

Nietzsche: esquecimento como atividade*

Maria Cristina Franco Ferraz**

Resumo: Neste artigo, apresentado previamente em conferência, a autora analisa o tema do esquecimento na *Genealogia da moral* de Friedrich Nietzsche. Baseando-se em considerações a respeito da linguagem na filosofia nietzschiana, a identificação entre corpo e alma feita pelo filósofo alemão é frisada, a fim de esclarecer sua associação do processo de esquecimento ao processo fisiológico da digestão.

Palavras-chave: esquecimento – linguagem – fisiologia

Na abertura da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche elabora um conceito de esquecimento radicalmente diverso daquele que, no início da primeira dissertação, ele identifica no pensamento inglês. O esquecimento não será por ele entendido como *vis inertiae* (força da inércia), como pura passividade, tal como pretendiam aqueles que o filósofo chama de “superficiais”, mas será considerado como uma força plástica, modeladora, como uma faculdade inibidora e, nesse sentido, como uma atividade primordial. Esquecer não equivaleria ao movimento secundário e passivo como o do lento e inevitável desgaste de uma efígie cunhada em uma moeda, por conta de sua manipulação e da mera passagem e usura do tempo. Tal imagem intervém aliás, literalmente, em um texto de 1873 postumamente publicado. Com efeito, no ensaio “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, ao

* Texto originariamente apresentado no Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Caxambu-MG, em setembro de 1998.

** Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF).

tematizar o processo de esquecimento da metaforização que subjaz à toda nomeação e que dá sustentação à própria crença em verdades, o filósofo afirma que as supostas verdades são ilusões que foram esquecidas como tais, metáforas que tiveram sua força sensível desgastada, “moedas que perderam sua imagem e que são a partir de então consideradas não mais como moedas mas como metal”⁽¹⁾. Tributário portanto, e não apenas nessa passagem, de algumas noções que caracterizam o pensamento inglês, Nietzsche, nesse texto de 1873, ainda entendia o esquecimento como *vis inertiae*. No primeiro parágrafo da segunda dissertação da *Genealogia*, no entanto, o filósofo considera o esquecimento não apenas como uma atividade mas como uma atividade primordial, primeira: o esquecimento não viria apagar as marcas já produzidas pela memória, mas, antecedendo à sua própria inscrição, impediria, inibiria qualquer fixação. Nesse sentido, a memória é que passa a ser pensada como uma “contra-faculdade” (*ein Gegenvermögen*); é ela que viria se superpor ao esquecimento, suspendendo-o (*aushängen*), impedindo sua atividade salutar, fundamental. Nietzsche desenvolve tal concepção para enfatizar o caráter paradoxal da “tarefa” que a natureza se impõe em relação ao homem: sendo todo animal puro esquecimento, a de criar, “cultivar” (*heranzüchten*) um animal que *pode prometer*. O aspecto espantoso de tal “tarefa” só poderá ser justamente avaliado por quem, como ele, atribuir ao esquecimento sua plena e rigorosa positividade.

À atividade do esquecimento, Nietzsche associa, na *Genealogia*, o processo de digestão, chegando mesmo a criar uma palavra alemã complementar à que corresponderia, em português, à expressão “assimilação física”⁽²⁾ (*Einverleibung*). A língua alemã dispõe desse termo para aludir ao complexo processo fisiológico da nutrição. Tal palavra é composta a partir das idéias de um movimento para dentro (*ein-*), de transformação (*ver-*), do substantivo corpo (*Leib*) e de um sufixo que indica a substantivação de um processo (*-ung*). Rompendo com a circunscrição do processo digestivo ao âmbito do corpo fisiologicamente pensado, Nietzsche propõe então a palavra *Einverseelung*, introduzindo, no lugar do corpo, a referência à alma, *Seele*. Essa palavra inventada por Nietzsche pode ser apropriadamente traduzida como “assimilação psi-

quica”⁽³⁾, cabendo aqui enfatizar a origem grega do segundo termo, que o aproximaria do alemão *Seele*, “alma”. Desse modo, Nietzsche não apenas arranca o tema da digestão do campo da mera fisiologia, trazendo-o para o da filosofia, mas também evidencia de que maneira o corpo, desde Platão e especialmente a partir de Descartes, foi excluído da esfera do pensamento para ser absorvido tão-somente pela das ciências, sobretudo pela da medicina.

Ao tematizar a digestão além dos limites do fisiológico, Nietzsche emprega, curiosamente, o termo “alma”, parecendo, à primeira vista, endossar a distinção corpo/alma com que a própria palavra por ele criada dialoga e que, por meio de tal invenção, ao mesmo tempo parecia estar sendo superada. Para melhor se entender essa aparente contradição, é necessário remetê-la a uma estratégia freqüentemente empregada por Nietzsche para ultrapassar dicotomias metafisicamente estabelecidas. Uma vez que toda nossa linguagem, nossa gramática encontram-se, mesmo à nossa revelia, irremediavelmente vinculadas a decisões de sentido, a operações de pensamento metafísicos, trata-se, para Nietzsche, de corroer por dentro tais distinções (como corpo/alma), procedendo a uma generalização, a uma expansão do termo desqualificado pela tradição filosófica ocidental, de modo a tornar a própria oposição inoperante. Ao recorrer ao “mesmo” par opositivo, Nietzsche não apenas se apropria violentamente das noções de “corpo” e de “alma”, atribuindo-lhes sentidos inéditos, como também, no mesmo gesto, desloca, desestabiliza e termina por inviabilizar a própria barra que separa tais conceitos, apagando a nítida fronteira que os demarca e solapando, assim, o próprio solo em que, como pólos opostos, funcionavam. Na medida em que o processo da digestão passa a ser estendido para o campo da “alma”, é a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, que é engolida pelo que, antes, se associava apenas a uma função física pretensamente distinta da atividade do “espírito”. Evidentemente, por conta dessa mesma operação, o corpo, tal como tematizado por Nietzsche, resulta outro, diverso daquele anteriormente pensado, também ele não mais comprometido com sua suposta distinção com relação à “alma”.

Tal estratégia nietzschiana de superação de oposições metafísicas através do transbordamento do pólo desvalorizado – corpo – para o pólo oposto – alma – é especialmente evidenciada em uma passagem do parágrafo 19 de *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche afirma que “nosso corpo é apenas uma construção social/um edifício coletivo (*Gesellschaftsbau*) de muitas almas”. O corpo, como conceito, se amplia, se generaliza e passa a englobar o que antes se tomava como dele distinto. Nessa afirmação, outros elementos contribuem, ainda, para desestabilizar a polarização tradicional corpo/alma: em primeiro lugar, é o corpo que é, é dele que se diz ser, é ele que ocupa o lugar privilegiado do “sujeito” gramatical, nada inocente, como o próprio Nietzsche diversas vezes denuncia⁽⁴⁾. Em seguida, além de ser colocada, mesmo gramaticalmente, em segundo plano, como complemento em uma predicação do corpo, é a própria “alma” que escandalosamente se pluraliza.

Essa concepção do corpo como uma “construção social” é ainda mais explicitada na passagem da segunda dissertação de que estamos tratando. Para descrever a importância e a utilidade da atividade do esquecimento, Nietzsche explora a metáfora de uma guardiã apta a fechar, temporariamente, as portas e janelas da consciência, protegendo-nos das acirradas e bulhentas lutas travadas por nosso “submundo de órgãos serviços”, garantindo certa tranquilidade, um pouco de *tabula rasa* da consciência e possibilitando, assim, o surgimento do novo e o reinado, o domínio (*Regieren*) de “funções e funcionários mais nobres”. Tal guardiã de porta mantém a ordem da alma, a paz, a “etiqueta”. A “ordem” a que Nietzsche se refere escapa à moral, remetendo, antes, a uma “etiqueta”, a regras estabelecidas por certa aristocracia, associada a funções e funcionários mais nobres a que se subordinariam, hierarquicamente, órgãos serviços. Observe-se que, nesse texto, Nietzsche utiliza termos em que se imbricam referências fisiológicas e administrativas: “funções”, “funcionários”, “órgãos”. Ao analisar e decompor, contra Schopenhauer, o complexo mecanismo da vontade, no parágrafo 19 de *Além do bem e do mal* Nietzsche também alude a “subvontades” (*Unterwillen*), a “subalmas” (*Unter-Seelen*) a serviço daquele que quer, identificando a no-

ção de submissão, de subordinação, a uma organização hierárquica. Já no parágrafo 7 do prefácio a *Humano, demasiado humano*, o filósofo ressaltara a importância do tema da hierarquia (*Rangordnung*) em seu pensamento. No texto sobre o esquecimento, a hierarquia é tematizada com um vocabulário político ainda mais explícito. Após descrever as funções protetoras e protocolares do esquecimento, Nietzsche acrescenta: “pois nosso organismo é disposto oligarquicamente” (*unser Organismus ist oligarchisch eingerichtet*). O bom funcionamento do corpo como “edifício coletivo de muitas almas” depende, portanto, do domínio de poucas forças – daquelas mais nobres – sobre as demais, que passam a se subordinar à orientação e à determinação das primeiras. Para manter tal ordem, é fundamental a atividade dessa guardiã capaz de aquietar e silenciar tanto a consciência quanto o submundo de forças que sempre se guerream ou estabelecem, entre si, alianças e tréguas temporárias.

Concluindo essa descrição, Nietzsche afirma que não pode haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho e – sublinha – *presente*, sem a atividade desse aparelho inibidor que é o esquecimento. Compara, então, o homem em que tal aparelho se encontra danificado a um dispéptico, termo tomado de empréstimo à medicina que designa aquele que tem dificuldade de digerir. Dispéptico seria, segundo Nietzsche, quem nunca se livra de nada, quem não “dá conta” de nada: “*er wird mit Nichts ‘fertig’*”. Mais literalmente ainda: não dando cabo de nada, tal homem nunca fica pronto (*fertig*) para o novo, para o presente. Tor-na-se refém de seu passado e de suas marcas. Mas, imediatamente após estabelecer essa comparação, Nietzsche a suspende, sublinhando seu gesto de ultrapassagem da distinção corpo/espírito: o homem no qual esse aparelho inibidor não mais funciona “pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico”. Se corpo e espírito não mais se distinguem, se o espírito é físico – todos esses termos tendo, evidentemente, sido abalados e reinterpretados – a comparação, que supõe separação, teria de ser suspensa. É o que Nietzsche evidencia, ao colocar a comparação apenas para poder imediatamente retirá-la. O esquecimento não é, portanto, *comparável* a um processo de digestão, mas, como atividade do corpo, se confunde com a digestão, que deixa, por sua vez, de ser

pensável apenas no campo da fisiologia, como função de um corpo, por assim dizer, “desespiritualizado”.

O tema da função digestiva do esquecimento se relaciona diretamente à seguinte afirmação do parágrafo 16 do capítulo “Das velhas e novas tábuas” de *Assim falou Zaratustra III*: “o espírito é um estômago”, em que o “é” foi destacado por Nietzsche. Trata-se, também nesse trecho, de enfatizar que, mesmo em um texto como o *Zaratustra*, não se trata aqui de uma metáfora, de uma simples analogia. O espírito não é *semelhante* a um estômago; espírito e estômago se fundem, e é apenas por conta de uma linguagem comprometida com distinções metafísicas e com uma lógica da contradição que se tem de inventar incessantemente, no interior dessa mesma linguagem, estratégias capazes de esquivar a insidiosa reintrodução dessas distinções e dessa lógica. Ler a identificação do espírito a um estômago como uma metáfora equivaleria a neutralizar a operação nietzschiana de invenção de uma nova abordagem do processo de digestão que põe definitivamente em xeque a separação tradicional entre “corpo” e “espírito”.

Se ressaltamos que nessa nova tematização do corpo não se trata de metáforas, tal não significa que Nietzsche procurasse se distanciar da metaforização. O que aqui se observa é que, ao suspender a comparação ou a analogia, o filósofo procura inviabilizar a manutenção dos sentidos habituais de “corpo” e “espírito” e de sua distinção. Só nesse aspecto a relação de semelhança ou de analogia deve ser barrada, pois ela manteria intactos os conceitos que estão sendo reinterpretados. Em um sentido mais amplo, tanto os conceitos estabelecidos por oposição quanto o novo sentido que Nietzsche atribui à digestão, que põe em cena uma nova concepção de corpo, são, como gestos violentos de produção de sentido, metafóricos. Basta lembrar o ensaio, já mencionado, “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, no qual Nietzsche identifica, por exemplo, o monumental e rígido edifício dos conceitos a um columbário romano, àquela construção onde eram depositadas as urnas funerárias e cinerárias. Nesse texto repleto de ricas metáforas, Nietzsche mostra como os conceitos nada mais são do que metáforas esquecidas, mortas, incineradas. Toda nomeação é portanto um gesto

artístico, interpretativo, uma violenta apreensão do mundo, aludida, inclusive, no próprio termo alemão para “conceito” – *Begriff* –, forjado a partir do verbo *greifen*, que remete a uma mão que se apropria das coisas. Em certo sentido, o texto “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” faz aquilo que diz, pois, ao generalizar ainda uma vez o termo tradicionalmente desqualificado – metáfora – de forma a inviabilizar a oposição conceito/metáfora, desestabilizando o privilégio atribuído ao conceito na filosofia e nas ciências, Nietzsche apóia suas reflexões em diversas metáforas⁽⁵⁾, não apenas na do columbário, mas também na do dado de osso, octogonal e cifrado, na de um *templum* romano ou etrusco, na de um complicado domo construído por um verdadeiro gênio arquitetônico por sobre fundamentos moventes, sobre a água corrente. Complementando tal metáfora, Nietzsche acrescenta que a contrução desse domo, do “céu de conceitos”, só poderia se sustentar se tramada com fios de aranha, suficientemente delicados para serem levados pelas ondas e sólidos o bastante para não serem dispersados pelo vento. Cada uma dessas metáforas condensa uma série de implicações e de sentidos, dentro e fora da filosofia, além de se legitimarem plenamente em um ensaio em que se afirma serem os conceitos cinzas de metáforas, sepulcros de intuições⁽⁶⁾, metáforas mortas e esquecidas⁽⁷⁾.

Sobre a rica tematização nietzschiana do conceito e da metáfora, cabe ainda lembrar um texto provavelmente escrito no outono de 1867, quando Nietzsche tinha pouco mais de 20 anos. Trata-se do breve ensaio, em quatro parágrafos, intitulado *Fragmento de uma crítica à filosofia schopenhaueriana*⁽⁸⁾. Nesse texto, o filósofo desenvolve uma instigante abordagem crítica do conceito schopenhaueriano de *vontade*, denunciando-o como algo da ordem do que, em retórica, se chamaria de catacrese, figura que remete a uma metáfora originária que serve usualmente para nomear aquilo que não dispõe de um nome “próprio”, tal como “pé da mesa” ou “dente do garfo”. Diante do enigma goethiano posto em epígrafe ao livro de Schopenhauer – a indagação sobre se a natureza, no final das contas, pode se fundar –, Schopenhauer teria respondido afirmativamente, e tal resposta estaria inscrita no título de seu livro *O mundo como vontade e representação*. Tal seria a “fórmula re-

dentora” com a qual Schopenhauer pretendia ter respondido ao “mais importante enigma do mundo”, substituindo o x da coisa em si kantiana por um conceito aparentemente positivo – o de vontade. Nietzsche mostra de que maneira, para nomear algo que escaparia ao campo do fenomênico e da representação, Schopenhauer o ornou com as “roupas multicores” (*mit bunten Kleidern*) tomadas de empréstimo a um mundo que lhe seria totalmente estranho, deduzindo, como atributos da vontade, unidade, eternidade, liberdade (entendida como ausência de fundamento), por oposição à multiplicidade, à temporalidade e à necessidade de fundamento do mundo fenomênico. Trata-se, portanto, de um conceito construído negativamente, por oposição a uma instância que lhe é alheia – o mundo dos fenômenos – e de que tal conceito pretenderia se afastar. Nietzsche ouve, no conceito schopenhaueriano de vontade, assim gerado, um tom ditatorial (*der diktatorische Ton*), uma vez que ele toma ilegitimamente o poder, simulando uma resposta positiva ao enigma expresso por Goethe. Trata-se, segundo Nietzsche, de fato de um conceito negativo, construído por oposição ao que ele não é, e que ainda se prende a uma lógica relacional que rege as representações humanas e a partir da qual jamais se poderia alcançar a transcendência. Como o próprio Schopenhauer afirma no final do parágrafo 17 que abre o segundo livro de *O mundo como vontade e representação*, se de fora (*von aussen*) – como teriam procedido todos os filósofos antes dele – a essência é inalcançável, ao cabo dessas operações o resultado a que se chega não passará de meras imagens e nomes. Aplicando essa observação de Schopenhauer ao próprio conceito schopenhaueriano de vontade, Nietzsche afirma, no final do ensaio, que o nome com o qual o filósofo pretendia responder ao enigma do mundo, e que estaria colocado no lugar do x, não passa de uma imagem, de um mero nome, de uma cifra, ou seja, da restituição de um x ainda não encontrado, mas ditatorialmente imposto desde o título. Nesse ensaio de juventude, Nietzsche não procede, no entanto, propriamente a uma refutação da filosofia de Schopenhauer, o que equivaleria a permanecer no campo da verdade. Nele afirma, inclusive, que “os erros dos grandes homens são mais dignos de serem honrados, por serem mais férteis, do que as verdades dos

pequenos”. Nesse exercício crítico sobre a filosofia de Schopenhauer, Nietzsche elabora certas reflexões sobre a linguagem, sobre o estatuto da nomeação, que não somente serão desenvolvidas em toda a sua obra como também subjazem ao próprio estilo de Nietzsche, estando implicadas na fatura de seus textos⁽⁹⁾.

Se todo nomear é metafórico e remete à atividade artística do animal interpretativo que é o homem, a catacrese, como metáfora originária que preenche um vazio de nomeação, pode ser tomada como uma figura apta a caracterizar toda designação. É o que podemos concluir ao lermos em paralelo o ensaio póstumo de 1873 e o fragmento sobre Schopenhauer, escrito provavelmente seis anos antes. Ao produzir um novo conceito de esquecimento em que esse se confunde com a digestão e em que o espírito se aprofunda no corpo e se torna um estômago, Nietzsche, portanto, não se afasta do uso metafórico para se inscrever em uma tradição que só distinguiu conceito e metáfora para privilegiar o conceito. Trata-se, nesse caso, de uma estratégia de apropriação das mesmas palavras – digestão, corpo, alma ou espírito – para alterar-lhes o sentido, corroendo por dentro, ao mesmo tempo, o regime de pensamento em que, antes, funcionavam. Se toda nomeação é uma apropriação, o filósofo não precisa criar novas palavras para produzir novos conceitos; sua estratégia, além disso, possibilita, simultaneamente, o abalo da tradição com a qual dialoga.

Após tematizar o esquecimento como atividade, como digestão, como uma força, “uma forma de saúde *forte*”, Nietzsche altera a própria concepção fraca, passiva, da memória, produzindo, ao final do parágrafo de abertura da segunda dissertação, seu conceito de uma *memória da vontade*, de uma memória de futuro. A memória não será então entendida como a prisão a marcas de um passado inexorável, não transformável, como um simples e “passivo não-mais-poder-livrar-se da impressão certa vez inscrita/gravada” (*ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks*), não corresponderá à indigestão de uma palavra anteriormente empenhada, de que não conseguimos nos livrar. Memória passará a ser “um ativo não-mais-*querer*-livrar-se” (*ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen*), expressão na qual Nietzsche

sublinha o termo “querer”. Lembrar é um continuar querendo o já querido; trata-se, portanto, de uma verdadeira *memória da vontade*. Esse novo sentido de memória, em que se enfatiza seu aspecto ativo, se vincula a um conceito de vontade ligado à palavra que se empenha, à promessa deliberadamente mantida. Não se trata aí de uma concepção tradicional da vontade, como intencionalidade de uma consciência no agir, mas, antes, de um “querer querer”, de um lembrar-se que se quis, de um seguir querendo (*ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten*). Trata-se menos ainda de um conceito metafísico como o de Schopenhauer, deduzido, como “certeza imediata”, a partir de um corpo que age⁽¹⁰⁾. Se o homem colocou em risco sua saúde, sua total coincidência com o presente – condição de possibilidade de sua felicidade – foi, para Nietzsche, em nome de outra potência, para poder inventar um futuro para si, para, como aquele que promete, responder por si como futuro, projetando-se no futuro. O comprometimento, então, da memória como atividade não remete à prisão a um passado indigesto, que não se consegue esquecer, mas corresponde à invenção de uma possibilidade inédita de projetar-se outro em um futuro desejado. No entanto, essa inquietante produção da memória em um animal do esquecimento colocou inevitavelmente em risco a própria saúde desse animal. Tal é o paradoxo destacado por Nietzsche no início da segunda dissertação.

O tema do esquecimento articula-se à elaboração nietzschiana do conceito de “grande saúde”, bem como à sua investigação acerca dos riscos que a produção violenta e cruel da memória – os procedimentos embrutecedores daquilo que chamou de “moralidade dos costumes” (*Sittlichkeit der Sitte*) – representaram, no sentido da debilitação das forças vitais do homem, de sua aptidão a esquecer e a instalar-se plenamente na alegria e na inocência do presente. A “grande saúde” nietzschiana é desenvolvida em um texto de mesmo nome do livro *A gaia ciência*: o aforismo 382. Ela não é algo que se possui de uma vez por todas, mas um estado que deve ser incessantemente adquirido, readquirido, pois não se trata da mera conservação da vida, mas de uma vida em que se experimenta ousadamente, superando e dilatando seus próprios limites, pondo-se constantemente em risco. Já que essa noção

nietzschiana se opõe a qualquer idéia de conforto e de bem-estar relativos à mera conservação de si, a própria doença poderá ser positivamente avaliada. O “valor da doença” é de fato ressaltado no aforismo 289 de *Humano, demasiado humano I*, em que Nietzsche afirma que, muitas vezes, o homem que está acamado descobre estar doente de seu emprego, de seus negócios ou de sua sociedade, percebendo então que deixou de refletir acerca de sua vida. É por meio do ócio a que o obriga a doença que ele adquire tal sabedoria. No parágrafo 4 do capítulo dedicado a *Humano, demasiado humano* de *Ecce homo*, Nietzsche relaciona a doença ao salutar esquecimento:

A doença deu-me igualmente o direito a uma completa inversão de todos os meus hábitos; ela me permitiu, *me ordenou esquecer*; deu-me de presente a obrigação ao repouso, ao ócio, à espera e à paciência... Mas é isto que significa pensar!... [...] Aquele “eu” (*Selbst*) mais subterrâneo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante imposição de ouvir outros “eus” (*Selbste*) – e isto significa ler! –, despertou lentamente, tímida e hesitantemente, mas enfim voltou a falar. Nunca fui tão feliz comigo mesmo quanto nos períodos mais doentios e dolorosos de minha vida...⁽¹¹⁾

A própria doença é, portanto, reinterpretada como uma ocasião necessária para arrancar o homem de sua rotina, oferecendo-lhe uma oportunidade de deixar falar um “eu” subterrâneo, emudecido e soterrado por outras vozes. Ao tematizar a “grande saúde” daqueles que não apenas se conservam, mas se arriscam na aventura da experimentação, Nietzsche revaloriza portanto a própria doença, como uma possibilidade de ruptura da repetição de gestos e hábitos do cotidiano, como uma oportunidade para o ócio, para a ativação do esquecimento e para a expressão de novos “eus”. A abordagem do esquecimento como salutar digestão vincula-se, igualmente, à análise que Nietzsche desenvolve, sobretudo na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, do homem do ressentimento como aquele em que a boa digestão foi entravada, como um dispéptico cujo estômago lento e pesado nunca se libera de um excesso de memória paralisante, não metabolizada. O homem ressentido

nada digere, tudo guarda, incapaz de exteriorizar sua agressividade e de liberar-se para o novo. No parágrafo 10 dessa dissertação, Nietzsche distingue tal ser do nobre também quanto ao sentimento, humano, demasiado humano, do ressentimento. Quando o homem nobre é invadido pelo ressentimento, logo esse se consome e exaure em uma reação imediata; eis porque ele não o envenena. Nietzsche acrescenta, ainda, que em diversos casos o ressentimento sequer se dá em situações em que, no caso dos fracos e impotentes, ele seria inevitável. Cita então o exemplo de Mirabeau que não guardava insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar ou perdoar, simplesmente porque esquecia. Nietzsche afirma que o indício de naturezas fortes, plenas, em que há uma superabundância de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora de esquecimento reside no fato de elas não levarem a sério, por muito tempo, não apenas seus inimigos, mas também suas desventuras e inclusive malfeitos.

A rigor, tal homem do esquecimento é inapto tanto para o perdão quanto para a culpa, e, se conhece ocasionalmente o ressentimento, o digere, metaboliza e externaliza de imediato, não amargando nem abarrotando seu estômago. Nem mesmo o infortúnio o paralisa e, por isso, ele pode experimentar o *amor fati*. Capaz de esquecer seus próprios malfeitos, esquiva-se do remorso, essa mordida sobre si tão bem expressa pelo termo alemão *Gewissensbisse*, literalmente “mordidas da consciência”. Sacodindo de si vermes que em outros se incrustariam, tal homem poderia experimentar, afirma ainda Nietzsche, um raro e autêntico “amor pelos seus inimigos”. Já por essa descrição podemos avaliar a importância do tema do esquecimento como atividade, que deve ser posto em relação com diversos outros conceitos nietzschianos. Além disso, ao imbricar e fundir esquecer e digerir, Nietzsche inaugura um verdadeiro pensamento do corpo e sugere igualmente novas maneiras de viver e de se lidar com a temporalidade, com a memória, de se reconciliar, enfim, com o presente e sua intensa felicidade.

Notas

- (1) Nossa tradução, a partir da edição bilingüe alemão/francês do livro *Das Philosophenbuch/Le livre du philosophe*, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 182.
- (2) Seguimos aqui a solução proposta por Paulo César de Souza (*Genealogia da moral*, São Paulo, Brasiliense, 1987), como, aliás, em outras citações de Nietzsche, igualmente em relação a *Além do bem e do mal* (São Paulo, Companhia das Letras, 1992) e a *Ecce homo* (São Paulo, Max Limonad, 1986). Em geral, partimos dessas traduções, alterando-as para aproximá-las ainda mais da letra do texto de Nietzsche, tal como estabelecido na obra completa editada por Colli e Montinari (*Sämtliche Werke*, Munique/Berlim/Nova Iorque, Deutscher Taschenbuch Verlag e Walter de Gruyter, 1988).
- (3) Tradução igualmente proposta por Paulo César de Souza.
- (4) Dentre vários textos, destacamos, nesse sentido, o parágrafo 13 da primeira dissertação da *Genealogia*, em que Nietzsche, ao vincular a invenção da moral e da metafísica à perspectiva do ressentimento, ressalta o velho fundo metafísico incorporado à língua e às categorias gramaticais, como na arraigada e persistente crença em um sujeito substancializado, neutro, dotado de livre arbítrio, ficção sem a qual as imputações morais – culpa ou mérito – não poderiam se sustentar.
- (5) Cf. o texto citado, principalmente p. 184.
- (6) *Idem, ibid.*, p. 192.
- (7) Cf., a esse respeito, o livro de Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1983.
- (8) *Fragment einer Kritik der Schopenhauerischen Philosophie*. Devo a obtenção desse texto e algumas das observações aqui desenvolvidas ao germanista norte-americano David Wellbery, professor do Departamento de Alemão da John Hopkins University, em um seminário sobre literatura e filosofia oferecido pelo programa de Doutorado em Literatura Comparada da UERJ, de 1 a 3 de setembro deste ano.
- (9) Cf. Nosso *Nietzsche, o bufão dos deuses* (Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994), publicado igualmente na França pela Editora Harmattan, em 1998.
- (10) Cf., a esse respeito, o parágrafo 19 de *Além do bem e do mal*, anteriormente mencionado.
- (11) Grifo nosso. Cf. nosso *Nietzsche, o bufão dos deuses*, especialmente p. 111-20.

Referências Bibliográficas

1. FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
2. KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.
3. NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Munique/Berlim/Nova Iorque: Deutscher Taschenbuch Verlag e Walter de Gruyter, 1988.
4. _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
5. _____. *Das Philosophenbuch/Le livre du philosophe*, Paris, Aubier-Flammarion, 1969.
6. _____. *Ecce homo*. São Paulo: Max Limonad, 1986.
7. _____. *Fragment einer Kritik der Schopenhauerischen Philosophie* (fotocópia).
8. _____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Abstract: In this article, previously presented in a lecture, the author analyzes the subject of the forgetfulness in Friedrich Nietzsche's *On genealogy of morals*. Based on considerations about the language in Nietzsche's philosophy, the identification between body and soul made by the German philosopher is stressed, in order to clear his association of the process of forgetfulness with the physiological process of digestion.

Key-words: forgetfulness – language – physiology