



Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche

Erlebnis: autobiography or autogenealogy? About the “critic of ‘the reason of my life’” in Nietzsche

Jorge Luiz Viesenteiner

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), membro do GIRN (*Groupe International de Recherches sur Nietzsche*) pela Universidade de Greifswald/Alemanha, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: jvies@uol.com.br

Resumo

O objetivo desse artigo é lançar luz sobre o debate em torno de autobiografia e autogenealogia em Nietzsche. Nossa hipótese é partir do conceito de *Erlebnis* (vivência), a fim de analisar em que medida as vivências de Nietzsche revelam muito mais uma genealogia das condições sobre as quais seus pensamentos e teorias cresceram e se desenvolveram – ou uma “crítica da ‘razão da minha vida’”, tal como ele escreve –, e menos algo como uma autobiografia. Sem pretender falsear a hipótese autobiográfica em Nietzsche, trata-se do esforço

em reconhecer não tanto uma narrativa pessoal do ‘sr. Nietzsche’, mas as condições genealógicas de seus pensamentos.

Palavras-chave: Autobiografia. Autogenealogia. *Erlebnis*. Crítica da razão da vida.

Abstract

This article aims to shed light on the debate about Nietzsche’s autobiography and autogenealogy. Our hypothesis start from the concept of Erlebnis, in order to analyse to what extent Nietzsche’s Erlebnisse reveal much a genealogy of the conditions inside which his thoughts and theories grew and developed – or a “critic of ‘the reason of my life’ ”, as he writes – and unless something as an autobiography. We don’t pretend to falsify the autobiographical hypothesis by Nietzsche, but it is the effort to recognize not so much a personal narrative of ‘Mr. Nietzsche’, but the genealogical conditions of your thoughts.

Keywords: *Autobiography. Auto genealogy. Erlebnis. Critic of the reason of my life.*

Introdução

Escrevo apenas sobre o que foi vivenciado por mim: uma autogenealogia das travessias espirituais

A partir do início da década de 1880, Nietzsche passa por um processo de profunda transformação e amadurecimento. Além do rompimento com suas duas principais doenças espirituais – Schopenhauer e Wagner –, ele também atravessa uma grande convalescença física. Esses eventos são determinantes para inaugurar uma nova forma de reflexão filosófica, cujos temas centrais são pautados pela solidão e pela doença. Solidão em virtude do distanciamento dos principais mestres; e doença diante da intensificação de suas péssimas condições físicas de saúde.¹ Ambas temáticas ganham

¹ MÜLLER-BUCK, 1998, p. 43: “Mais do que quaisquer outras, duas fundamentais experiências existenciais dos anos oitenta marcam o todo da existência corporal e espiritual de Nietzsche: solidão e doença”. Salvo indicações contrárias, todas as traduções são de minha própria autoria.

estatuto filosófico e estarão presentes em seus textos e cartas,² que por sua vez revelam a frequência com que Nietzsche se refere tanto à solidão quanto à doença: “Isto é solidão: – não tenho ninguém que tivesse em comum comigo meu Não e meu Sim” (KGB III/3, n. 768), escreve a Reinhart von Seydlitz; ou ainda: “Se mesmo minha saúde corporal vem à luz, a quem eu devo isso? Eu era em todos os pontos meu próprio médico; e como um tal médico que não tem nada separado, tenho alma/espírito e corpo em unidade e tive que tratá-los com os mesmos meios” (KGB III/1, n. 267).

Os dois conceitos estão relacionados diretamente à *Erlebnis*³ (vivência) do próprio Nietzsche, ou melhor, ambos se referem a uma efetiva vivência atravessada por Nietzsche a partir do início da década de 1880, e as ocorrências estão espalhadas em textos publicados e cartas. Além disso, a ênfase dada às suas vivências pessoais está presente nos apontamentos póstumos dessa época e, de um modo geral, aludem à ideia de que é preferível falar ou escrever sobre coisas que efetivamente se tenha vivenciado: “Que tímida infelicidade falar de alguma coisa como erudito, da qual se poderia falar como ‘vivenciador’ [*Erlebter* – JLV]” (KSA 9, p. 427).⁴

² As frequentes alusões às cartas que fazemos nesse texto devem ser compreendidas, do ponto de vista metodológico, como instrumento genealógico, que, por sua vez, fornece condições para compreender como se desdobraram certas vivências pessoais do próprio Nietzsche. Obviamente não se trata de legitimar um argumento filosófico através das cartas, mas as utilizar apenas como instrumento ou semiótica para construirmos nosso próprio argumento. Sobre essa consideração, seguimos a mesma metodologia compreendida por W. Stegmaier, in: *Nach Montinari: Zur Nietzsche-Philologie*. In: Nietzsche-Studien 36 (2007), p. 80-94, especialmente p. 89-91. Vamos citar sempre a edição completa das cartas, KGB, seguida do volume e do número da carta.

³ Grosso modo, *Erlebnis* (vivência) é uma palavra que aparece no vocabulário alemão pela primeira vez a partir da primeira metade do século XIX, e ganha estatuto filosófico só em meados do mesmo século. Compreendida como “estar ainda presente na vida quando algo acontece” (CRAMER, 1972, p. 703), *Erlebnis* alude à imediatez entre o homem e a vida, à significabilidade do que foi vivenciado a ponto de alterar o caráter global da existência de alguém, e o significado estético, na medida em que não é possível comensurar racionalmente o conteúdo de uma vivência, enquanto nela estamos. Sumariamente importante também é compreendê-la como um contraconceito da razão, ou seja, como *pathos*, e, além disso, em que medida ela também fornece as condições para apontarmos uma autogenealogia e não uma autobiografia em Nietzsche, tal como é a análise desse artigo.

⁴ Uma das poucas ocorrências do termo *Erlebnis* anterior aos anos 80 e que carrega a ideia da importância da vivência para poder falar sobre algo, ocorre no apontamento do verão de 1878, KSA 8, 30[60], quando Nietzsche se refere aos historiadores: “Nossos historiadores são chatos, pois se põem a falar e ajuizar sobre tudo; inclusive de coisas que nada vivenciaram”.

Com idêntico teor, Nietzsche escreve ainda em uma carta de 15 de outubro de 1885 a Heinrich von Stein, a propósito do recém-publicado livro de Paul Rée: “Ontem eu vi o livro de Rée sobre a consciência moral: – quão vazio, chato e falso! Deveríamos falar apenas de coisas que já tenhamos vivenciado” (KGB III/3, n. 634). No caso de Nietzsche, a vivência da solidão e da doença passa a ser a seara a partir da qual seu pensamento é elaborado, cujos temas surgem da efetiva vivência pessoal de desprendimento em relação a Schopenhauer e Wagner (solidão), e da convalescença física da travessia dos anos 80 (doença). No entanto, essas vivências são apenas o solo de seus pensamentos, mas não os explicam em absoluto.

Independente da temática, porém, o certo é que Nietzsche utiliza o conceito de *Erlebnis* com mais intensidade nos anos 80, cuja ocorrência caracteriza a hipótese da vivência compreendida como “razão da vida” ou **crítica da razão das suas condições de vida**. É importante frisar que Nietzsche nunca sistematizou o conceito de *Erlebnis*.⁵ Em todo caso, tomados em seu conjunto, os textos publicados, as cartas e os apontamentos póstumos do período em questão nos revelam alguns motivos para elaborarmos uma concepção de vivência em Nietzsche, e que tem como uma de suas características o que denominamos como crítica “da **razão da vida**”,⁶ um esforço

⁵ Outras análises sobre o conceito de *Erlebnis*, cf. BRUSOTTI, 1992; VISSER, 2005. Ambos os autores possuem posições diferentes sobre o conceito de *Erlebnis*. Brusotti considera que o conceito *Erlebnis* representa a base da componente autobiográfica dos textos de Nietzsche, presentes sobretudo nos “Prefácios” de 1886: “Certo é que todos os seus textos filosóficos são sim, desde o início, ricos em motivos e referências autobiográficas. Uma intensificação da componente autobiográfica, apoiador da nova forma literária do aforismo, podia já ser registrada nos textos do citado período intermediário. Tal intensificação era uma consequência da separação de Wagner e da profunda crise com a qual Nietzsche entra no estado por ele chamado de ‘*in media vita*’” (BRUSOTTI, 1992, p. 9). Apoiado principalmente nas cartas do período de redação dos “Prefácios”, Brusotti se refere à *Erlebnis* como a “história de um desenvolvimento” que sobrevive como pano de fundo dos “Prefácios”, cujo esclarecimento “teria função propedêutica para o potencial leitor de *Zarathustra*” (idem, p. 13s.). Visser, ao contrário, define de forma mais objetiva a noção de *Erlebnis* e sequer menciona o caráter autobiográfico do conceito. Tendo por fio condutor a etimologia da palavra *Erlebnis*, Visser escreve que o conceito possui uma tríplice significação: 1) *Erlebnis* é resultado corpóreo da “vida orgânica”, na medida em que as experiências ocorrem “no próprio corpo”; 2) *Erlebnis* revela a “*particularidade – a radical individualidade* de uma sensação”; e 3) *Erlebnis* é o conceito que mais bem exte caso, o terceiro significado do conceito é “*estético*” (VISSER, 2005, p. 24). Em suma, *Erlebnis* consiste em uma tríplice definição orgânica-inconsciente-estética da vida.

⁶ A expressão é usada por Nietzsche em um apontamento de outubro/novembro de 1888, 24[8] (KSA 13, p. 634), quando ele se refere ao *Ecce homo*: “da razão de minha vida”.

autogenealógico de Nietzsche. Nossa hipótese está em oposição à mera consideração autobiográfica de seus textos, apesar de ambas remontarem a um mesmo fator teórico decisivo do início dos anos 80, vale dizer, a consideração nietzschiana de corpo ou a filosofia como interpretação do corpo.

Erlebnis representa um conceito que se origina a partir do solo da própria travessia espiritual experimentada por Nietzsche, que por sua vez forma mais ou menos o substrato existencial dos seus textos. Analisar o conceito *Erlebnis* é realizar a crítica da “razão da vida” de Nietzsche, em que “razão da vida” significa **analisar sob que condições de vida emergem e se transformam suas teorias**. Enfatize-se, pois, que não consideramos a noção *Erlebnis* como sinônimo de autobiografia, ou seja, um conceito que meramente narra o “sr. Nietzsche” e suas andanças: *Erlebnis* não é narrativa ou descrição de si mesmo, e antes de ser autobiografia, trata-se de uma **autogenealogia**. No *Ecce homo* Nietzsche faz questão de distinguir entre texto e autobiografia: “uma coisa sou eu, outra coisa são meus escritos” (EH, *Por que escrevo livros tão bons* 1). Mesmo nesse texto mais espiritual sobre si próprio, o *Ecce homo*, cada um dos títulos revela perguntas de caráter genealógicas, e não expressões de narrativas sobre si mesmo: “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente”, “Por que escrevo livros tão bons”, seguido da análise de cada um de seus textos publicados com seus respectivos contextos e, por fim, “Por que sou um destino”.⁷ Na medida em que Nietzsche enfatiza que é melhor escrever apenas sobre o que se vivenciou, obviamente ele próprio se revelará através dos textos, mas Nietzsche nunca teve por objetivo narrar suas aventuras, ou seja, seus textos não são diários de viagem. A travessia espiritual do início dos anos 80, sobretudo da solidão e da doença, são sim as condições espirituais sobre as quais seus textos e teorias emergem, mas os textos não são a mera descrição autobiográfica dessa *Erlebnis*: “Por tudo isso Nietzsche não fala de sua vontade, mas apenas de suas condições de vida e seu ‘destino’. Mesmo quando sua vida revela uma forte força da vontade, Nietzsche considera seus escritos como consequência e não como intenção

⁷ Sobre as mais atuais investigações sobre a relação entre autogenealogia e não autobiografia, cf. BABICH, 1990, p. 48, em que a autora se refere à “auto-bibliografia” e SCHANK, 1993, p. 78, principalmente onde o autor escreve que a “intenção principal de ‘Ecce homo’” seria “alcançar uma melhor compreensão para seus escritos e teorias”. Cf. ainda STEGMAIER, 2008, p. 65s., especialmente a nota 8 do texto. Por fim, na seção de contribuições a *Ecce homo* do periódico *Nietzscheforschung*, cf. MÜLLER; SOMMER, 2005, p. 128, 130, em que os autores também enfatizam o caráter de autogenealogia.

de sua vida” (STEGMAIER, 1992a, p. 343). Portanto, *Erlebnis* como “razão da vida” significa menos autobiografia, e mais a tentativa de compreender as teorias a partir das suas condições de vida; ou melhor, pressupondo-se que é preferível escrever somente do que se tenha vivenciado, para que o texto não se torne “vazio, chato e falso!”, como o livro do Paul Rée, o conceito *Erlebnis* é a crítica das condições de vida ou da travessia espiritual vivida por Nietzsche, sobre as quais suas teorias vêm à tona e se transformam.⁸

Importante é não perder de vista que as *Erlebnisse* se tornam uma espécie de seara existencial para a comunicação de qualquer teoria (BRUSOTTI, 1992, p. 28). Seja o sábio, o historiador ou o filósofo, é preciso reunir um adequado substrato de vivências a fim de não esvaziar o próprio discurso: “o inconveniente que impele os eruditos a regiões onde se requer liberdade, sutileza e ausência de hesitação”, escreve Nietzsche, “está no fato de que eles não conseguem olhar para *além de si* – que eles não têm olhos, ali onde não têm vivências” (Nachlass 34[147]; KSA 11, p. 469). Da mesma maneira, em um dos apontamentos do verão/outono de 1884 em que Nietzsche toma partido contra um “mau entendido” da sua juventude, quando ainda “não tinha se desprendido por completo da metafísica” (Nachlass 27[78]; KSA 11, p. 294), ele se impõe a exigência de “despertar a maior desconfiança” contra si próprio, a fim de “falar apenas de coisas *vivenciadas* e não de meras imaginações” (Nachlass 27[77]; KSA 11, p. 293). Acrescente-se, porém, que remontar à seara de vivências não significa construir um método para universalizar o discurso, de modo a reivindicar a fria pretensão de objetividade. Com as vivências, Nietzsche não tem qualquer pretensão de fundar uma teoria objetiva; ao contrário, o próprio substrato das “vivências internas”, inclusive nas “valorações”, já significa resistência a toda exigência incondicional por “*demonstração*”,

⁸ Cf. também STEGMAIER, 1992b, p. 168. Stegmaier não considera o conceito *Erlebnis* como meramente autobiográfico. Ele se refere, p. ex., a uma carta que Nietzsche escreve ao editor Naumann de 06/11/1888, na qual explica sobre seu novo livro *Ecce homo*, cujo texto é “a última tentativa de compreender a si mesmo”: “O escrito não aparece mais, tal como Colli imagina, como uma narrativa autobiográfica; não se trata do ‘sr. Nietzsche’. A carta citada ao editor prova isso claramente. Ele teria resolvido, assim Nietzsche escreve ali, ‘a *mais extrema e pesada* tarefa de narrar a mim mesmo, meus livros, minhas opiniões’, portanto igualmente uma genealogia de suas teorias, e só ‘fragmentariamente – o quanto fosse exigido para isso – falar da *minha vida*’. O que ele narra são as condições de vida de seu pensamento”. Sobre a hipótese de *Ecce homo* como “ponto de culminância na filosofia de Nietzsche”, cf. KORNBERGER, 1998, p. 325.

“método” ou “fria impessoalidade” que caracterizava a “cientificidade” da sua época (Nachlass 35[32]; KSA 11, p. 522s.).

A hipótese do conceito *Erlebnis* como crítica da “razão da vida” revela uma estreita ligação em relação ao significado original que o termo recebe na língua alemã, sobretudo no que se refere à imediatez entre o homem e a vida (cf. nota 4 desse artigo). Em Nietzsche, essa hipótese emerge na medida em que ele enfatiza a exigência de escrever apenas sobre coisas realmente vivenciadas, cuja condição se intensifica a partir do início dos anos 80 e resulta, conforme foi dito aqui, da sua própria travessia espiritual. Em uma carta ao antigo editor Ernst Schmeitzner, do início de setembro de 1882, Nietzsche inaugura o laço entre vivências e as condições de surgimento das teorias: “eu escrevo *apenas* o que foi por mim **vivenciado**” (KGB III/1, n. 296). A partir dessa data, a ocorrência da relação entre textos e vivências se torna mais frequente, sobretudo nos textos até 1886.

No entanto, é preciso compreender corretamente o significado da relação entre *Erlebnis* e crítica da “razão da vida”, ou ainda, o que se deve entender como levar a termo uma crítica das condições sobre as quais uma teoria emerge. Mais do que expressar as próprias neuroses num subjetivismo envenenador e sufocante, a “razão da vida” não significa descrever a si próprio ou objetivar um suposto ‘eu’; muito menos é a mera narrativa de vivências numa espécie de diário de viagens. Antes disso, é construir as mais variadas perspectivas sobre si mesmo através de “500.000 opiniões” (Nachlass 34[1]; KSA 11, p. 423). A mera descrição das vivências pressupõe um suposto conhecimento que representaria a objetivação de um ‘si’.⁹ Porém, como se viu, Nietzsche não tem qualquer pretensão de objetividade com as *Erlebnisse*. Escrever apenas sobre o que foi vivenciado não é descrever a si próprio revelando o ‘eu’ oculto por meio de um conhecimento objetivo, mas sim é o resultado das mais variadas perspectivas que Nietzsche lança sobre as coisas, e que não tem nada a ver com a exigência infantil-socrática do conhece-te a ti mesmo: “eu não me conheço: a exigência de autoconhecimento me parece brincadeira divina ou uma infantilidade *grega*. [...] Mas que

⁹ Cf. STEGMAIER, 1992a, p. 350: “pois só de segunda mão se compreende mal os outros, mas compreende-se mal a si mesmo em primeira mão. Não se poderá dizer nada também de si mesmo; compreender-se-ia a si adequadamente se, ao contrário, não se queira pressupor *a priori* uma identidade do si. Segundo Nietzsche, a crença em uma adequada autocompreensão já é o primeiro mal entendido e, por isso, o mais comum”.

alguém tenha dito sua opinião sobre 500 coisas, então é possível que outro o ‘conheça’” (Nachlass 34[9]; KSA 11, p. 425).

Nietzsche não está disposto a fazer autoanálise;¹⁰ *Erlebnis* como “razão da vida” está mais próximo de um experimento do pensamento do que com o descobrimento de um suposto ‘si mesmo’. Trata-se, então, de uma genealogia das condições sobre as quais suas teorias emergem. É claro que “razão da vida” é sim produto da travessia espiritual das vivências pessoais e superadas de Nietzsche, que constroem o substrato a partir do qual ele escreve suas “500.000 opiniões”; porém, somente através dessas opiniões, e não da narrativa de um suposto si, é possível falar em *Erlebnis* como “crítica da ‘razão da vida’”. Em suma, as *Erlebnisse* pessoais atravessadas por Nietzsche – pensemos nas travessias pela solidão e doença – constituem a condição a partir da qual ele emite suas opiniões sobre “500 coisas”; e se Nietzsche escreve só sobre o que foi vivenciado por ele, tais textos não significam a mera narrativa e descrição dessas vivências, mas apenas o solo ao qual remontam suas perspectivas.

Os anos 80 são marcados pela imprescindibilidade da vivência e, sobretudo, pela confrontação existencial de Nietzsche com a solidão e a doença, de modo que os temas fundamentais da sua filosofia passam a se vincular às suas travessias espirituais. Considerar-se a si mesmo como experimento alcança o ponto mais intenso por meio do conceito de *Erlebnis*: “pois no final das contas, vivenciam-se sempre apenas *suas* vivências, ou mais precisamente: a si mesmo” (KGB III/1, n. 473), como ele escreve em 09/11/1883 a Franz Overbeck; ou ainda no *Zarathustra*: “Eu sou um andarilho e um escalador de montanhas [...]. E o que ainda me sobrevenha como destino e vivência, – nisso serei sempre um andarilho e escalador de montanhas: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo” (*Za O andarilho*; KSA 9, p. 193).¹¹ Quando se trata de escrever apenas sobre o que se vivenciou, as travessias espirituais de Nietzsche se constituem nas condições a partir das

¹⁰ Cf. Nachlass 7[200] (KSA 11, p. 358): “o que *faz falta* em mim é de todo profundo interesse por mim mesmo. [...] Eu nunca refleti profundamente sobre mim”. Cf. ainda JGB, 281, em que Nietzsche fala de sua contínua disposição “a me desviar ‘de mim’. [...] Tem de existir em mim uma forma de má-vontade, para *acreditar* em algo determinado sobre mim”.

¹¹ Cf. ainda FW 319: “Mas nós, os outros, sedentos de razão, queremos ter à vista nossas vivências de tal modo rigoroso, tal como um experimento científico, hora após hora, dia após dia! Nós mesmos queremos ser nossos experimentos e cobaias”. Cf. também BRUSOTTI, 1992, p. 21.

quais ele escreve suas 500 mil opiniões, ou seja, elas revelam as condições genealógicas de suas teorias.

Autobiografia ou autogenealogia

Nossa hipótese de *Erlebnis* como “razão da vida” se opõe à noção de *Erlebnis* como autobiografia. Obviamente não a falseamos aqui, mas apenas indicamos uma hipótese que desvincula *Erlebnis* como mera autoconfissão ou expressão autobiográfica dos textos de Nietzsche. Como “razão da vida”, *Erlebnis* é um contraconceito da razão e signo (um conceito) que faz alusão ao *pathos* mesmo da vida, ou seja, à “totalidade dos *impulsos*” e às “leis de sua *alimentação*”, mas que estão fora de qualquer “contexto racional” entre si (M 119). *Erleben* é a mais extrema imediatez entre o homem e a vida, de tal modo que essa totalidade de impulsos da vida orgânica nunca é consciente ao homem enquanto ele vivencia, ou seja, quando ele está na vida mesma “quando algo acontece” (CRAMER, 1972, p. 703).¹² Por isso, Nietzsche questiona se “vivenciar” não é, no fundo, mera “invenção fantasiosa” (*Erdichten*) que pomos nas vivências, depois de tentarmos torná-la consciente. Neste aspecto, *Erlebnis* é um conceito paradoxal, pois é um signo que anseia representar algo que, em si não é compreensível e que não tem qualquer contexto racional entre a totalidade dos seus impulsos: “o quão longe alguém consiga levar seu autoconhecimento, nada pode ser, porém, mais imperfeito do que a imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem sua essência”, de tal modo que “as leis de sua *alimentação* permanecem inteiramente desconhecidas” (M 119). *Erlebnis*, pois, é muito mais o que colocamos nela do que algo que nela realmente se encontra. *Erdichten*, ou a carga de significação que colocamos na *Erlebnis*, é apenas o instante posterior em que o homem tenta tornar consciente por meio de signos a totalidade de impulsos da vida orgânica.¹³ No instante mesmo da *Erlebnis* ela é puramente *pathos*, na medida em que seu conteúdo nos está

¹² Cf. FW 317: “Apenas raramente estaremos conscientes do autêntico *pathos* de cada período da vida, enquanto nele estamos”.

¹³ Cf. Nachlass 11[115] (KSA 9, p. 482): “Um impulso ainda mais complicado, caso ele tenha um *nome*, vale como *unidade* e tiraniza todos aqueles que pensam, que por sua vez, buscam por sua definição”.

sempre obstruído racionalmente. Assim, é preciso tomar certa distância da noção que considera uma vivência na esteira da hipótese que afirma a unidade entre filosofia ou vida, ou pensamento e vida. Vivenciar não possui então exclusivamente uma unidade com o pensamento, pois este já é a tentativa de tornar consciente o que, em si, tem seu conteúdo obstruído a nós e, além disso, entra em cena apenas como epílogo e não em unidade com o vivenciado.

Consideremos, em todo caso, a hipótese da unidade entre pensamento e vida ou autobiografia.¹⁴ A noção surge no início dos anos 1880 e certamente também encontra eco nos textos de Nietzsche. Por isso nossa hipótese de autogenealogia não a falseia, mas apenas se distancia dela. Em carta de 18/12/1881 a Heinrich Köselitz, p. ex., Nietzsche caracteriza seus pensamentos como “*Erlebnisse*”: “É **tempo**, do contrário eu *esqueço* minhas vivências (ou ‘pensamentos’)!” (KGB III/1, n. 180). Algum tempo depois, em outra carta do verão de 1882 a Jacob Buckhardt, Nietzsche é ainda mais explícito a propósito dessa aproximação: “no geral atingi um ponto em que eu *vivo* como eu *penso*, e talvez também aprendi a realmente expressar o que penso” (KGB III/1, n. 277). Além das cartas, os apontamentos póstumos do mesmo período também revelam o mesmo tema. Num apontamento do verão de 1880, p. ex., podemos ler em que medida Nietzsche passa a intensificar a ideia do texto como coroamento da abundância de vivências e, neste caso, como é fundamental estar inserido diretamente nele: “escrevi meus escritos a toda hora com todo meu corpo e vida: eu não sei o que são problemas de ‘puro espírito’” (Nachlass 4[285]; KSA 9, p. 170).

Também em textos publicados do início dos anos 80, como o aforismo 481 de *Aurora*, Nietzsche torna a escrever sobre essa hipótese comparando pensadores que vivenciaram muito com outros que se preocuparam demais com os problemas de “puro espírito”. No aforismo, Nietzsche opõe Platão, Spinoza, Pascal, Rousseau e Goethe, como homens plenos de vivências, a Kant e Schopenhauer, considerando que os dois filósofos alemães são pobres de “vivências” e, por isso, “seus pensamentos não apresentam uma apaixonada história da alma, não há ali, para se adivinhar, romance, crises, catástrofes e horas supremas da morte” (M 481).

¹⁴ Certamente valeria a pena uma reflexão em separado, a propósito do que efetivamente tem de ser compreendido sob a ideia de autobiografia. Por uma questão econômica, porém, apenas levantamos a questão para ser suficientemente debatida na sequência.

O pensamento de Kant não remonta às travessias espirituais, às vivências que calam fundo na alma, ao contrário, é apenas o reflexo “de uma *mente*” e, no caso de Schopenhauer, “a descrição e o reflexo de um *caráter* (‘do inalterável’) e a alegria com o ‘espelho’ próprio, isto é, com um intelecto exemplar”. Na continuação do aforismo, Nietzsche arremata o porquê da pobreza de pensamento e volta a se referir à vivência como condição de vitalidade para toda filosofia: “Kant aparece, quando brilha através de seus pensamentos, como corajoso e honroso no melhor sentido, mas também de forma insignificante: falta a ele envergadura e poder; **ele não vivenciou muito**, e sua maneira de trabalhar lhe toma o *tempo* para vivenciar algo” (M 481, grifo nosso). Trata-se aqui da hipótese de que toda filosofia “é, simultaneamente, a **biografia involuntária** de uma alma” (grifo nosso), como escreve Nietzsche no mesmo aforismo. Todo pensamento exprime também os ecos das travessias espirituais do seu autor, a seara de vivências acumuladas que inevitavelmente serão transmitidas através dos textos numa “biografia involuntária”, que não a possui quem pouco vivenciou, como Kant e Schopenhauer. Registremos, entretanto, que não é uma biografia efetivamente planejada: a expressão nietzschiana é “biografia involuntária” (*unwillkürliche Biographie*).

Um último aspecto a ser observado no texto 481 de *Aurora* é precisamente a que tipo de vivências Nietzsche se refere. Ao escrever sobre a ausência de vivências dos dois alemães, Nietzsche explica que não alude a “rudimentares ‘acontecimentos’ exteriores” ou narrativas sobre algo que tenham vivido, mas sim a “destinos e tremores que assaltam a vida mais solitária e quieta, que tem vagar e queima na paixão do pensamento”.

A partir das travessias físicas e espirituais que Nietzsche vivencia a partir dos anos 80, pensamento e vivências vão se configurando como temas continuamente indissociáveis, o que mostra que a hipótese autobiográfica obviamente também se sustenta.¹⁵ Se Nietzsche frequentemente se

¹⁵ A hipótese da unidade entre vida e filosofia é debatida intensamente pela Nietzsche-Forschung. Cf. GERHARDT, 1986, p. 57, ali onde o autor reinterpreta o conceito de filosofia experimental: “com isso Nietzsche remonta, sob um novo título, a uma tese anterior: a unidade entre filosofia e vida”. Ainda GERHARDT, 1992, p. 30, explicita com veemência “a história de vida e o surgimento das obras como uma unidade”: “Aqui vida e pensamento estão estreitamente vinculados. Também em Nietzsche assim ocorre, que representa mesmo aqui uma exceção, pois ele converte em tema filosófico seu sofrimento psicossomático. [...] Portanto é preciso atentar-se continuamente em Nietzsche ao contexto de vida e escrita”. Além disso, BRUSOTTI, 1992, p. 21, que sustenta *Erlebnis* como autobiografia, escreve a propósito dos prefácios de 1886: “quem

interessou pelo autor “irrefutável” por trás de cada sistema e teoria, mais do que pela própria teoria (cf. KGB III/1, n. 305), ele mesmo não poderia deixar de se revelar por trás de suas 500 mil opiniões, hipótese que se repete em *Para além de bem e mal*:

paulatinamente se colocou diante de mim, o que foi até agora toda grande filosofia, vale dizer, a autoconfissão de seu autor, uma forma de **memórias involuntárias** e inadvertidas; da mesma maneira, que as intenções morais (ou imorais) em cada filosofia apresentavam o autêntico germe da vida, a partir do qual cresceu a todo instante toda a planta (JGB 6, grifo nosso).¹⁶

Outra vez parece que um dos potenciais de uma teoria está justamente nas vivências experimentadas pelo seu autor, que inevitavelmente aparecerão, apesar de involuntariamente, em seus textos. O autor se mostra inadvertidamente através de cada sentença. Porém, quando há pobreza de vivências em um filósofo, ou melhor, quando os filósofos “falam de coisas”, escreve Nietzsche, “em relação às quais não *podem* ter qualquer experiência”, resta-lhes vivenciar apenas o “pensar” e “levar a sério”, subtraindo de suas opiniões a leveza conquistada por meio da indispensável *Erlebnis* em toda teoria: “assim é, por exemplo, que a genuína coexistência filosófica de uma espiritualidade jovial e audaciosa, aquela que corre de modo presto e não dá nenhum passo em falso, é, por experiência, desconhecida da maioria dos pensadores e eruditos” (JGB 213).

De um modo geral, a hipótese que relaciona vida e pensamento parece estar ligada, a nosso ver, com a forte mudança conceitual da relação entre corpo e alma, principalmente depois da crise de “*in media vita*” (EH,

como Nietzsche reconduz as próprias obras para a elaboração sucessiva dos *Erlebnisse* dele vividas, não pode evitar a identificação da filosofia com uma forma particular de autobiografia”. Da mesma forma, MÜLLER-BUCK, 1998, p. 10, escreve sobre essa unidade considerando também as cartas entre Nietzsche e seus interlocutores: “as cartas dos anos oitenta nas quais Nietzsche elaborou sua própria filosofia, ou ainda, psicologia, são de especial significação. Elas nos conduzem à imprescindível unidade de vida e pensamento, corpo e alma, corpo e espírito que, para Nietzsche, tornam-se pressuposto central de sua filosofia”.

¹⁶ Cf. ainda o apontamento do verão/outono de 1882, 3[1]79, KSA 10, p. 62: “os sistemas filosóficos são a forma mais modesta que alguém pode falar de si mesmo — uma incerta e balbuciante forma de **memórias**”. O grifo é nosso. Reitere-se, todavia, que da mesma forma como o aforismo 481 de *Aurora* falava de uma ‘**biografia involuntária**’, no aforismo 6 de *Para além de bem e mal* se refere às ‘**memórias involuntárias**’.

Por que sou tão sábio 1)¹⁷ e a travessia pela solidão e o flagelo físico.¹⁸ Em carta de 08/07/1881 a Paul Rée, Nietzsche ainda faz menção sobre seu grave estado de enfermidade física, porém avalia a travessia pelo flagelo da doença como igualmente fundamental para trazer dessas profundezas algo pleno de força, como, por exemplo, o próprio texto de *Aurora*:

Todo mundo já nos tem como alguém no fundo do poço, mas é daí que sempre emergimos novamente e trazemos conosco, inclusive dessas profundezas, algo que imaginamos ter valor e talvez terá novamente *brilho* para outros. Tenho atrás de mim tempos perigosos e cheguei novamente a Engadin, meu antigo porto-seguro: “ainda não livre do corpo”, mas no que se refere à alma, leia *Aurora* (KGB III/1, n. 124).

Atente-se, no entanto, a algo fundamental: considerar que Nietzsche aponta definitivamente a partir do início dos anos 80 à unidade entre corpo e espírito, ou mesmo que filosofia passa a ser uma “interpretação do corpo” (FW, *Prefácio 2*), não nos parece autorizar dizer que, por isso, o pensamento compõe uma estreita unidade com a vida. Que Nietzsche põe em curso um pensamento que se vincula à pressão da doença, isso não significa dizer que

¹⁷ “[...] aos trinta e seis anos cheguei ao ponto mais baixo da minha vitalidade – eu ainda vivia, mas sem ver três passos adiante. Naquela época – era 1879 – abandonei minha cátedra na Basileia [...]”. Cf. BRUSOTTI, 1997, p. 179: “o meio da vida é [...] um estado de oscilação entre duas épocas da vida. [...] ele é um tempo de decisão. Mas Nietzsche vivencia o fim do ano de 1879 – em 15 de outubro ele completou seus 35 anos – como o ponto mais alto da própria doença”. Cf. também KAULBACH, 1980, p. 97s.

¹⁸ Cf., p. ex., GC, *Prefácio 3*: “Não cabe a nós, filósofos, fazer uma separação entre corpo e alma, tal como o povo o faz, e nem tão pouco separar alma e espírito. Não somos rãs pensantes, nenhum aparelho de objetivar e registrar com vísceras frias – temos de parir constantemente nossos pensamentos a partir de nossas dores e, maternamente, trazer à luz tudo o que há em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, dor, consciência, destino, infortúnio”. Além disso, cf. WEIJERS, 1994, especialmente p. 40s. O autor interpreta a narrativa de Nietzsche precisamente a partir do corpo: “o narrador Nietzsche existe a partir da carne e sangue, e a narrativa sobre seu estado pessoal é determinante à concepção de filosofia como ‘fisiologia’, ou seja, filosofia como ‘interpretação do corpo’, como uma questão de ‘saúde, futuro, crescimento, poder, vida’”. Ao se referir ao “eu narrador”, Weijers reitera a estreita relação entre pensamento, corpo e vivências: “gostaria, porém, de reservar o conceito especificamente ao Eu-Narrador que, tal como nas narrativas de Nietzsche, **aparecem no texto como corpo**. A relação ‘eu-com-corpo’ rima com a ‘fisiologia’ de Nietzsche, com a tematização do corpo e com a narrativa da história da própria doença. ‘Eu-com-corpo’ enfatiza que o pensamento está ligado ao corpo e se relaciona com o **parentesco corporal entre vivenciar e narrar**”. O grifo é nosso.

eles formam uma unidade com a vida; e nem poderiam! A própria filosofia de Nietzsche, ou seja, seus pensamentos, são igualmente *Erdichten* ou pensamentos que se tornaram conscientes apenas como epílogo e, como tal, outras tantas poetizações fabulosas. A diferença é que Nietzsche reconhece essa perspectiva sem arrogar quaisquer absolutismos. A crescente unidade entre corpo/alma como organismo vital não é o mesmo que considerar que um pensamento – ou também *Erdichten* – forma uma unidade imediata com essa totalidade orgânica. Ora, todo pensamento consciente que se expressa por meio de signos “é o **último e mais tardio** desenvolvimento do orgânico e, portanto, também o que há de mais inacabado e mais fraco” (FW 11), de modo que não parece haver aí uma efetiva unidade entre pensamento e vida. O que há é uma interpretação que Nietzsche faz do corpo, um pensamento colocado sob a pressão da doença, cujas teorias remontam sim às suas vivências, mas só na medida em que elas revelam a genealogia de suas teorias, mas não a explicação do pensamento mesmo, pois este é apenas um “sintoma”, *Erdichten*, signo.

É inegável que os textos a partir do início dos anos 80 estão contagiados pela *Erlebnis* pessoal do próprio Nietzsche. Através do flagelo físico sofrido por ele, a relação corpo/alma vai ganhando contornos cada vez mais diferentes, sobretudo quando lemos nos textos expressões como “tratar com os mesmos meios corpo e alma”, ou desconhecer o que sejam problemas de “puro espírito”, ou ainda escrever com “o corpo e a vida” e, por fim, como ele registra num póstumo preparatório ao prefácio de *Humano II*: “meus escritos falam apenas de minhas próprias vivências – felizmente eu vivenciei muitas coisas –: eu estou neles de **corpo e alma** – pra que esconder?” (Nachlass 6[4]; KSA 12, p. 232, grifo nosso).

Nietzsche foi alguém que fez da vivência do flagelo físico, da compreensão em relação ao corpo, um dos temas centrais da sua filosofia. No texto mais espiritual sobre si mesmo, Nietzsche inicia *Ecce homo* dizendo que foi a história de seu sofrimento que o colocou diante do “problema global da vida” (EH, *Por que sou tão sábio* 1). Ele se tornou “inteligente”, assim ele se vê, pois teve que aprender, a partir da necessidade da própria doença, a fazer da “escolha correta de alimentação, clima e repousos um estimulante à ‘grande saúde’” (STEGMAIER, 1992a, p. 343). Em suma, a *Erlebnis* da doença altera sua compreensão da relação corpo/alma, sem implicar dizer, porém, que vida e filosofia formam uma unidade. A *Erlebnis* da solidão e da doença o coloca diante dos problemas fundamentais da existência,

cujos pensamentos e teorias se originam da filosofia como interpretação do corpo, e que só são compreensíveis à luz dessas vivências pessoais; mas a interpretação já é epílogo, pensamento tornado consciente e, portanto, um instante posterior à *Erlebnis* mesma e, como tal, *Erdichten* ou signo. Ou seja, a doença o coagiu “à reflexão sobre a razão na realidade” (EH, *Por que sou tão inteligente* 2), mas essa “reflexão” é apenas o produto ou resultado da vivência da doença, e não uma unidade imediata com a própria vivência, visto que conteúdo de uma vivência nos é racionalmente obstruído. Um pensamento ou teoria só pode ser a posterior interpretação do vivenciado, dada a sua inconsciência no instante mesmo em que se vivencia.

No caso de Nietzsche, não obstante seus textos serem extremamente pessoais, não constituem uma mera narrativa daquilo que ele vivenciou. As vivências alteram sim sua concepção de corpo, mas elas são apenas o substrato ao qual seus pensamentos remontam, porém, não se confundem com as vivências numa espécie de unidade. Por isso, digamos novamente, consideramos *Erlebnis* como as condições de surgimento e transformação de seus pensamentos, ou seja, “crítica ‘da razão da vida’”, e não unidade pensamento e vida ou autobiografia.

Com o definitivo desprendimento da metafísica e a posterior travessia pela solidão e doença, bem como a definitiva mudança da relação corpo/alma oriunda de sua *Erlebnis* pessoal, Nietzsche não poderia mesmo deixar de estar em seus textos “de corpo e alma”. É preciso escrever com sangue, como fala *Zarathustra*, “e experimentarás que sangue é espírito” (*Za Do ler e escrever*, KSA 4, p. 48). A *Erlebnis* de Nietzsche expressa muito mais que a narrativa de sua vida: ela é a genealogia das condições de suas teorias, das suas 500 mil opiniões. Não por acaso, Nietzsche exige leitores bem especiais. A compreensão de suas perspectivas pressupõe, em geral, *Erlebnisse* no mínimo parecidas com as que o próprio Nietzsche teve. A hipótese do conceito *Erlebnis* como genealogia das condições de sua vida e perspectivas parece levar às últimas consequências a ideia de que só compreendemos o que estamos preparados para compreender. No caso de Nietzsche, trata-se de possuir *Erlebnisse* semelhantes às suas, um *pathos* ligado ao seu,¹⁹ de modo que só podemos ter olhos ali onde também possuímos vivências.

¹⁹ Cf. GERHARDT, 1988, p. 9: “seu *pathos* deve nos tocar caso queiramos entender o que ele denomina como pensamento ‘profundo’ e ‘de peso’. [...] Para entender Nietzsche, pois, precisamos hoje não apenas distância, mas também um *pathos* filosófico que nos ligue com o dele”.

Essa exigência ocorre, pela primeira vez, em *Humano II*, “Miscelânea de Opiniões e Sentenças”, onde se lê que um “bom campo” a ser cultivado precisa ter a “fecundidade” necessária para não ter que “rejeitar e negar tudo” (MA II, VM 332). Quem a tudo rejeita, revela insuficiente fecundidade para aceitação: “a *rejeição* de um *livro* diz frequentemente que aqui nada podemos vivenciar, pois a nós falta a preparação e o sentido. Inclusive em relação a homens” (Nachlass 32[20]; KSA 8, p. 563). Por isso não é tarefa fácil, Nietzsche escreve, compreender um texto como *A gaia ciência* ou *Assim falou Zaratustra*. Ambos são tão extemporâneos e inesgotáveis, que prescindir de *Erlebnisse* semelhantes às suas esvazia o texto e possibilita rejeitá-los: “talvez não apenas um prefácio seja necessário para esse livro; e, afinal, ainda permaneceria a dúvida, se alguém que não tenha vivenciado algo semelhante, possa se aproximar com as *vivências* desse livro através de prefácios” (FW, *Prefácio* 1).²⁰ A oposição que Nietzsche torna pública em *Ecce homo* ao Dr. Heinrich von Stein remonta igualmente à exigência de vivências semelhantes. Segundo Nietzsche, a queixa de Stein por “não entender palavra” do seu *Zaratustra* é perfeitamente “natural”, na medida em que o queixoso não possui sequer vivências semelhantes às do livro:

Ter compreendido seis frases dele, ou seja: tê-las *vivenciado*, elevaria alguém a um nível mais elevado do que os homens “modernos” podem alcançar. [...] Em último caso, ninguém pode ouvir mais das coisas, inclusive de livros, do que já não o saiba. Aquilo ao que não se tem acesso a partir das vivências, não se tem também ouvidos para isso. Pensemos em um caso extremo: que um livro fale de vivências que estão totalmente fora da possibilidade de uma frequente ou também rara experiência –, que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de experiências. Neste caso, não se ouvirá nada, com a ilusão acústica de que ali onde não se ouve nada, *também nada existe...* (EH, *Por que escrevo livros tão bons* 1).

É preciso não perder de vista, no entanto, que a vivência semelhante às suas não significa extrair a “verdade” de seus textos, e sim de compreender tanto as condições sobre as quais esses textos surgem, como também elaborar uma perspectiva possível sobre suas “500.000 opiniões”.

²⁰ A esse respeito, Cf. o precioso texto de SALAQUARDA, 1989, p. 317-337, especialmente onde o autor reitera a hipótese de Nietzsche sobre a “*experiência* em comum como condição de entendimento” (p. 319).

É isso por um problema bem simples que apenas apontaremos aqui: nada é mais ofensivo a Nietzsche do que justamente “ser compreendido”, daí o porquê de não ser possível extrair uma verdade de seus textos mesmo possuindo vivências semelhantes: “há algo de ofensivo em se tornar compreendido” (Nachlass 1[182]; KSA 12, p. 50). E com inteira razão: ser compreendido por todos significa que a opinião ou a vivência que é comunicada é tão vulgar e comum que pode ser compreendida por qualquer um (cf. JGB 268 e FW 354). A “originalidade” de Nietzsche, como ele diz de si mesmo, está em justamente não ser compreendido: “Essa é, por fim, minha experiência ordinária e, se o querem, a *originalidade* da minha experiência” (EH, *Por que escrevo livros tão bons* 1). Ser mal compreendido é sinal de distinção, de nobreza, da capacidade de permanecer oculto e longe das moscas da feira.

Autogenealogia: o livro IV da *Gaia ciência* e os ‘Prefácios’ de 1886

A propósito de escrever apenas sobre o que foi efetivamente vivenciado, os “Prefácios” que Nietzsche escreve em 1886 a seus textos anteriores e o IV livro d’*A gaia ciência* contêm alguns dos pensamentos centrais de Nietzsche, e que se originaram da sua travessia espiritual. Apesar de serem pessoais, repita-se, não encontramos ali meras narrativas de si mesmo, mas as condições sobre as quais seus pensamentos se originaram e se transformaram. Mesmo os “Prefácios” que foram cronologicamente escritos depois do *Zaratustra*, não indicam o coroamento de sua trajetória, mas antes, como Nietzsche diz em uma carta, precisamente “a melhor preparação para meu temerário filho Zaratustra” (KGB III/3, n. 740). Já o livro IV d’*A gaia ciência* e principalmente os “Prefácios” de 1886 são bem pessoais e representam a trajetória de uma *Erlebnis* vitoriosa, cuja culminância é precisamente *Zaratustra*²¹ e, posteriormente, *Ecce homo*.

O próprio Nietzsche parece estar mais ou menos consciente do seu estágio de maturação, sobretudo para anunciar suas principais teorias – p. ex., o eterno retorno e o além-do-homem –, que se encontram no

²¹ Cf. o precioso texto de SALAQUARDA, 1997, 169s.: “Mas o próprio Nietzsche pensou, sobretudo na *atmosfera* de mudança e principalmente no livro 4. [...] Nietzsche caracteriza *A Gaia Ciência* como seu livro *mais pessoal* [...]. Ele várias vezes enfatizou o livro quarto e a introdutória coletânea de poesias ao livro”.

Zaratustra.²² O texto d'*A gaia ciência*, inclusive, foi originalmente pensado como continuação de *Aurora*²³ e, portanto, ainda pertencente ao processo da travessia iniciada no início dos anos 80. Além disso, em carta a Franz Overbeck de 07/04/1884, Nietzsche explicita em que medida *Aurora* e *A gaia ciência* representam a melhor introdução e comentário ao *Zaratustra*: “no geral, achei nas leituras de ‘Aurora’ e ‘Gaia Ciência’ que, nelas, não há quase nenhuma linha que não possa servir como introdução, preparação e comentário ao citado *Zaratustra*. É um fato que eu fiz o comentário antes do texto” (KGB III/1, n. 504). O livro IV da *Gaia ciência* e os “Prefácios” de 1886 orbitam em torno do *Zaratustra* e, portanto, ainda representam o desdobramento da travessia espiritual de Nietzsche, da sua *Erlebnis* pessoal que constitui o solo das ideias desse momento.²⁴ Por isso mesmo, vale a pena nos determos um pouco especificamente nesses textos. Se reconstruímos aqui as vivências de Nietzsche, por meio de suas cartas, apontamentos e textos, não é para indicar o quão autobiográficos são tais textos, mas sim em que medida tais vivências apenas constituem as condições genealógicas

²² Cf. SALAQUARDA, 1997, p. 172 e sobretudo p. 183: “A ‘Gaia Ciência’ era para ele, ao mesmo tempo, a conclusão do projeto levado a cabo dos ‘espíritos livres’ e prelúdio a um novo projeto que, segundo ele, traria significado decisivo a outro desenvolvimento da humanidade”.

²³ Nietzsche anuncia, pela primeira vez, em carta a H. Köselitz de 18/12/1881, KGB III/1, n. 180, a “continuação de *Aurora* (livros 6 a 10)”. Além disso, quase um mês depois, em 19/01/1882, em carta a Ida Overbeck, Nietzsche comenta estar ligado a um trabalho e nos dá a conhecer sua intenção original de escrever *Aurora* em dez livros, texto este que possuiria um “caráter genovês em si”: “É a minha ‘*Aurora*’, pensada em 10 capítulos e não apenas em 5”. Mas é na carta de 25/01/1882, também a Köselitz, que Nietzsche revela em definitivo a continuação de *Aurora*, inclusive se referindo ao detalhe imprescindível da preparação do anúncio do eterno retorno: “Algumas palavras sobre minha ‘literatura’. Há alguns dias já estou com os livros VI, VII e VIII de *Aurora* prontos, e com isso meu trabalho está feito. Nos livros 9 e 10 eu quero me preparar para o próximo inverno – ainda não estou *maduro* o suficiente para pensamentos elementares que quero apresentar nestes livros de conclusão”. O livro 9 é precisamente o livro IV d'*A gaia ciência*, o texto que culmina no anúncio profético e preparatório do eterno retorno (GC 341), bem como com o trecho inicial do “Prólogo” de *Zaratustra* (342). Cf. EH *A gaia ciência*. Na continuação da carta de 25 de janeiro, Nietzsche se refere ao eterno retorno, sem citá-lo textualmente, como “um pensamento que, de fato, precisa de ‘milênios’ para se tornar algo”. Os planos se alteram tempo depois e, em carta ao editor Ernst Schmeitzner, de 08/05/1882, Nietzsche anuncia a publicação d'*A gaia ciência* no próximo outono, agora em separado: “o Senhor receberá de mim um manuscrito para o outono: título “A Gaia Ciência” (com vários epigramas em *verso!!!*)” Cf. também KSA 14, p. 230s.

²⁴ Cf. SALAQUARDA, 1997, p. 172s.: “No *Zaratustra* teria se tornado realidade o que ele caracterizou como a “mais alta esperança”, a propósito do poema *Santo Januário*”.

para entender o pensamento de Nietzsche. No caso do livro IV, as preocupações para comunicar o pensamento do eterno retorno; em se tratando dos ‘Prefácios’ de 1886, trata-se de uma propedêutica a uma melhor compreensão do seu *Assim falou Zaratustra*.

Ciente do intenso processo de maturação, Nietzsche reconhece algum tempo depois em que medida *A gaia ciência* se configura como um texto de definitiva mudança. Caracterizados em 1888 pelo próprio Nietzsche como seus textos “mais simpáticos” dessa época (KGB III/5, n. 1050), várias referências indicam uma certa ciência do próprio amadurecimento a partir d’*A gaia ciência*. Veja-se, p. ex., a carta a Franz Overbeck de 06/12/1883; nela, Nietzsche diz ter atingido uma “jovialidade *muito mais elevada*” com o *Zaratustra*, cuja absoluta leveza toma lugar só a partir do amadurecimento conquistado n’*A gaia ciência*: “A felicidade que eu apresentei na ‘Gaia Ciência’ é essencialmente a felicidade de um homem que começa a se sentir finalmente *maduro* para uma imensa tarefa, e para quem começa a se dissipar a dúvida sobre seu direito *a ela*” (KGB III/1, n. 476). *A gaia ciência*, pois, é um livro que tem pleno surgimento a partir do solo das vivências de Nietzsche, cujo amadurecimento pessoal é expressão das condições genealógicas das teorias e pensamentos escritos ali. Trata-se de, pois, de um texto pessoal,²⁵ mas Nietzsche não tem intenção de narrar sua vida por meio dele, e sim seus pensamentos.

Vale ainda ressaltar mais duas referências sobre *A gaia ciência*, especialmente em relação ao livro IV, como originária de sua travessia. Em *Ecce homo*, Nietzsche se refere à *Gaia ciência* aludindo ao “mais maravilhoso janeiro” que ele teria vivido, ou seja, precisamente o título que o livro IV carrega: *Sanctus Januarius*, vivenciado em Gênova (EH *A gaia ciência*). Suas “supremas esperanças” parecem tomar corpo a partir desse capítulo, que inicia citando o eterno retorno e finaliza também de modo profético aludindo ao “mais pesado dos pesos”. Na carta ao amigo de infância Carl von Gersdorff, do fim de agosto de 1882, Nietzsche explica o quanto seus livros são ainda mais pessoais do que suas cartas e, especificamente, refere-se a *Sanctus Januarius*: “De resto, você já sabe como pra mim é sem sentido escrever cartas! Pra isso, meus livros falam muito mais de mim do que centenas de cartas a amigos poderiam fazê-lo. Leia precisamente o *Sanctus*

²⁵ Cf. KGB III/1, n. 267 a Erwin Rohde, de meados de julho de 1882: “Justamente esse último livro que leva o título ‘A Gaia Ciência’ vai intimidar muitos diante de mim, talvez até *você*, caro e velho amigo Rohde! Nele há uma imagem de mim; e sei bem dizer que *não* é a imagem que você carrega de mim no coração”.

Januarius nesse sentido” (KGB III/1, n. 294). Porém, para problematizar-se ainda mais, em uma carta a Jacob Buckhardt, Nietzsche comenta sobre o livro IV com visível preocupação, a fim de saber se ele teria realmente conseguido comunicar, mesmo que ainda embrionariamente, um de seus pensamentos fundamentais. Ao enviar *A gaia ciência* ao amigo, Nietzsche reitera o caráter “pessoal” do livro e, ironicamente, à “*estranheza* de tudo o que é pessoal”. O texto se origina no contexto de sua travessia espiritual, e a preocupação de Nietzsche é precisamente a de comunicar um pensamento fundamental – o eterno retorno –, ou seja, em “expressar o que penso”, e não o que ele vivenciou. O fim da carta traz a ênfase na leitura de *Sanctus Januarius*, e reza: “eu desejaria mesmo que o senhor pudesse ler o *Sanctus Januarius* (livro IV) num contexto, a fim de saber se ele se comunica como um todo” (KGB III/1, n. 277).

Atente-se à preocupação de Nietzsche em comunicar a mensagem do livro IV, a propósito de ver o necessário no mundo e seu eterno retorno. As anotações e cartas do período revelam os mais variados planos e preocupações em comunicar ao público seu “pensamento dos pensamentos”.²⁶ Também aqui não se trata de narrar a *Erlebnis* mística que Nietzsche experimentou a “6.000 pés para além do homem e do tempo” (EH, *Assim falou Zaratustra* 1), numa espécie de alusão neurótica a si mesmo, mas sim a menção à concepção fundamental de uma teoria que é profeticamente apresentada em *Sanctus Januarius* – o eterno retorno. A preocupação se mostra tanto na carta a J. Buckhardt quanto no apontamento imediatamente seguinte ao primeiro esboço do eterno retorno, onde Nietzsche pergunta: “falo como alguém que se tornou claro?” (Nachlass 11[142]; KSA 9, p. 496).²⁷

De fato, Nietzsche escreve apenas sobre o que vivenciou. Mesmo o livro IV, que introduz o pensamento do mais pesado dos pesos, é escrito após seu amadurecimento, que, no fundo, significa levar às últimas consequências suas *Erlebnisse* pessoais. Ao pensar na continuação à *Aurora*, como vimos, Nietzsche escreve apenas os três primeiros livros – ou 6, 7 e 8 – dizendo

²⁶ Assim ele caracteriza o eterno retorno (Nachlass 11[143]; KSA 9, p. 496), no póstumo escrito imediatamente após a primeira ocorrência textual de um esboço ao eterno retorno, que ocorre em Nachlass 11[141]; KSA 9, p. 494.

²⁷ Cf. também SALAQUARDA, 1997, p. 166, ali onde ele escreve: “Mas ele oscila sobre como e em quais contextos ele poderia comunicar da melhor maneira seu pensamento dos pensamentos ao público. Suas anotações e cartas permitem reconhecer que ele, desde o início, considerou vários planos”.

que ainda lhe faltava o amadurecimento necessário para seu pensamento fundamental, que teria gradualmente ocorrido com a redação do livro IV. Nietzsche escreve rigorosamente sobre o que vivenciou, especialmente através da solidão e da doença, cujas vivências não se confundem com suas teorias, mas que, no entanto, compõem as condições genealógicas de seu esclarecimento. É essa travessia que vai conferir a ele a leveza do “curtido”, do “passado”, do demasiado experimentado, daquele que conseguiu se tornar perdulário porque juntou “demasiado mel”, como escreve Zarathustra, a fim de comunicar o que realmente o interessava: o pensamento do eterno retorno – e não suas andanças. Consideremos agora também os “Prefácios” de 1886.

A tentativa de “reelaboração” de seus textos é datada desde o “verão de 1885”, a fim de adequá-los a conceitos que só surgiram posteriormente. As anotações dessas intenções estão documentadas no “volume 11” da KSA (KSA 14, p. 116). Porém, só em agosto de 1886 – quando Nietzsche troca de editor – ele consegue finalmente publicar uma nova edição de suas obras com seus respectivos prefácios que, originalmente, foram pensados para um único livro.²⁸ Nietzsche, porém, abandona em seguida essa ideia e decide publicá-los separadamente. Os novos prefácios a uma nova edição de suas obras, como ele escreve numa carta de 14/11/1886 ao novo editor Ernst Wilhelm Fritsch, seriam “talvez a melhor prosa que eu escrevi até agora” (KGB III/3, n. 775) Os “Prefácios” representam enfaticamente a travessia dos anos de isolamento, doença e maturação. Essas características e alguns detalhes de publicação foram escritos em carta ao novo editor em 29/08 (01/09)/1886. Ali, Nietzsche dá a entender que os “Prefácios” expressam propriamente a história de uma travessia carregada por um cortejo de vivências e que, sobretudo, são a história de um desprendimento, liberação ou, como diz o próprio Nietzsche, uma vitória.

Os textos de 1886 intensificam a hipótese da genealogia das condições da vida e teorias de Nietzsche, cujo resultado textual significa o registro de uma *Erlebnis* que expressa a mais genuína vitória sobre si mesmo. Na mesma carta ao editor, Nietzsche registrou a dupla função que os prefácios ocupam no conjunto de suas obras: “um verdadeiro *esclarecimento* sobre

²⁸ Cf. Nachlass 2[124]; KSA 12, p. 123: “*Sete prefácios*: apêndice à sete publicações”. Os prefácios seriam ao *Nascimento da tragédia, Extemporâneas, Humano, demasiado humano, Miscelânea de opiniões e sentenças, O andarilho e sua sombra, Aurora e A gaia ciência*. No plano do verão de 1886/primavera de 1887, 6[3]; KSA 12, Nietzsche registra ainda o apêndice *Canções do príncipe Vogelfrei*.

mim – e a melhor preparação para meu temerário *filho Zaratustra*” (KGB III/3, n. 740). Os “Prefácios” expressam, pois, tanto o caráter pessoal que ele já havia enfatizado com o livro IV d’*A gaia ciência*, quanto também o papel propedêutico à compreensão do *Zaratustra*: “O essencial é que para ter os pressupostos à compreensão do *Zaratustra* [...], *todos* os meus escritos anteriores devem ser séria e profundamente entendidos” (KGB III/3, n. 740).²⁹ A dupla função dos “Prefácios” reitera nossa hipótese do conceito *Erlebnis* como “razão da vida” ou genealogia das suas condições de vida, que nos possibilita compreender melhor não o “sr. Nietzsche”, mas o desenvolvimento das suas “500.000 opiniões” e que tem no *Zaratustra* seu ponto de culminância. Assim, por um lado, o “esclarecimento de si” indica em que medida suas *Erlebnisse* são as condições de desenvolvimento das suas teorias, presentes nos textos a partir do início dos anos 80, notadamente nos “Prefácios”, e, além disso, confirmam a presença de “corpo e alma” da travessia espiritual vivenciada por Nietzsche; e, por outro lado, a insistência de Nietzsche no entendimento de seus textos anteriores – insistência explicitada através da vontade de publicar os “Prefácios” –, a fim de conferir ao *Zaratustra* um estatuto privilegiado, de tal modo que sua razoável compreensão também pressuponha considerar seus textos anteriores “séria e profundamente”.

A avaliação mais explícita que Nietzsche faz dos “Prefácios” ocorre em carta a Meta von Salis de 14/09/1887, quando, ao se referir aos prefácios desde *O nascimento da tragédia* até o prefácio da sua mais nova publicação – *Para genealogia da moral* –, Nietzsche os caracteriza como a “história de um desenvolvimento” (KGB III/5, n. 908). Como se vê, ele parece estar consciente da própria trajetória pessoal, que toma corpo através dos “Prefácios”, que, por sua vez, levam às últimas consequências a noção anteriormente explicada de escrever apenas sobre aquilo que efetivamente se vivenciou. Se partirmos da dupla função dos “Prefácios” – a história de um desenvolvimento e o esclarecimento ao *Zaratustra* –, essa hipótese se torna ainda mais clara.

O prefácio a *Humano II* representa a “continuação e redobro de uma cura espiritual” (MA II, *Prefácio 2*), ou seja, a solidão oriunda do desprendimento em relação a Wagner e Schopenhauer é superada no texto.

²⁹ Cf. BRUSOTTI, 1992, p. 12: “A obra em torno da qual giram todos os escritos de 1886-1887, a que se deve tornar compreensível em primeiro lugar, é *Assim Falou Zaratustra*”.

Não por acaso o prefácio começa com a seguinte afirmação: “meus escritos falam *somente* de minhas superações” (MA II, *Prefácio* 1). O mais inusitado é que no texto preparatório ao prefácio do verão de 1886/primavera de 1887, Nietzsche usa o termo “*Erlebnissen*” ao se referir sobre o *que* seus textos falam: “Meus escritos falam apenas de minhas próprias vivências – felizmente eu vivenciei muitas coisas –: eu estou neles de corpo e alma” (Nachlass 6[4]; KSA 12, p. 232). Os “Prefácios” são sim escritos sobre suas vivências, mas, sobretudo, de vivências superadas. Neles se encontra o fruto maduro de um processo que queimou lentamente, que aos poucos toma corpo e precisa ser esclarecido, ou seja, a história de uma evolução na medida em que esses escritos lançam luz nas condições sobre as quais suas teorias se desenvolvem, cuja culminação é a compreensão do *Zaratustra*.

Em carta também explicativa ao editor Fritzsche, de 07/08/1886, que é contemporânea à redação dos “Prefácios”, Nietzsche registra sua extrema lucidez ao considerar a função dos “Prefácios”, sobretudo quando enfatiza sua *Erlebnis* pessoal e a peculiaridade das suas vivências. Ao se referir a *Humano, Aurora e A gaia ciência*, Nietzsche diz ao editor que estava demasiado “próximo” dos textos e “mal sabia o que estava acontecendo” com ele naquela ocasião. Porém, continua:

hoje, quando posso dizer melhor e mais precisamente o que há de próprio e incomparável nessas obras, bem como o quanto elas inauguram uma nova literatura à Alemanha [...], eu decido com prazer por tais prefácios *retrospectivos* e posteriores. Meus escritos representam um *contínuo desenvolvimento* que não será apenas minha vivência e destino pessoais: – sou apenas o primeiro, uma geração vindoura compreenderá por si o que eu vivenciei e terá uma língua mais fina para meus livros. Os prefácios poderiam esclarecer o *necessário* no curso de um tal desenvolvimento (KGB III/3, n. 730).

Os prefácios sistematizam uma *Erlebnis* vitoriosa e a definitiva hipótese de escrever apenas sobre o que se vivenciou. Não se perca de vista em que medida Nietzsche precisou de um certo tempo, como ele diz na carta, para compreender o que estava ocorrendo na ocasião. Durante a própria travessia espiritual ainda se está demasiado próximo e dentro para compreender algo – mesmo que mal compreendido (cf. GM, *Prefácio* 1). Em cada um dos “Prefácios” Nietzsche remonta à ideia que reza ser imprescindível um certo tempo ou uma certa convalescença, a fim de que as vivências

possam estar “curtidas” e posteriormente serem exploradas, como p. ex., no prefácio a *Humano II*:

adivinha-se: já tenho muito – *abaixo* de mim... Mas sempre foi preciso o tempo, a convalescença, o longe, a distância, antes que me viesse o prazer do tomar posteriormente algo vivenciado e sobrevivido, algum fato ou fado próprio, e tirar-lhe a pele, explorá-lo, desnudá-lo, “expô-lo” (ou como queiram chamá-lo) para o conhecimento. Nessa medida, todos os meus escritos, com uma única, certamente essencial exceção, devem ser *retrodatados* – falam sempre de um “atrás-de-mim” (MA II, *Prefácio* 1. Tradução Rubens R. Torres Filho).

Chamemos atenção a um último aspecto desta citação, especialmente onde Nietzsche fala da “essencial exceção” dos seus textos: trata-se de *Assim falou Zaratustra*. Neste caso, se de um modo geral os textos revelam suas “vivências superadas” e escritas textualmente como questões filosóficas, a exceção é precisamente o *Zaratustra*. A peculiaridade do *Zaratustra* é afirmada por Nietzsche em *Ecce homo*: “Dentre meus escritos, meu *Zaratustra* ocupa um lugar à parte” (EH, *Prólogo* 4). De fato, *Zaratustra* foi mal compreendido e criticado já na época de sua publicação. O texto traz uma *Erlebnis* que não é compartilhada e frequentemente mal compreendida e, por isso, apesar de revelar o substrato mais vitorioso da *Erlebnis* pessoal de Nietzsche, nasce de uma vivência completamente diferente. Em uma carta também contemporânea à redação dos “Prefácios” a Franz Overbeck, de 05/08/1886, Nietzsche escreve pela primeira vez sobre a peculiaridade do *Zaratustra*, sem perder de vista que é um juízo feito na época dos “Prefácios”. Ao pedir que o amigo leia *Para além de bem e mal*, ele imediatamente sugere que o texto poderia lançar um pouco de luz sobre o *Zaratustra*: “Talvez o livro também possa contribuir para lançar um pouco de luzes esclarecedoras sobre meu *Zaratustra*: ele é um livro *incompreensível*, pois remonta a puras vivências que eu não partilho com ninguém” (KGB III/3, n. 729). Tais textos devem, pois, serem tomados como propedêuticos e esclarecedores, de modo que precisam culminar no *Zaratustra*.

Compreendidos como oriundos de suas vivências e propedêuticos ao *Zaratustra*, o livro IV d’*A gaia ciência* e os “Prefácios” figuram como os textos que melhor expressam a hipótese de se escrever apenas sobre aquilo que foi vivenciado. Cada um desses textos revela uma *Erlebnis* superada e,

portanto, indicam também as condições de mudança de pensamento no interior da filosofia de Nietzsche. Independente de qualquer coisa, compreendê-los requer possuir uma certa semelhança com as *Erlebnisse* do próprio Nietzsche, porém, na ciência de que suas vivências foram frequentemente reafirmadas como as mais peculiares:

isso é dito para explicar o porquê é tão difícil entender escritos como os meus: as vivências, avaliações e anseios internos são diferentes em mim. Por muitos anos tive contato com homens e levei às últimas consequências a renúncia e delicadeza de não falar sobre coisas que, em mim, estavam no coração (Nachlass 34[86]; KSA 11, p. 448).

Além disso, mesmo escrevendo sobre o que vivenciou, tanto o livro IV quanto os “Prefácios” não podem ser tomados como narrativas de tais vivências. O que explicamos aqui foram muito mais as condições genealógicas por meio das quais dois pensamentos centrais vêm à luz: o pensamento do eterno retorno no livro IV da *Gaia ciência*, e uma melhor compreensão ou propedêutica ao ‘temerário filho’ *Assim falou Zaratustra*.

Em resumo, o conceito *Erlebnis* é uma semiótica com a qual compreendemos melhor as condições de mudança do pensamento de Nietzsche. Não se trata da descrição ou narrativa da sua vida, mas da superação de uma travessia espiritual que se inicia nos anos 80. *Erlebnis* ou crítica da “razão da vida” se relacionam no rigoroso sentido de indicar as condições de mudança de um pensamento, sem que o pensamento explique a vivência e nem que esta seja a mera narrativa de si próprio. Escrever sobre o que se vivenciou não é narrar suas aventuras, mas pela *Erlebnis* compreendemos as condições de mudança de suas teorias, uma “crítica da ‘razão da vida’” que tem mais o aspecto de autogenealogia do que autobiografia.

Referências

BABICH, B. Nietzsche’s imperative as a friend’s encomium: on becoming the one you are, ethics, and blessing. *Nietzsche-Studien*, n. 32, p. 29-58, 2003.

BRUSOTTI, M. *Tentativo di autocritica*. Genova: Il Melangolo, 1992.

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis**: Philosophie und ästhetische Lebengestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

CRAMER, K. Erleben, Erlebnis. In: RITTER, J. (Hrsg.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Band 2: D-F. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972. p. 702-711.

GERHARDT, V. **Experimental-Philosophie**: Versuch einer Rekonstruktion. In: Djurić, M.; Simon, J. Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986. p. 231-248.

GERHARDT, V. **Pathos und Distanz**. Stuttgart: Reclam, 1988.

GERHARDT, V. **Friedrich Nietzsche**. München: C. H. Beck Verlag, 1992.

KAULBACH, F. **Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie**. Köln, Wien: Böhlau, 1980.

KORNBERGER, M. Zur Genealogie des Ecce homo. **Nietzsche-Studien**, n. 27, p. 319-338, 1998.

MÜLLER-BUCK, R. **Ich schreibe nur, was von mir erlebt worden ist**": Friedrich Nietzsches Briefe der achtziger Jahre. 1998. 107 f. Dissertation (zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie) – Technische Universität Berlin, Berlin, 1998.

MÜLLER, E.; SOMMER, A. U. Beiträge zu Ecce homo. **Nietzscheforschung**, n. 12, p. 127-131, 2005.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. **Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe**. (KGB) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975.

SALAUARDA, J. Der Ungeheure Augenblick. **Nietzsche-Studien**, n. 18, p. 317-337, 1989.

SALAUARDA, J. Die Fröhliche Wissenschaft: zwischen Freigeisterei und neuer „Lehre“. **Nietzsche-Studien**, n. 26, p. 165-183, 1997.

SCHANK, G. **Dionysos gegen den Gekreuzigten**: eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“. Bern; Berlin: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1993.

STEGMAIER, W. **Philosophie der Fluktanz**: Dilthey und Nietzsche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992a.

STEGMAIER, W. Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: Zur Deutung von „Der Antichrist“ und „Ecce homo“. **Nietzsche-Studien**, n. 21, p. 163-183, 1992b.

STEGMAIER, W. Nach Montinari: Zur Nietzsche-Philologie. **Nietzsche-Studien**, n. 36, p. 80-94, 2007.

STEGMAIER, W. Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit. **Nietzsche-Studien**, n. 37, p. 62-114, 2008.

VISSER, G. **Erlebnisdruck**: Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.

WEIJERS, Els. Wie man wird, was man erzählt: Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten. In: DUHAMEL, R.; OGER, E. **Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. p. 37-54.

Recebido: 01/03/2011

Received: 03/01/2011

Aprovado: 25/03/2011

Approved: 03/25/2011