em dezembro de 2010.]