

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i33.4898>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



ESQUECIMENTO E NATUREZA

Forgetfulness and nature

Antonio Edmilson Pachcoal
UFPR

Resumo: Este artigo explora algumas possibilidades de correlacionar esquecimento e natureza a partir da filosofia de Nietzsche, tendo em vista certas aproximações com algumas de suas leituras que envolvem o tema, particularmente a leitura do *Fausto* de Goethe, e algumas interlocuções possíveis, como é o caso de um dos modos como a ideia de esquecimento aparece no livro *A queda do céu*, do xamã yanomami David Kopenawa. Nesses diferentes textos, conforme a hipótese assumida neste artigo, o esquecimento se aproxima da ideia de um repouso na natureza, entendida como um ambiente propício ao encontro consigo e ao restabelecimento do indivíduo.

Palavras-chave: David Kopenawa; Friedrich Nietzsche; Esquecimento; Natureza.

Abstract: This article explores some possibilities for correlations between forgetfulness and nature based on Nietzsche's philosophy, taking into account certain approximations with his readings that involve the theme, particularly the readings of Goethe's *Faust*, and some possible interlocutions, such as the case of one of the ways in which the idea of forgetting appears in the book *A Queda do Céu*, by the Yanomami shaman David Kopenawa. In these different texts, according to the hypothesis assumed in this study, forgetfulness is close to the idea of rest in nature, understood as an environment conducive to meeting oneself and reestablishing of the individual.

Keywords: David Kopenawa; Friedrich Nietzsche; Forgetfulness; Nature.

1. Primeiras considerações

O termo “esquecimento” é ambíguo nos escritos de Nietzsche, assumindo diferentes significados e cumprindo os mais variados papéis que vão desde usos não demarcados, como se tem com a famosa expressão “esqueci meu guarda-chuvas” (KSA 9, 12[62]),¹ até algumas aplicações que se tornaram referências importantes para os debates sobre o esquecimento no século XIX.² Sem adentrar, neste momento, em toda essa variedade de formas que assume nos escritos do filósofo,³ interessa observar uma regularidade em especial do termo. Aquela na qual o esquecimento aparece associado à

¹ Expressão amplamente explorada na literatura secundária, por exemplo, por Jacques DERRIDA (2013, p. 93) e por Andreas Urs SOMMER (2016, p. 796).

² Conferir, por exemplo, STEGMAIER, 1994, p. 133-135 e FREZZATTI JR, 2018, p. 107-109.

³ Fazemos isso de forma mais detalhada no capítulo intitulado “Terapias do esquecimento em Além do Bem e do Mal”, preparado para o livro organizado por Patrick Wotling e Céline Denat sobre “A tarefa de Nietzsche em *Para além do bem e do mal*”. Esse livro encontra-se no prelo.

ideia de uma força preservadora de si e, nesses termos, modeladora, restauradora.⁴ Em especial, contudo, interessa observar o modo como esse tipo de esquecimento pode ser associado à natureza de diferentes maneiras, dentre as quais, destacamos duas. A primeira, em que o termo “natureza” diz respeito àquele ambiente, um espaço natural, quer seja uma caverna, uma montanha, ou um deserto que oferece as condições para esquecimentos e lembranças.⁵ A segunda, em que o termo indica a natureza própria do indivíduo, uma natureza que eventualmente encontra ou cultiva naquele recolhimento.

Ao certo, como se observa, também a ideia de “natureza” na filosofia de Nietzsche é ambígua, possivelmente mais que o “esquecimento”, e assume uma variedade de formas que não poderão ser exploradas a contento neste estudo, concentrado apenas naqueles dois usos circunstanciais do termo mencionados acima.⁶ Os motivos para essas escolhas são vários, entre eles, destaca-se o modo como esse encontro entre esquecimento e natureza pode atender àquela necessidade de um entretenimento do homem consigo mesmo⁷ e também de um cuidado no sentido de uma preservação de si, em especial frente ao que é comum, da agitação e do barulho da multidão que impedem o homem de realizar sua tarefa própria. O foco do estudo estará voltado, assim, para o encontro entre esquecimento e natureza enquanto fatores vinculados àquela força plástica que permite tanto a regeneração de formas quanto a restauração da distância própria. Por sua vez, o elemento a ser tomado como capital para conferir testemunho da particularidade daquele indivíduo, será a ideia de tarefa em Nietzsche.⁸

É para explorar experimentalmente alguns resultados desse encontro que são apresentadas as anotações a seguir. Inicialmente numa abordagem do esquecimento a partir de seu caráter produtivo e regenerativo na filosofia de Nietzsche; em seguida, com algumas observações sobre o modo como o conceito, com traços análogos, aparece no **Fausto** de Goethe; por fim, com algumas considerações sobre o modo como essa ideia tem lugar no livro **A queda do céu**, de David Kopenawa.

2. Delineamentos de uma força plástica na filosofia de Nietzsche

Se o primeiro aspecto a ser colocado em destaque, em relação à ideia de esquecimento associado a um recolhimento na natureza, é que ele pode eliciar certos resultados, tornando-se, assim, produtivo para o homem e para a cultura, isso não significa que seria facultado ao homem controlar o esquecimento. A rigor, segundo Nietzsche, o esquecimento “não se encontra em nosso poder”, visto que “não se consegue esquecer quando se quer esquecer” (A 167). Assim, mesmo que possa ser desejado por seus resultados e seja possível identificar certas regularidades que poderiam aproximá-lo de

⁴ Neste ponto, Nietzsche parece seguir numa direção diferente de uma longa tradição que vai desde os gregos que estabelecem a verdade, *Altheia*, como uma forma de memória, como a negação do esquecimento “*lete*” (conferir: WEINRICH, 2001. p. 20-21), e que mesmo após Nietzsche, toma o esquecimento como uma perda, como é o caso de Freud que, em certas passagens, associa “lacunas na memória” a formas de adoecimento e afirma que “sem amnésia de qualquer tipo, não há histórico de doença neurótica” (FREUD, 1904 [1905]/2022, p. 54).

⁵ A ideia de um ambiente de reclusão é um tema caro para Nietzsche e se manifesta, por exemplo, quando ele fala de “uma obscuridade voluntária, talvez; um evitar a si mesmo; uma aversão a barulho, veneração, jornais, influência; um emprego modesto, um cotidiano, algo que esconda mais do que exponha; ocasionalmente, contato com bichos e aves inofensivos e alegres, cuja visão distraia; montanhas como companhia, mas não mortas, e sim com olhos (ou seja, lagos); até mesmo um quarto numa pensão sempre lotada, onde se esteja seguro de ser confundido com outros, e de poder falar impunemente com qualquer um - isto é “deserto”: oh, é solitário o bastante, creiam-me!” (GM III 8).

⁶ Um ponto a ser considerado num debate sobre o conceito de “natureza” em Nietzsche, é que ele não remete a uma essência que antecederia à existência e, também, que o filósofo não separa em dois campos natureza e cultura, pois quando falamos de natureza, incorporamos a essa ideia nossa moral e filosofias, as quais, por sua vez, são expressões da vontade de poder e, nesse sentido, “parte da natureza” (ABM 9).

⁷ Como “quem, através dos anos e a cada dia, se entrevistou com a sua alma, num íntimo diálogo e disputa, quem em sua caverna - que pode ser labirinto, mas também mina de ouro - tornou-se urso, caçador de tesouros ou guardião e dragão...” (ABM 289 - PCS).

⁸ Um conceito igualmente complexo e que foi mais amplamente explorado no já mencionado capítulo intitulado “Terapias do esquecimento em **Além do Bem e do Mal**”, preparado para o livro organizado por Patrick Wotling e Céline Denat sobre “A tarefa de Nietzsche em Para além do bem e do mal”.

uma espécie de exercício de si, o fato é que não se pode dispor livremente do esquecimento. No máximo, ele poderia ser desejado e, assim, buscado, de certo modo, indiretamente, como se tem no contexto de um recolhimento num ambiente propício para se obter, por exemplo, uma distensão temporária de uma inquietude.

O caráter produtivo do esquecimento é explorado por Nietzsche de diferentes maneiras.⁹ No sentido que nos interessa, o primeiro exemplo a ser mencionado é, certamente, aquele encontrado na **Segunda Consideração Extemporânea**, em que o esquecimento aparece como a condição para o homem desvencilhar-se do peso excessivo de suas memórias, sendo a felicidade associada ao “poder esquecer”, de tal forma que o filósofo afirma ser “impossível viver no geral sem o esquecimento”. Nesse texto, em que o olvidamento se vincula à natureza a partir do exemplo dos animais, invejados pelo homem em função do modo como se prendem ao instante presente sem o peso do passado, seria a presença dessa capacidade de olvidar, como uma “*força plástica*” que permitiria ao indivíduo desligar-se das impressões de suas vivências passadas e viver o presente com algum “bem estar” e a uma “consciência moral tranquila” (CE II 1).

Nessa passagem, o esquecimento assume o papel de uma “incorporação do passado” transformando-o “em sangue” (CE II 1). Não se trata, assim, de eliminar o passado, mas de uma assimilação dele no corpo. O que se traduz por aquela expressão “*força plástica*”, que corresponderia, de um modo diferente em cada pessoa, à capacidade de “incorporar e transformar o que é passado e curar feridas, restabelecer o que fora perdido, reconstituir a partir de si as formas quebradas” e que se torna pressuposto, tanto para uma serenidade, visto que o passado deixa de obstruir o presente, quanto de nutrição, uma vez que o indivíduo é constituído, animicamente, por suas memórias, valeria dizer, nesse caso, por suas vivências esquecidas. O que seria a condição para “a serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir” (CE II 1).

Nessa passagem, o esquecimento se apresenta como a condição para uma relação saudável com o passado. Para o estabelecimento de uma hierarquia das memórias, de um bom uso delas e também do eventual desprendimento delas para a vida presente. Desse modo, é possível considerar o esquecimento ainda como uma espécie de triagem em relação às impressões produzidas pelo entorno do indivíduo, tendo em vista uma especial forma de atenção sobre si. Neste ponto, a própria ideia de esquecimento é nuançada, passando a corresponder à necessidade do estabelecimento de uma distância do indivíduo em relação ao que é comum, em relação àquilo que o dissiparia e o levaria, de certo modo, ao “esquecimento da distância própria” (EH, Por que sou tão esperto, 3). O que traz consigo o perigo, considerado em **Ecce homo**, de esse indivíduo “nivelar-se a qualquer um”, perdendo sua peculiaridade frente àquilo que é diferente de si. Algo que Nietzsche, falando de si mesmo, não se perdoaria.

Essa atenção sobre si, passiva de ser entendida como um *páthos* de distância, se faz por meio da observação de peculiaridades que permitem circunscrever, ainda que provisoriamente, um “ser assim e não de outro modo” (CE II 4). Dessa forma, afastando-se do que é comum, pode-se observar aquilo que dá “testemunho” do que se é, como é o caso

⁹ Considere-se, por exemplo, o papel do esquecimento em **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**, na origem das verdades, que seriam originalmente “ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas, que se tornaram gastas e sem força sensível” (VM I. KSA I, p. 881). Naquele contexto, embora se poderia discutir as vantagens e desvantagens de tal esquecimento, o fato é que, para Nietzsche, “somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que possui uma verdade (...)” (VM I, KSA I, p. 878) e, mais ainda, considerando que o homem se apegava à verdade por seus benefícios, o filósofo irá acrescentar que é graças ao esquecimento que o homem pôde viver “com alguma tranquilidade, segurança e consequência” (VM I – KSA I, p. 883). De forma análoga, o esquecimento elicia resultados importantes para o homem e para a cultura, em **Humano, demasiado humano**, 92, que mostra o papel do olvidamento na origem da moral e do senso de justiça. Nesse contexto, ele vai enfatizar que os homens “esqueceram a finalidade original das ações denominadas justas e equitativas” (HH 92), e as tomaram como boas em si, permitindo a ele postular que o mundo seria pouco moral sem o esquecimento.

de “nossas amizades e inimizades, nosso olhar e aperto de mão, nossa memória e aquilo que esquecemos, nossos livros e traços de nossa pena” (CE III 1).¹⁰

Tal variedade de formas e nuances do esquecimento é observada também nos discursos de Zaratustra, nos quais o olvidamento desempenha diversos papéis, com destaque para a ideia de assimilação do passado e de um reconhecimento e atenção sobre si.¹¹ Em termos amplos, contudo, ele aparece em associação com a ideia de uma alma transbordante que “esquece de si mesma” (ZA, Prólogo do Zaratustra, 4), ou à possibilidade de uma inocência, como ocorreria com a criança, para a qual o esquecimento estaria associado a “um novo começar, [a] uma brincadeira, [a] uma roda que gira sobre si, [a] um primeiro movimento, [a] uma santa afirmação” (ZA, Das três metamorfoses).

Ligada àquela ideia de uma assimilação, ganha relevo no **Zaratustra** a dissociação entre esquecimento e sede de vingança, sendo a sede de vingança o dístico daquela incapacidade de assimilar o passado. Essa ideia aparece, por exemplo, na seção intitulada “Da redenção”, quando o profeta afirma que “a vontade não pode querer para trás”, pois isso corresponderia a uma patologia e que, nesse sentido, “tudo passa e tudo merece passar”, complementando mais adiante, em “O regresso”, quando proclama que a solidão é sua pátria, que “lá embaixo”, fora de sua pátria e de sua solidão, “a melhor sabedoria é esquecer e passar ao largo” (ZA, O regresso).

Como uma atenção sobre si, o esquecimento pode ser associado a uma experiência de um deleite e apaziguamento, por exemplo, com a satisfação experimentada por Zaratustra, quando, em pleno meio dia, após ter colhido um cacho de uva, “esqueceu sua pequena sede e adormeceu” (ZA, Meio dia). O perigo de tal esquecimento, contudo, é que ele pode tornar-se uma espécie narcótico. Esse seria o caso do papel desempenhado pela ideia de um Além-Mundo para aquele que sofre, como se observa nas palavras do profeta ao afirmar que “é um ébrio prazer para o sofredor, desviar o olhar do seu sofrimento e perder a si mesmo” (ZA, Dos transmudamos). Do mesmo modo, o trabalho laborioso também pode atuar como uma forma inebriante de esquecimento de si, como sintetiza o profeta ao afirmar aos pregadores da morte, cansados da vida, que “a vossa atividade laboriosa é fuga e vontade de esquecer de vós mesmos” (ZA, Dos pregadores da morte).

Ao contrário do que seria esse efeito narcotizante, porém, o esquecimento pode assumir um efeito profilático, em especial quando associado àquele afastamento da multidão, daquilo que é estranho a si mesmo e próprio à praça pública. Nesse sentido, conectando esquecimento e solidão, o profeta recomenda a um “amigo” que fuja da praça pública e do ruído próprio a ela (ZA Das moscas do mercado) e busque o silêncio.

Contudo, se Zaratustra busca na sua caverna paz e silêncio, isso não significa que a paz seja para ele uma meta. Antes, ela pode até ser um perigo, pois o corpo é uma paz, mas também uma guerra. É nesse sentido que na seção “Da guerra e dos guerreiros”, o profeta afirma: “Deveis amar a paz como um meio para novas guerras. E amar mais a paz curta paz do que a prolongada” (ZA Da guerra e dos guerreiros).

Considerando a atenção sobre si, e o papel do esquecimento nesse sentido, torna-se imprescindível observar alguns contornos que o termo ganha em **Além do Bem e do Mal**, onde ganha relevo a correlação entre esquecimento e tarefa e o esquecimento ganha contornos de um medicamento que pode ser prescrito, ou não, para diferentes objetivos, tendo em vista os traços daquele que poderia lançar mão dele.¹² Um medicamento indicado por Nietzsche ao psicólogo, uma vez que ele, sendo marcado pela “incurabilidade” e extemporaneidade, “pode talvez um dia voltar-se contra a sua sorte e fazer uma tentativa

¹⁰ O que permite cogitar, já neste momento, que o esquecimento não se opõe necessariamente à memória, na medida em que o indivíduo, na dinamicidade da existência, é tanto aquilo que se lembra quanto aquilo que esquece

¹¹ Também no **Zaratustra** existem usos não demarcados no termo, como observa, por exemplo, quando o Profeta afirma ter se esquecido de uma tarefa que deveria ter sido feita durante o dia e que não foi (ZA, Prólogo do Zaratustra, 8), ou simplesmente quando se refere a “esquecidos mares” (ZA O grito de angústia).

¹² Nas palavras do filósofo, um medicamento “depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma” (GC 120)

de autodestruição – a tentativa de ele próprio se ‘corromper’¹³ (ABM 269). Nesse sentido, e considerando a necessidade que tem de lidar com “gente cotidiana”, ele “precisa de uma espécie de fuga e esquecimento, para longe de tudo que lhe colocaram na consciência suas percepções e incisões, seu ‘ofício’” (ABM 269). O psicólogo seria, assim, marcado pelo “medo da própria memória” (ABM 269). Uma situação que ele não pode contornar, pois seu ofício o obriga a se colocar no meio da multidão. Assim, justamente a sua tarefa, aquilo que o caracteriza e dá testemunho dele, comporta para ele o maior perigo, que seria de abandonar aquela tarefa, ou seja, abandonar, perder a si mesmo. Paradoxalmente, portanto, é frente a esse perigo complexo – que seria um “esquecimento da distância própria” – que o esquecimento daquilo que lhe é estranho, é um medicamento imprescindível ao psicólogo.

É particularmente quando se traduz em regras que o filósofo impõe a si mesmo, que uma tarefa dá testemunho do “*que se é*”. Ela exige regras que permitem observar “em qual hierarquia estão dispostos os impulsos mais íntimos de sua natureza” (ABM 6). Uma natureza que, no caso de Lessing, seria de ator (ABM 28) e no caso dos “filósofos do futuro”, seria de “tentador” (ABM 42), tanto no sentido de tentativa (*Versuch*), quando de tentação (*Versuchung*) e perigo de se perder. Referindo-se, então, aos filósofos do futuro, e considerando que disponham de “naturezas de origem nobre (*vornehmen Herkunft*)”, ou seja, com evidente propensão para a “elevada espiritualidade”, para um tipo de “vida mais afastada e contemplativa” (ABM 61) e atenta à fina arte do domínio sobre si, Nietzsche chaga a afirmar que, para eles, a religião, entendida como o cultivo dessa espiritualidade, poderia se apresentar “como meio de obter silêncio frente ao barulho e à fadiga das formas mais *grosserías* do governar, e limpeza frente à *necessária* sujeira de toda ação política” (ABM 61). Nesse contexto, em que a tarefa exige o contato com as sordidezes do ambiente político, a religião pode ser um fator de preservação daquelas naturezas destacadas (*Naturen vornehmen Herkunft*).¹⁴

A associação entre o esquecimento, natureza e tarefa é retomada por Nietzsche na **Genealogia da moral**, com ênfase no esquecimento como traço de saúde e ordem psíquica, em dois momentos capitais. Na primeira dissertação, o tema é considerado em relação ao problema do ressentimento. Enquanto o esquecimento é sinal de força e saúde, o ressentimento, vale dizer a sede de vingança derivada da incapacidade de esquecer, seria um sinal de adoecimento.¹⁵ No âmbito dessa contraposição, o esquecimento seria um dístico de “naturezas fortes e plenas”, nas quais haveria “um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento”. Assim, enquanto a ausência do esquecimento corresponderia a um entorpecimento que comprometeria a ação e ganharia contornos de sede de vingança, sua presença permitiria ao nobre sacudir para longe “muitos vermes que em outros se enterrariam” (GM I 10).

¹³ O termo que Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 1992) traduz por “sorte”, seria grafado na língua alemã cotidiana como “Los”. Contudo, o termo, é escrito por Nietzsche como “Loos”, o que pode reforçar a ideia de um abandono à própria sorte. Também nesse texto, é de se observar que o verbo “*verderben*”, traduzido por “corromper”, expressa a ideia de estragar ou perverter. No caso, estragar-se ou perverter-se.

¹⁴ Neste ponto, evidencia-se que, para Nietzsche, natureza e moral não estão necessariamente em polos contrapostos. De fato, as leis arbitrárias, enquanto meios para o cultivo da espiritualidade elevada e domínio de si, seriam expressão daquela natureza de origem destacada. É nesse sentido que o filósofo afirma que a “dura disciplina e cultivo espiritual” (ABM 188) seriam partes da natureza. Para ele, “é a natureza a moral que (...) que planta a necessidade de horizontes delimitados e tarefas mais imediatas (...) e também a estupidez como condição de vida e crescimento”. Nesses termos, a necessidade de obedecer seria um “imperativo categórico da natureza” que se evidenciaria quando se trata do crescimento do “animal ‘homem’, do homem” (ABM 188). Se o cultivo do homem o aproxima da natureza e pede seu afastamento das grosserías do governar, esse cultivo não implica num rompimento entre a natureza e a dura moralidade entendida como a “derradeira estima por si mesmo” (ABM 188) que aproxima o homem daquilo que nele é natural e natureza.

¹⁵ Publiquei um trabalho com o título **Nietzsche e o ressentimento** (São Paulo: Humanitas, 2004), no qual exploro com mais detalhes essa contraposição.

Na segunda dissertação, com ênfase na ideia de uma “assimilação anímica”,¹⁶ o esquecimento é apresentado como uma “uma força inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido” (GM II 1). Uma ideia que reúne em si os claros contornos da incorporação e da assimilação necessária para que o passado não seja uma obstrução à vida presente e futura. É nesses termos, tomando o esquecimento como “um aparelho inibidor” que o filósofo afirma que o olvidamento seria uma “espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento” (GM II 1). Seu papel seria, assim, de “fechar temporariamente as portas e as janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviciais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo” (GM II 1).

Neste ponto, na **Genealogia**, ao retomar a tese do esquecimento como força plástica e assimilação anímica, Nietzsche confere um refinamento à ideia de um esquecimento como um distanciamento e reconhecimento da distância própria, isso porque a ideia de uma assimilação anímica associada àquela ordem psíquica, passa a indicar um distanciamento e hierarquia dentro do próprio homem, conferindo um lugar apropriado às impressões passadas e permitindo, assim, um bom funcionamento dessa psique no presente. Em especial, ele permite a realização do que o filósofo chama de funções mais nobres, “sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar” (GM II 1), acentuando o papel indispensável do olvidamento para que o homem de ação possa realizar a sua tarefa.

3. O esquecimento de si de *Fausto*

Como mostra Harald Weinrich (2001), o esquecimento teve diversos usos e foi valorizado de diferentes maneiras na cultura ocidental, ora de forma negativa, ora de forma positiva, a depender do contexto em que aparece, seja na filosofia, seja na literatura e em outras áreas. Em particular, a ideia de esquecimento como aquilo que oportuniza um novo começo, remonta à mitologia grega, na qual *Lete*, esquecimento, é o nome de um dos rios do Hades onde as almas se banhavam para esquecerem a vida passada e, assim, “ficavam livres para nascer em um novo corpo” (WEINRICH, 2001, p. 24). Considerado desse modo, é possível afirmar que o esquecimento seria condição para o novo, para uma nova vida.

Ao certo, o caráter revificador do *Lete* é considerado por Goethe ao construir seu *Fausto* que em certos momentos teria experimentado o “vivificador ‘orvalho da torrente do Lete’”, como uma espécie de reconforto. Um regalo dos deuses, segundo Goethe, que ele próprio teria sabido “apreciar, aproveitar e intensificar” (WEINRICH, 2001, p. 26). Goethe, o escritor mais admirado por Nietzsche, e **Fausto**,¹⁷ uma de suas peças capitais, mencionada mais de uma centena de vezes nos seus escritos, oferece um ótimo material de trabalho, a ser reputado tanto como fonte de Nietzsche, quanto para ilustrar e ampliar a ideia de natureza e de esquecimento em foco neste momento.

Como se pode observar, também no **Fausto**¹⁸ há um uso não demarcado do termo “esquecimento”, que aparece aqui e ali em meio a diálogos ocasionais. Contudo, o texto em seu conjunto, tendo em vista o seu caráter trágico, irreconciliável, prende-se fortemente a um jogo entre memória e esquecimento que ganha contornos muito claros no encontro

¹⁶ O termo “*Einverseelung*” (assimilação anímica) é cunhado por Nietzsche a partir do termo “*Einverleibung*” (assimilação pelo corpo), para exprimir a ideia de uma assimilação dos sentimentos produzidos pelas vivências passadas.

¹⁷ Em sua Biblioteca pessoal, Nietzsche mantém várias obras de Goethe, dentre as quais, destaca-se o clássico **Faust. Eine Tragödie von Goethe**. Beide Theile in einem Bande. Ausgabe für Bücherfreunde, Bielefeld und Leipzig: Velhagen und Klasing, 1876. Além de outras versões da tragédia e também comentários. (Cf.: CAMPIONI *et al*, 2002).

¹⁸ Refero-me apenas à primeira parte da Tragédia de Goethe, à qual é acessada aqui na edição bilingue levada a público pela Editora 34 em 2004, com a tradução de Jenny Klabin Segall.

entre Fausto e Mefistófeles. De fato, a tragédia propriamente tem início com um acordo, uma aposta entre ambos, em relação à qual, Mefistófeles assevera: “medita-o bem [sobre o acordo], nós não podemos esquecer-lo”.¹⁹ A partir desse ponto, o jogo que se estabelece compreende, por um lado, o não esquecimento da promessa e, por outro, o esquecimento de si de Fausto, oportunizado pelas distrações feitas pelo demônio (GOETHE, 2004, p. 491).

Tomando a aposta como um divisor de águas no texto, é possível observar que antes dela, Fausto encontrava uma calma e aconchego numa espécie de retorno sobre si mesmo, o que se exprime metaforicamente por elementos da natureza, como é o caso, do banho no “orvalho da lua”, que produz nele rejuvenescimento, cura e a libertação de “todo saber falho” (GOETHE, 2004, p. 65). O que é simbolizado também por energias que fluem e refluem atingindo o corpo do personagem, fazendo brotar uma “nova pujança” que diz respeito ao conhecimento, e não apenas porque afasta o saber falho, mas porque a natureza confere a ele uma “orientação”. A ele são revelados “sinais sagrados” gravados pelos deuses “Que em mim [nele] abrandam a íntima fervura” e à “Pobre alma enchem de ventura”. Há, assim, um imbricamento entre uma espécie de recolhimento, conhecimentos que revelam “da natureza a oculta tecitura” (GOETHE, 2004, p. 67) e, ao mesmo tempo, um vigio e um reconhecimento de si.

O papel desse refúgio é exaltado pelo personagem na cena “Quarto de trabalho”, quando Fausto, já com Mefistófeles dentro de sua casa, na forma de um cão, exalta o papel de seu reduto.²⁰ Naquele momento da trama, comparando o seu retorno à casa ao retorno do Grou ao seu “torrão natal” (GOETHE, 2004, p. 119), Fausto atribui àquele ambiente o despertar da alma nobre, afirmando (GOETHE, 2004, p. 129):

Serena luz te abranda e aquece,
Também te fulge ela no peito,
No coração que se conhece.
A razão fala, ressurgida,
Torna a esperança florescente;
Anelas mananciais da vida,
Da vida anelas a nascente.

Se, por um lado, o quatinho estreito seria o local de descanso e também do encontro de Fausto com sua natureza própria, com sua fonte de vida,²¹ com aquilo que desperta a alma nobre e leva ao florescimento da razão e da esperança, por outro, a montanha na qual presencia a “Noite de Valpúrgis”, já enleado nas malhas do jogo de Mefistófeles, por mais que seja um ambiente natural, não corresponde e não produz qualquer vínculo com a natureza de Fausto. Ao contrário, ali, o inflamado e ruidoso ritual satânico que ilumina a noite produz no personagem uma forte preocupação: “Não deixes que a mim próprio esqueça!”. Para ele, aquela algazarra poderia leva-lo a “girar a cabeça”, vale dizer, “esquecer-se de si mesmo”.²² O que de fato irá ocorrer.

Como resultado das artimanhas de Mefistófeles feitas para distrair Fausto, o personagem passa a fazer coisas, no decorrer da trama, que não conferem mais testemunho do que ele seria, mas daquilo que Mefistófeles espera dele.²³ Por exemplo, ele dará uma falsa declaração a Marta da morte de seu marido (GOETHE, 2004, p. 327); seduzirá Margarida, levando-a a perder-se; dará uma poção à mãe de Margarida, para poder relacionar-se sexualmente com a filha, poção que irá matar a mãe (GOETHE, 2004, p. 389); desferirá o golpe fatal no irmão de Margarida, Valentim (GOETHE, 2004, p. 417);

¹⁹ GOETHE, 2004, p. 171. Tradução modificada. No original: “Bedenk es wohl, wir werden's nicht vergessen” (p. 170).

²⁰ É de se observar que o demônio reconhece aquele ambiente como um ponto de segurança para o personagem, e por isso, deixa para outro dia a proposta que iria fazer a Fausto.

²¹ No original: “Ach! Nach des Lebens Quelle hin” (GOETHE, 2004, p. 128).

²² GOETHE, 2004, p. 459, nota 29. Segundo Marcos Mazzari, autor das notas do texto, a expressão “girar a cabeça”, que sai da boca de Fausto, remeteria à ideia de “fazê-lo esquecer-se de si mesmo”.

²³ É importante, nesse sentido, o rejuvenescimento de 30 anos de Fausto, propiciado pelo Demônio, pois essa perda de memória tornará Fausto mais acessível a Mefistófeles. (Cf. WEINRICH, 2001, p. 172)

fugirá deixando a jovem indefesa e entregue à justiça que irá condená-la à morte, esquecendo-a (GOETHE, 2004, p. 315 e 367) apesar de ter jurado nunca esquecê-la (GOETHE, 2004, p. 271). Assim, ao mesmo tempo em que o demônio mantinha a lembrança de sua aposta, enredava Fausto num jogo que o levava a esquecer de si mesmo, daquilo que outrora testemunhava o que ele era. No ápice desse jogo em que é envolvido por Mefistófeles, Fausto irá pedir: “Não deixes que a mim próprio esqueça!” (GOETHE, 2004, p. 459). Mas, dando sinal do quanto já está envolvido num caminho sem volta, irá pedir ajuda justamente ao demônio.

O jogo entre a memória e esquecimento de si, que leva Fausto a fazer coisas estranhas à sua natureza, tem resultados bem diferentes com a personagem Margarida. Diferentemente de Fausto, a jovem é caracterizada por sua boa memória, incluindo uma “memória coletiva” (WEINRICH, 2001, p. 174) que permite a ela um saber social sobre o que seria o seu lugar e também os perigos aos quais está exposta justamente por sua condição social. Algo esquecido por ela apenas uma vez, quando foi seduzida por Fausto. Sua memória é, assim, seu grilhão e sua salvação.

Seu grilhão, pois ela fica aferrada ao passado, não consegue se libertar das terríveis lembranças dos acontecimentos, motivo pelo qual ouve de Fausto: “Deixa o passado ser passado”, no momento em que pede a ela para fugir da prisão. O que é impossível para Margarida, pois ela não pode esquecer: “Não sabes? Minha mãe, matei-a! Afoguei meu filhinho amado.” (GOETHE, 2004, p. 513). Para ela, fora da prisão, de sua memória, estaria a morte: “É o túmulo, lá fora” (GOETHE, 2004, p. 515). Não faria sentido, para ela, “esmolar na indigência, / E ainda mais, doendo a consciência!”²⁴ Assim, se também na prisão ela morreria, na prisão, outrossim, se salvaria, pois, mesmo condenada, sem esperanças, Margarida não perde a si mesma e essa é a condição de sua redenção.²⁵ A voz que vem do alto e diz “Salva!” (GOETHE, 2004, p. 519)²⁶ é o único meio para Margarida deixar seu fardo. A memória é condição para a redenção e essa, por sua vez, seria a única possibilidade de esquecimento e de cura para o ressentimento de Margarida.

Se Fausto negligenciara seu refúgio, lembrando que fora ele próprio quem levava para seu quarto Mefistófeles, na forma de um cão, e esquecera de si mesmo em função da aposta e assim, se perdera, Margarida, por sua vez, a despeito de todo o seu sofrimento, e embora tenha sido julgada culpada pelas leis de sua cidade e por si mesma, *não desviara a cabeça de si*. Assim, enquanto ela está “Salva!”, Fausto segue seu caminho com Mefistófeles, que não o abandona em nenhum momento, assim como não esquece a aposta feita no início da Tragédia.

4. A floresta e o esquecimento em Kopenawa

O livro *A queda do céu*, que reúne as palavras do xamã yanomami David Kopenawa registradas por Bruce Albert, apresenta-se como “relato de vida, autoetnografia e manifesto cosmopolítico”, segundo Bruce Albert, no prólogo do livro (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 43). Uma obra que se defronta com a “absurda incapacidade de compreender a floresta” por parte dos “brasileiros não índios” e de outros povos não nativos. Em especial, de compreender como funciona tal “superorganismo, constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os *xapiri*, imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza” (DE CASTRO, 2015, p. 13). A natureza, assim, diz respeito a um “*plenum* anímico” que requer uma relação atenta e cuidadosa com seu caráter “mítica” (DE CASTRO, 2015, p. 13) que o branco, nós, desconhecemos.

²⁴ GOETHE, 2004, p. 513. No original: *Und noch dazu mit bösem Gewissen!*

²⁵ Há diferentes formas de memória e de esquecimento no discurso de Margarida. Um estudo nesse sentido pode considerar as formas do esquecimento exploradas por ASSMAN, Aleida. *Formen des Vergessens*, 2016. Um primeiro ensaio nesse sentido, encontra-se na dissertação de Irene B. CARVALHO (2022)

²⁶ Ao certo, essas observações sobre o *Fausto* são marcadas pela leitura de Nietzsche sobre o esquecimento, visto que aqui são evidenciados elementos da Tragédia de Goethe que dialogam com a filosofia de Nietzsche.

O livro se dirige ao homem entendido como civilizado, vale dizer, embruteado e, como afirma Kopenawa, “cheio de esquecimento” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 498). O que levaria esse homem branco a uma relação conturbada com a natureza em geral e com a floresta onde vivem os Yanomamis em particular, especialmente os criadores de gado e garimpeiros que invadem as terras yanomamis, deixando por onde passam um rastro de destruição que inclui “epidemias, estupros, assassinatos, envenenamentos dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena” (DE CASTRO, 2015, p. 22).²⁷

Foram esses fatores catastróficos, motivados em especial pela corrida do ouro nas terras yanomamis, e pela necessidade da demarcação das terras indígenas, que levaram Kopenawa a um engajamento, “numa dupla posição de xamã e de diplomata” (DE CASTRO, 2015, p. 24). O que o fez viver por vários anos entre os brancos e depois “reincorporar-se a seu povo” e, de certo modo, à floresta. É esse movimento de saída, mas em especial o de retorno que estabelece uma relação profícua com a natureza, no caso, com a floresta como um “*plenum* anímico” que envolve vários modos de se pensar o esquecimento.

O livro, em sua parte central, apresenta um relato da relação dos brancos com os Yanomamis, como um “malencontro” (DE CASTRO, 2015, p. 29) permeada de uma abordagem profética dos perigos que esse *malencontro* envolve. Tal relato é, de certo modo, emoldurado por duas outras partes. Uma primeira, sobre a formação xamânica de Kopenawa, e uma parte final concentrada nas viagens do xamã a outros países, no hemisfério norte, em especial, e à ONU. Frente àquele quadro de violência, que caracteriza o referido malencontro, o propósito do xamã yanomami foi de alertar o mundo sobre a importância da preservação das florestas e a necessidade de ouvir os *xapiri* que protegem as florestas, pois, com a dizimação da floresta e dos povos originários que vivem nelas, vale dizer, com o fim dos xamãs, haveria a vingança dos *xapiri* com a queda do céu, o estabelecimento do caos e com a morte recobrando toda a terra e não apenas para o povo Yanomami.

No livro de Kopenawa, o termo “esquecimento”, como em outros textos analisados, apresenta um caráter polissêmico com especial conotação para a perda de lembranças passadas. Contudo, também nele é possível identificar traços de uma atenção sobre si que estaria vinculado à tarefa do xamã. Tal constatação, que assim como no caso do **Fausto**, remete ao acento conferido por Nietzsche ao conceito de esquecimento, não remete, em hipótese alguma, a uma tentativa de estabelecer algum tipo de diálogo entre Kopenawa e Nietzsche, nem mesmo ao modo como seria possível entre Goethe e Nietzsche, em que o primeiro pode ser tomado como uma fonte do segundo. Trata-se, antes, de explorar o modo como uma determinada ideia ganha contornos em outras contextos e culturas²⁸ e, de certo modo, ampliar os horizontes do conceito trabalhado pelo filósofo, a partir do relato de suas vivências feito pelo xamã yanomami.

Considerando, assim, o vínculo entre esquecimento, natureza, a tarefa de Kopenawa e uma forma de preservação de si, tem-se também no caso do xamã, o problema da convivência fatigante com os homens, que acaba produzindo o esquecimento do que seria próprio do indivíduo, e um afastamento de si que implicaria num adoecimento. Os efeitos de tal convivência, no caso da relação predatória do homem branco com os povos ancestrais, se traduzem na forma de doenças sintetizadas pelo xamã como “epidemia *xawara*” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 335), um adoecimento que atinge os povos nativos em função do malencontro com os brancos e, no caso do xamã, em especial nos momentos em que se encontra longe de sua tribo em *Watoriki*, requer como meio de cura o retorno à floresta e o esquecimento.

²⁷ Uma sucessão de catástrofes que foi ampliada nos últimos anos pelas sucessivas invasões de garimpeiros nas terras yanomamis e pelo descaso do governo (Cf., por exemplo: <https://brasil.un.org/pt-br/231206-declaracao-da-sub-secretaria-geral-alice-wairimu-nderitu-sobre-conclusao-de-visita-ao-brasil>).

²⁸ No máximo, se estaria acolhendo, em parte, a uma proposta de estudos “histórico morais” feita por Nietzsche no final da primeira dissertação da **Genealogia da moral**. Um estudo que envolveria, entre outras ciências, a etnologia, e que se voltaria na direção do “para que” de certos valores morais. (GM I Nota).

Desse modo, se em **A queda do céu** é possível observar importantes conotações do esquecimento, como é o caso da contraposição entre o olvidamento e a sede de vingança, visto que também para os Yanomamis, o desejo de vingança não se desfaz “enquanto as cinzas funerárias não forem postas em esquecimento” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 445), o fato é que o uso preponderante é aquele em que o esquecimento se correlaciona à perda do que é próprio, de si mesmo, como um adoecimento. Um perigo que diz respeito ao xamã, ao povo Yanomami e também aos homens em geral, e que se materializaria a partir da perda da memória dos ancestrais. Um ponto capital, na narrativa de Kopenawa que identifica os homens brancos, como já foi mencionado, como homens “cheios de esquecimento” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 498). Motivo pelo qual se apegariam aos elementos do consumismo, a “paixão pela mercadoria” que os faz “esquecer a beleza da floresta” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 407) e a um solipsismo relacionado à perda da dimensão de seus atos. Fatores que, combinados e conduzidos ao seu extremo, levariam, nas palavras proféticas de Kopenawa, à queda do céu, vale dizer às catástrofes climáticas e ambientais produzidas por aquela relação patológica com o espírito da natureza. Um tipo de adoecimento que o xamã precisa evitar, como uma forma de preservação de si, mas ao qual está exposto em função de sua tarefa, pois ela exige dele o contato com grupos de outros povos, numa aproximação com o mundo civilizado que seria perigosa para ele.

Nesse sentido, Kopenawa se refere ao contato com o estrangeiro, que é parte de sua tarefa, como defensor dos povos indígenas da Amazônia, como “uma grande tortura” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 403), em especial porque precisa se colocar em meio à “multidão barulhenta” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 432) com a qual se sente confrontado nas grandes cidades. O que corresponde, para ele, ao “perigo de se tornar outro” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 422). Por esse motivo, sua ida para eventos no Brasil, no Congresso Nacional, e fora do país, em Paris e New York, por exemplo, ou a eventos da ONU, em que atua na defesa dos direitos dos indígenas, é cercada de cuidados, visto que esse contato pode “acabar afugentando todos os seus *xapiri*” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 504), o que tornaria Kopenawa, segundo ele mesmo, ignorante.

O remédio para esse enfraquecimento e adoecimento, correlatos à perda de si, se dá por estratégias de esquecimento, vale dizer, de afastamento daquilo que o levaria a se perder. Uma estratégia que produz conhecimentos e que ocorre por meio de um retorno à floresta. O xamã precisa retomar o contato com seus *xapiri* e para isso, precisa de solidão e de silêncio. Precisa refazer seu vínculo com a floresta.

Nesse retorno, Kopenawa pode ouvir novamente aquilo que os espíritos da floresta têm a dizer a ele. Um conhecimento que não se traduz apenas por palavras, no sentido conceitual e especulativo, mas também por artifícios que permitem essa proximidade com espíritos, com aquele “*plenum* anímico” que se manifesta, por exemplo, em determinados sonhos, que os homens brancos não tem mais. Esse tipo de sonho e em especial o uso do pó de *yãkoana* pelos xamãs permite considerar, por fim, um tipo peculiar de aprofundamento num esquecimento no âmbito do qual o xamã tem o seu encontro mais íntimo e espiritual com a natureza e seus *xapiri*, o que se constitui para ele no “verdadeiro modo de conseguir sabedoria” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 510).²⁹

5. Perspectivas que se complementam

Se o ponto de partida deste artigo foi a filosofia de Nietzsche e se o efeito da investigação pode ser uma ampliação do conceito formulado pelo filósofo, isso não deixa de ser sugerido por ele, por exemplo, na nota final da primeira dissertação da **Genealogia da moral**, quando pede que sejam feitas pesquisas de várias naturezas, incluindo estudos etnográficos, com diferentes povos para se observar o modo alguns conceitos pensados por ele se comportam em outros ambientes e no âmbito de outras linguagens.

²⁹ Uma ideia enfatizada por Oswaldo Giacoia Junior, no encontro do GT Nietzsche da ANPOF de 2023, em Porto Seguro, Bahia.

Ao perspectivismo de Nietzsche, caberia acenar, assim, com outras perspectivas de diferentes registros e num modo de se apropriar de seu material de trabalho, talvez, “segundo um movimento de equivocação controlada, em equilíbrio instável, sempre ameaçado pela traição e pela corrosão” (DE CASTRO, 2018, p. 233).³⁰ O que permite um experimento que redunde na ampliação das bordas do conceito em foco a partir de diferentes usos. Permite, por exemplo, afirmar que esquecimento e memória são termos intercambiáveis, dado que certos esquecimentos, do barulho típico da convivência dispersiva na praça, por exemplo, implicam em memórias daquilo que dá testemunho de si. Do mesmo modo como um excesso de memória do que é comum pode significar um esquecimento de si, da distância própria.

Permite também reiterar que o esquecimento não pode ser controlado. O que não significa que possa ser negligenciado e até mesmo buscado, por exemplo, no recolhimento, no silêncio e na solidão de certos ambientes que favorecem o seu aparecimento como estratégia para uma atenção sobre si. Ambientes que podem ser identificados com a natureza, e não apenas no caso de Kopenawa, que de fato retorna à floresta para restabelecer os laços consigo mesmo, mas no de Fausto que retorna à sua fonte de vida, em seu quarto, no de Zarathustra, que precisa retornar à sua caverna e, por fim no caso do próprio para Nietzsche, que busca seu refúgio em seu quarto de pensão, em “sua caverna” (GM III 8), onde encontra um lugar de repouso e reestabelecimento. Nesse ambiente, conforme a hipótese explorada neste estudo, o homem reencontra sua natureza, esquece aquilo que lhe é estranho, reencontra os espíritos que falam com ele, num exercício de preservação de si que o revigora para sua tarefa em outras jornadas.

Referências

- ASSAMAN, Aleida. *Formen des Vergessens*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2016.
- CAMPIONI, Giuliano et al. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, New York: De Gruyter, 2002.
- CARVALHO, Irene B. *O motivo do esquecimento no Fausto de Goethe*. Orientador: Marcos V. Mazzari. 2022. 141 f. Dissertação (mestrado) – USP, Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada, São Paulo, 2022.
- DE CASTRO, Viveiros. O recado da mata. In: KOPENAWA, David & ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. Pref. Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.
- DE CASTRO, Viveiros. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.
- DERRIDA, Jacques. *Esporas. Os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.
- FREUD, Sigmund (1904 [1905]). O método psicanalítico freudiano. In: FREUD, Sigmund. *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. Trad. Claudia Dornbusch. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- FREZZATTI JR, Wilson. *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2018, p. 107-109.

³⁰ Sobre esse tema, conferir: GIOPPPO, 2023.

GIOPPO, Gabriel Pereira. Tradução, transdução, traição: perspectivismo e filosofia em Viveiros de Castro. In: GIACOIA JR, Oswaldo; PASCHOAL, Antonio E.; OLIVEIRA, Jelson O. *Sala de espelhos. Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba, Kottter Editorial, 2023, p. 163, 175.

GOETHE, J. Wolfgang von. *Fausto. Uma tragédia*. Trad. Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas de Marcus V. Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2004.

KOPENAWA, David & ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 1. München: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Alzumenschliches I und II*. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 2. 2. Auflage. München: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra I-IV*. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 5. 9. Auflage. München: De Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PASCHOAL, Antonio E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

SOMMER, Andreas Urs. *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2016.

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

WEINRICH, Harald. *Lete. Arte e crítica do esquecimento*. Trad. de Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Doutorado em Filosofia (Unicamp, 1999)
Professor do Departamento de Filosofia (UFPR)
Professor do PPG Filosofia (UFPR)
E-mail: antonio.paschoal@yahoo.com.br
Orcid Id: [antonio.paschoal@yahoo.com.br](https://orcid.org/antonio.paschoal@yahoo.com.br)