

“NÓS” DE NIETZSCHE: UM PRONOME PLURAL PARA A AMIZADE E UMA NOVA EXPRESSÃO PARA FILOSOFIA

Jelson Roberto de Oliveira¹

Resumo: Pretendemos demonstrar com este trabalho como o pronome pessoal plural *nós* exerce um papel fundamental no pensamento de Nietzsche quanto à relação entre amizade e filosofia. O centro articulador dessa relação é a noção de que a amizade é um espaço de partilha de vivências (de convivência, portanto) pré-racional e, enquanto tal, um espaço de factibilidade da nova forma de filosofia proposta por Nietzsche, aquela que articula pensamento e vida. Para isso, pretende-se analisar o uso da suspeita como estratégia filosófica, em que medida o *nós* pode ser entendido como uma crítica ao atomismo metafísico do *eu* e à necessidade da comunicação e, por fim, como essa nova forma de filosofia se efetiva como partilha da alegria. A amizade, assim, é vista como espaço privilegiado no qual a filosofia deixa de ser apenas uma forma de *pensar* para se tornar uma forma de *viver*.

Palavras-chave: Nietzsche – amizade – filosofia – “nós” – vivência.

Introdução

“A amizade é tão estreitamente ligada à própria definição da filosofia que se pode dizer que sem ela a filosofia não seria propriamente possível.”
(Giorgio Agambem, *O amigo*)

Em Nietzsche, tanto o *eu* quanto o *outro* não passam de ilusões e erros metafísicos cujo prejuízo remoto foi o empobrecimento e o definhamento da vida como tema filosófico. Mesmo assim essas ilusões teriam servido de base para o projeto moralizante da compaixão, que escolhe como pressuposto fundamental, o altruísmo – lido pelo filósofo alemão como resultado de vastos expedientes culturais que ocorrem como negação de si em favor do outro. Trata-se então, de um paradoxo sobre o qual está erguida a filosofia do sujeito: de um lado a crença atomista no *eu*; de outro, como resultado disso, a exigência moral de combate contra ele. Entre um e outro polo, a necessidade da comunicação e mesmo uma prática filosófica

¹ Doutor em Filosofia pela UFSCar. Professor do programa de pós-graduação em Filosofia da PUCPR. Email: jelsono@yahoo.com.br.

baseada num modelo retórico pelo qual se acredita acessar o ser das coisas através das palavras cobertas com o vestuário conceitual.

Para o autor, a amizade é o ambiente no qual essa perspectiva tem factibilidade, tanto mais quanto ela for inserida no contexto de sua crítica à noção de sujeito como parte da estratégia de confutação da metafísica. Há, na amizade, um novo horizonte de intersubjetividade que é traduzida por Nietzsche no uso do pronome *nós*. Se a experiência do *outro* tem sido tradicionalmente refém da consciência de um *eu* e ele só faz sentido na perspectiva de uma projeção análoga do mesmo, que exige um sujeito (ipseidade) para o pensamento da alteridade, Nietzsche pensa (e vive) a amizade como instância relacional “neutra” na qual a intersubjetividade se torna um pensamento de alternativa. Não se trata mais de pensar o *outro* como diferença autorizada pela consciência de um *eu*. Não há mais uma subjetividade que se constitui a si, ou um *si* que se faz a partir da alteridade, mas um espírito livre que se efetiva na relação, num círculo hermenêutico no qual a presença do outro emerge como mera especulação provisória de um *eu* tão mais interino quanto forem várias as experiências vitais desse *interregnum*, como um daqueles “pequenos *Estados experimentais*”² anunciados por Nietzsche: a amizade é uma relação assimétrica na qual as vivências dão “sinais” a serem interpretados e reconhecidos no limite mesmo da interpretação, num espaço vago entre o *eu* e o *outro* e deles com o mundo, cuja força motiva não é outra senão o evento do encontro, alheio a qualquer necessidade de compreensão. Ora, segundo nossa hipótese, na amizade essa espécie de participação e entrecruzamento de um indivíduo com o outro se traduz pelo enigma do *nós*: algo que não é nem um *eu*, nem um *outro*, e sequer um reconhecimento da alteridade na perspectiva do discurso sobre a diferença. Nietzsche, com esse pronome, recusa a atomização do indivíduo e pratica com radicalidade a experiência do com-sentimento, no qual o *ser* se efetiva como *viver*³ (e,

² NIETZSCHE, *Aurora*, p. 234.

³ No seu texto “O amigo”, Giorgio Agamben sugere nova tradução/interpretação para a frase aristotélica “*o philoi oudes philos*”, costumeiramente traduzida por “ó amigos, não há amigos”, versão alterada pelo filólogo Isaac Causabon, em 1616, na sua tradução das *Vidas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio. Segundo Agamben, Derrida teria preferido a tradução tradicional porque era seu interesse (na esteira de Nietzsche) manter o paradoxo de uma expressão que aparentemente “nega a amizade no próprio gesto com que parece invocá-la” (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, p. 80). O filósofo de Veneza sugere, entretanto, que a tradução mais correta seria “aquele que tem (muitos) amigos não tem nenhum amigo”. A preferência dos filósofos contemporâneos pela visão paradoxal da amizade teria acompanhado “o particular estatuto semântico do termo ‘amigo’” (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, p. 83) o qual, ainda segundo Agamben, é um termo não-predicativo, sem denotação objetiva porque significa “simplesmente o ser”, ou seja, uma espécie de palavra que só faz sentido enquanto ser mesmo, uma “proximidade tal que dela não é possível fazer nem uma representação nem um conceito” (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, p. 85). A amizade tem, então, um estatuto ontológico porque “concerne à própria experiência, à própria ‘sensação’ do ser” (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, p.

portanto, como um *tornar-se*), como partilha de vivência (oposta à ideia de uma essência) e, assim, como radical experiência filosófica.

A estratégia mais eficaz para isso é a instalação do processo de autossupressão de si como resultado do contínuo movimento de *tornar-se*, por cuja via Nietzsche expressa essa recusa do *eu* e do *outro*, enquanto instâncias amparadas numa concepção fixa de *ser*, frente ao qual o autor contrapõe a noção de *dever* como constância no *tornar-se*. Já que compreender é se igualar, enquanto um *tornar-se*, o indivíduo nunca pode ser submetido ao processo de “igualamento”, porque nenhuma verdade íntima ou fixa poderia ser comunicada. Na amizade, a igualdade possível é aquela que reconhece a pura desigualdade das posições e para a qual Nietzsche faz uso do conceito de *Spielraum*, uma margem de jogo que possibilita partilha de vivências não comunicáveis⁴.

O regulamento inicial desse procedimento é, em Nietzsche, tanto a recusa do benefício da fraqueza traduzido como consciência, quanto a afirmação da necessária autossupressão de si, através do lema *torna-te aquilo que és*, pelo qual ele refuta o dístico socrático do *conhece-te a ti mesmo*. Não se trata mais, filosoficamente falando, de conhecer o ser, mas de reconhecer o provisório do dever no campo das vivências mais próprias. Aparece, portanto, uma nova tarefa para a filosofia segundo a qual o *ser* é um *tornar-se*; o *ser* é um *vivenciar*; o filosofar, um viver; a amizade, um campo ontológico fecundo; o *nós*, um pronome relacional que dá acesso a essa nova forma de filosofia.

90). Essa afirmação, portanto, clarifica a posição nietzschiana segundo a qual a amizade é uma experiência filosófica vital ou, em outras palavras, um espaço vital para a filosofia, uma forma de vida em cujo seio as vivências entre “seres”, um interregno de interseres, um com-viver que com-divide e com-partilha, uma des-subjetivação do indivíduo para abri-lo à “sensação mais íntima de si” que se dá no desdobrar-se amigo de um ser em outro que ele também é porque se torna no contato com a alteridade imanente que mora na mesmidade do outro. Agamben insiste sobre a intensidade do *syn* (o “com” do *synaisthanesthai* que ocorre como *com-sentir*), que faz da amizade uma sensação do ser com-sentido, em cujo con-sentimento prova a sensação mesma do existir, “a doçura mesma de existir” (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, p. 91). A amizade é um espaço de com-vivência no qual não se com-divide algo externo à relação, mas o próprio ser de um e de outro amigo: “A amizade é a *condição* que precede toda divisão, porque aquilo que já para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida” (AGAMBEN, *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, p. 92). Agamben insiste que a amizade tem uma relação originária com a vida enquanto compreensão pré-racional e pré-comunicativa que se traduz pela sensação da existência e pela equivalência entre ser e viver. O autor mesmo reconhece que essa equivalência, afirmada por Aristóteles, “é uma decisiva antecipação da tese nietzschiana segundo a qual: ‘Ser: nós não temos disso outra experiência que viver’”. Essa posição esclarece a afirmação de Nietzsche segundo a qual a amizade é um espaço do *tornar-se quem se é* e para o que ele faz uso do pronome plural *nós*: ser é viver e não dizer, comunicar, racionalizar. A ontologia, como filosofia do ser, é mais exata quanto mais for capaz de adentrar no campo desse viver para o qual a amizade representa uma passagem e o *nós* uma metáfora viva.

⁴ Sobre esse tema cf. nosso trabalho anterior, “A amizade em Nietzsche: uma arena de mal entendidos” Revista *Philosophos*, Goiânia, v.16, n. 2, p. 315-342, jul./dez. 2011.

Uma filosofia do “nós”

Em Nietzsche, a exigência de refinamento do espírito ganha um contorno especial: a *suspeita* se transforma em instrumento filosófico, e a própria filosofia uma atividade da suspeita: “Quanto mais desconfiança, mais filosofia”⁵. A suspeita é o modo como Nietzsche trata a forma de pensar que ocorre como incompreensibilidade e, como tal, exige *amigos* – da verdadeira sabedoria – selecionados e preferidos. Trata-se, então, de um critério de seleção de pares pela via de uma filosofia que ocorre como “olhar oblíquo e malicioso a partir de todos os abismos da suspeita”⁶. Os amigos são, em primeiro lugar, os praticantes da suspeita, aqueles que arriscam novos horizontes interpretativos e que, por sua coragem, arriscam interpretações divergentes. Em relação à forma tradicional de pensar o mundo, o amigo é um desertor, e a amizade um círculo de desertores.

Uma das possibilidades de interpretação do enigmático pronome “nós” está ligado justamente a essa perspectiva de efetivação da tarefa filosófica como atividade da suspeita. “Nós, os impávidos” é título do livro V de *A Gaia Ciência* e ele não anuncia outra coisa senão justamente a necessidade da intrepidez e da coragem como característica dos espíritos livres, cuja vivência ocorre no chão próprio da amizade. O *nós* é a metáfora de Nietzsche para a relação enigmática que ocorre no labirinto da relação amical no qual a filosofia é praticada como vida e, enquanto tal, ela se distancia das práticas tradicionais que a reduziram a uma atividade metafísico-teórica contra a qual o autor de *Humano, demasiado humano* se opõe. O pronome *nós* pluraliza as possibilidades dessa relação que se dá como distanciamento do rebanho⁷ pela via da aceitação da vida como meio filosófico e, ainda, da definição do que permanece não compreendido pela maioria, para quem as vivências mais próprias estão interditas dado que continuam à mercê dos processos niveladores da cultura, sem sequer suspeitarem.

O *nós* é um artifício de seleção de pares, portanto. A “nova aurora” que ilumina o “nós, filósofos e ‘espíritos livres’”⁸ é o horizonte aberto que se espaça para os barcos em busca de aventura no mar: “o *nosso* mar está novamente aberto”, exclama Nietzsche como quem celebra jubilosamente um novo tempo para a filosofia, no qual volta a ser permitida “a ousadia de quem busca o conhecimento”, agora a partir de outro patamar, justamente o que se revela

⁵ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 239.

⁶ NIETZSCHE, *Além de bem e mal*, p. 41.

⁷ Nietzsche identifica na moral ocidental a abnegação enquanto fuga no outro como uma das suas bases fundamentais e, conseqüentemente, na sua crítica à moral da compaixão proposta em *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*, esse fundamento é amplamente avariado com uma argumentação que busca revalorizar uma espécie de egoísmo, a afirmação de si, a solidão e a amizade.

⁸ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 235.

pela via da incompreensibilidade desse *nós* que reparte vivências próprias e torna a vida, perigosa e arriscada, fonte do conhecimento:

In media vita. – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” [*Das Leben ein Mittel der Erkenntnis*] – com esse princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?⁹

Na amizade, reúnem-se aqueles que celebram esse tipo de filosofar que é, sobretudo, um tipo de viver, a forma de vida alegre, aventureira, arriscada e perigosa que se efetiva para lá do horizonte metafísico conceitual que busca a afirmação de um pretense “eu”. A conquista da plena liberdade do espírito dá expressão ao *nós* como uma espécie de negação da tutela idealista da religião ou da moral que sempre emitiram suas prescrições a partir do atomismo da consciência, resumida sob o pronome pessoal *eu* cuja identidade ela supunha organizar.¹⁰

A ilusão do *eu* é um fruto primordial da busca pela permanência e pela estabilidade representadas pela unidade própria do *cogito* que, a partir de si, projeta unidades para o mundo, no tradicional movimento metafísico nascido do medo do que é “natural”, como lemos no aforismo 59 de *A Gaia Ciência*: “Então fechamos os ouvidos a toda a fisiologia e decretamos sigilosamente para nós mesmos: ‘Não quero ouvir dizer que o ser humano é outra coisa que não *alma e forma*!’. ‘O ser humano por baixo da pele’ é, para todos os que amam, um horror impensável, uma blasfêmia contra Deus e o amor”¹¹. O *eu* é a vestimenta com a qual o homem cobriu a si mesmo, a sua parte “natural”. Trata-se de uma espécie de fuga de suas funções naturais, uma tentativa de esconder-se de si mesmo – e não, como se costuma pensar sobre o

⁹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 215.

¹⁰ Patrick Wotling fala de uma pretensa “fúria atomista” identificada por Nietzsche nos projetos da metafísica e cuja representação não passaria de uma forma de ilusão: “uma necessidade violenta de unidade, sobre a qual testemunha o tipo de resposta que a metafísica dá a seus diferentes problemas e, sobretudo, o fato de ela aprovar essas respostas como respostas satisfatórias” (WOTLING, *La philosophie de l’esprit libre. Introduction à Nietzsche*, p. 66).

¹¹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 96.

eu, alguma forma de revelação de essência. É bom lembrar que é justamente com a fisiologia (como psico-fisiologia) que Nietzsche pretende derrotar os ideais metafísicos. A arma que a tradição recusou torna-se agora capital para sua derrocada. A fixidez, imutabilidade e eternidade (já que o *eu* está associado por Nietzsche também à noção de *alma*) dão os contornos dessa ilusão e representam tão só uma espécie de fuga e de refúgio do humano, cujo medo da vida em sua intensidade de vivências, nem todas controladas (ou controláveis) pela razão, conduz à invenção dos mundos unitários e das realidades suprassensíveis.

A estratégia de Nietzsche, amparada no uso específico do seu método histórico-fisiopsicológico, principalmente em *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, revela o *eu* como a primeira unidade metafísica inventada pela fraqueza e pelo medo. Essa estratégia, obviamente, passa não pela afirmação de outra instância (no caso nietzschiano, o *corpo*) como mero polo oposto da consciência, mas, sobretudo, a superação do pobre e grosseiro dualismo que separou de um lado a racionalidade (*consciência, sujeito, alma* ou simplesmente *eu*) e, de outro, a corporalidade (*os afetos, pulsões, impulsos e querer* que formam as *vivências*, ou simplesmente o *nós*). O que Nietzsche efetua com o uso do pronome plural *nós* é a abertura de um campo de experiências vitais que prescindem da unidade da consciência (porque não acredita mais nela) e a fundação de um ambiente relacional no qual um pretense *eu* e um pretense *outro* não sejam mais do que ilusões abreviadas e empobrecedoras daquilo que está mais “abaixo”, que é mais “profundo”: as vivências mais próprias de cada um. É no campo relacional das vivências, portanto, que o *nós* passa a fazer sentido, como grande riqueza oposta à inópcia do *eu*. Aliás, essa ilusão do *eu*, assumida enquanto ilusão, deve ser entendida (e até aceita) como um sintoma das vivências, algo provisório, variegado e multifacetado nas experiências vitais que têm lugar no corpo.

Retomando o fragmento 324 de *A Gaia Ciência*¹², no qual o filósofo fala do conhecimento como atividade do perigo na medida em que ele cresce da vida, concluímos que é como vida, portanto, que a filosofia do *nós* se efetiva. Se a tradição do pensamento foi descartar as experiências vitais como impróprias epistemologicamente e indignas moralmente, Nietzsche funda seu novo modo de filosofar a partir de outra vertente, justamente contrária a essa, que busca não só denunciar o modo tradicional do pensamento como mera ilusão, mas, sobretudo, gerenciar seu próprio modo de filosofar a partir de suas vivências. Essa é a formalização mais clara do valor dado pelo autor ao tema da amizade¹³, espaço de “partilha” da vida em sua integridade. O *nós* de Nietzsche simboliza a reiterada recusa do dogmatismo metafísico que grassou no pensamento ocidental. Nesse campo o dogmatismo cede lugar ao

¹² NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 215.

¹³ Sobre esse tema cf. alguns de meus trabalhos anteriores, dentre os quais *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche* (Rio de Janeiro, 7Letras, 2011).

âmbito da incompreensão como estratégia para preservar as vivências do empobrecimento da compreensibilidade. Em KSA 12, 1[182], podemos ler: “Ser compreendido? Vocês sabem o que isso significa? – *Comprendre c’est egaler*”¹⁴. Compreender é igualar porque nele a palavra se torna dogmática ao fixar um único sentido para a vida, retirando das vivências o que é amplo e não redutível à consciência. A filosofia homogênea e simplifica quando traduz a vivência pelo filtro da consciência dando-lhe compreensibilidade.

A amizade é o espaço no qual outro tipo de experiência filosófica é possível. Em *Além de bem e mal* isso se comprova quando Nietzsche escreve: “É preciso, para se dar esse verdadeiro luxo de gosto e moralidade, não viver entre grosseirões do espírito, mas entre homens nos quais os mal-entendidos e equívocos divergem por sua sutileza”¹⁵. Os “grosseirões do espírito” são os que simplificam e empobrecem. Na amizade a “sutileza” da incompreensão abre espaço para o que não é traduzível racionalmente na forma de uma con-vivência não racionalizada pela consciência de um *eu*, mas experimentada pelas vivências de um *nós*.

A hipótese nietzschiana, assim, se torna inversa àquela que se pode encontrar em Aristóteles ou mesmo em Montaigne, cujos discursos sobre a amizade estiveram baseados na necessidade da comunicação ou mesmo na relação política entre amizade e justiça. Se com o filósofo francês, de quem é admirador confesso¹⁶, Nietzsche divide a ideia de que a relação amical é uma experiência de partilha, o conteúdo dessa experiência é radicalmente diferente porque prescinde da comunicabilidade e se efetiva como partilha de vivências (que implicam distanciamentos, disputas e conflitos não harmonizáveis). É da desigualdade e da disparidade constante que Nietzsche faz verter a sua noção de amizade, porque de fato, no campo pré-racional das vivências não há acesso a nenhuma verdade e essa evidência constitui o foco central de uma relação de troca que se faz, como em Montaigne (ainda que por um caminho diverso), o motor da sabedoria.

Mas que tipo de sabedoria nasceria do reconhecimento da ignorância e da fraqueza humana quando busca o que não existe e constrói sobre o terreno arenoso e ilusório de uma pretensa verdade? Não outra que a sabedoria perspectivista, aquela que fomenta o diverso e que recorre ao estranho como princípio de ampliação do olhar. O perspectivismo de Nietzsche é assim fundamentado na necessidade da amizade, e ela é o centro nevrálgico dessa forma de sabedoria, pois é o outro em sua plenitude de disposição vital que possibilita a ampliação dos horizontes. A amizade aceita e amplia o “caráter perspectivo da existência”¹⁷,

¹⁴ NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, p. 50.

¹⁵ NIETZSCHE, *Além de bem e mal*, p. 190.

¹⁶ Sobre a relação Nietzsche e Montaigne cf. meu trabalho anterior, “Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do segundo período”, in *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 14, 1/2009, p. 123-145.

¹⁷ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 278

como uma soma de interpretações sobre o mundo que não dispensa as vivências do outro e as que temos com ele. Mas ao mesmo tempo radicaliza o perspectivismo por não limitá-lo ao ambiente da interpretação, mas fazê-lo recuar àquele das vivências pré-interpretativas porque pré-rationais. Todas as valorações de mundo, nesse âmbito, são vistas e aceitas como “o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes”¹⁸ no qual se reconhece que a própria vida é “condicionada pela perspectiva”¹⁹. Na amizade o perspectivismo ganha efetividade e cresce em riqueza semântica e moral porque é nela que se reconhece que o mundo contém inúmeros sentidos e não apenas um único e que esses sentidos não podem ser expressos de forma completa pela racionalidade e sequer pela linguagem. É em contato (ou em confronto) com o outro que essa perspectiva se torna evidente. No § 57 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche opõe os realistas aos perspectivistas usando o pronome *vocês* para os primeiros e *nós* como sugestão para os segundos, ao concluir que “não existe ‘realidade’ para nós – e tampouco para vocês, sóbrios”²⁰. A sobriedade dos realistas é ironizada em contraposição à embriaguez daqueles que reconhecem os vários sentidos do mundo e o seu próprio papel como criadores e artistas de sentidos provisórios para o mundo²¹: “nós, sonâmbulos diurnos! Nós, artistas! Nós, ocultadores do que é natural! Nós, maníacos da Lua e de Deus! Nós, incansáveis e silenciosos andarilhos, em alturas que não vemos como alturas, mas como nossas planícies, nossas certezas!”²². O *nós* aqui se contrapõe ao *vocês* para explicitar a atitude do perspectivismo, da sabedoria daqueles que assumem a embriaguez, o erro e a ilusão da vida como ferramentas do conhecimento. A máxima sabedoria, portanto, é aquela nascida da suspeita em relação à verdade e ao método de segurança que ela encerra.

O motor da verdadeira sabedoria não pode ser outro senão a amizade aberta que eleva e amplia o *si mesmo* em suas vivências mais próprias, como exercício frutífero no horizonte das novas virtudes que formam, para Nietzsche, a “trindade da alegria”: “Calma, grandeza, luz do sol – essas três coisas abrangem tudo o que um pensador deseja e também requer de si mesmo”²³. O “que eleva”, “que sossega” e “que ilumina” é o caminho para o bom uso das vivências cotidianas que distancia da agitação e da pobreza das relações modernas para encontrar um terreno no qual a vida seja celebrada com júbilo, na conquista da elevação (*Erhebung*), da claridade (*Erbellung*) e da calma (*Ruhe*). Essa é a

¹⁸ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 13.

¹⁹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 13.

²⁰ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 95.

²¹ Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, pp. 95-96.

²² NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 97.

²³ NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, p. 306. Em Carta a Peter Gast, de 26 de março de 1879 (NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* 5, p. 399) Nietzsche usa as iniciais “R.G.S.” (“*Ruhe, Größe, Sonnenlicht*” para calma, grandeza e luz solar).

sabedoria plena que o espírito livre conquista para si mesmo e para o que ele necessita do amigo, como campo de experimentações.

“Nós”: os incompreendidos e os incompreensíveis

Se o *eu* e o *outro* são destituídos de sua verdade e reconhecidos por Nietzsche apenas como uma forma abreviada e simplificadora da realidade, esse gesto abre o horizonte infinito de perspectivas que se efetivam no ambiente pré-racional das vivências e conduzem à riqueza experimental do que não pode ser delimitado pela via da compreensibilidade, o que outorga a esta relação uma radicalidade na qual o *eu* e o *outro* se formam na dúvida, na ilusão, no embuste – dado que o conhecimento pleno desses dois polos é tido como impossível. Porque é assim, sem *eu* e sem *outro* (a não ser um como invenção do outro), não é mais possível falar em comunicação ou mesmo em busca de consenso no uso da palavra.

Essa é a referência do parágrafo segundo do *Prefácio* de *Humano, demasiado humano*: “Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia (...)”²⁴. Note-se que Nietzsche destaca o verbo *inventei*, deixando claro o fato de que o outro com o qual partilha a tarefa da nova filosofia não é outra coisa que uma invenção, ou seja, não há *um* tal como ele é. Se lembrarmos que Nietzsche pretendia batizar seu livro *Humano, demasiado humano* com o subtítulo “um livro para amigos”, expressão mais tarde substituída por “um livro para espíritos livres”, é fácil concluir a respeito da proximidade desses personagens. Ora, o que os aproxima, conforme queremos demonstrar, é a sua tarefa, a nova tarefa da filosofia segundo Nietzsche: uma tarefa reconhecidamente artística, forjadora de sentidos abertos, sempre à espera de mais amplificação pela via do perspectivismo radical expresso pelas vivências.

A radicalidade dessa nova aurora do pensar é tal, que a própria pessoa gramatical do *nós* paira incompreendido. No parágrafo 346 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche questiona:

Quem somos nós, afinal? Quiséssemos simplesmente nos designar, com uma expressão mais velha, por ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com isso: somos as três coisas num estágio muito adiantado para que se compreenda, para que

²⁴ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 8.

vocês compreendessem, senhores curiosos, em que estado de ânimo alguém assim se encontra.²⁵

O incompreendido não é apenas o mundo, mas agora o próprio *nós* que inventa o mundo, o próprio *nós* que *é* o mundo e para o qual a suspeita ainda é um instrumento filosófico valioso: “(...) um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos”²⁶. Para isso nenhuma palavra do antigo vocabulário serve mais, porque a linguagem já não diz o que não pode ser dito. A filosofia se reinventa para dizer algo que promove a ruptura da própria linguagem tradicional: o “nós” não expressa uma relação “eu + outro”, mas está posicionado nas entrelinhas dos dois. Ele é a própria adição. Por isso Nietzsche destaca, nessa passagem de *A Gaia Ciência*, o “*vocês*” em contraposição ao “*nós*”: os outros não compreendem que não há mais compreensão possível. O que o *vocês* não compreende é o que o *nós* vivencia com júbilo, a própria libertação do reino da compreensibilidade e da necessidade dele através da abolição semântica do sujeito que compreende a si e ao outro sob o umbral da consciência batizada pelo pronome pessoal singular *eu*.

É o que se encontra no aforismo 371²⁷, intitulado “Nós, os incompreensíveis”, que “habitamos cada vez mais próximos dos raios” e dos perigos como um reconhecimento da “nossa sina”. É esse o destino do *nós* que se encaminha pela via da suspeita: “mal entendidos, mal conhecidos, confundidos, difamados, mal escutados e ignorados” – o *nós* se apresenta em eterno crescimento e mudança (traduzidos, nessa passagem, pela metáfora da árvore que cresce sempre para cima impelindo suas raízes sempre para mais fundo). Abrindo-se para o aberto, a árvore traduz a sina do *nós* que se escancara nas alturas do risco e do perigo do que não é fundamento, do que não tem base, do que não pode ser comunicado. A sua sina, no entanto, ainda é alegre e jubilar: “ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nosso* fatalidade”²⁸. O *nós* tem um *nosso* que é seu modo próprio de partilhar a impossibilidade da partilha. Eis a fatalidade na qual ele se encontra arraigado. E como sina de um *nós* que é agora o centro nevrálgico de uma nova aurora do pensamento, o aberto é um novo infinito: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*”²⁹. A infinidade de perspectivas forma o “*nosso novo ‘infinito’*”, como tradução da abertura que descobre a existência como miragem interpretativa e recusa a adoração do

²⁵ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 238.

²⁶ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 238.

²⁷ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 274.

²⁸ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 274.

²⁹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 278.

desconhecido (“mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, *esse* monstruoso mundo desconhecido?”³⁰). O desconhecido vivenciado pelo *nós* é aquele cheio de “demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria [possibilidade], humana, demasiado humana, que bem conhecemos”³¹.

A filosofia da suspeita praticada pelo *nós* de Nietzsche é aquela que reconhece e festeja a abertura provocada pelo crepúsculo do sujeito e pela ausência da instância da consciência como expressão do *eu*. A suspeita conduz à afirmação da absoluta prescindibilidade da consciência: a permanente incompreensão de um *eu* e de um *outro* é decorrência dessa negação da instância articuladora central antes representada pela consciência. A nova filosofia é uma filosofia para espíritos livres na medida em que esses espíritos já não precisam mais do auto-conhecimento.

No prefácio a *Para a genealogia da moral*, essa nova espécie de filosofia e esse novo modo de filosofar são anunciados com a mesma expressão: “nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: ‘onde estiver teu tesouro, estará também teu coração’”³². A frase de Cristo no Evangelho de Mateus (6, 18) faz referência à necessidade de buscar a verdade que está no Reino dos Céus. Nietzsche inverte o sentido para mostrar que o conhecimento está onde está a vida (e não, portanto, no céu, mas na terra): trata-se de uma denúncia em relação ao fato de que a vida (e nela as vivências e as experiências) não mereceu importância na tradição filosófica, mas é nelas que estão “as colméias do nosso conhecimento”³³. O tesouro da filosofia praticada pelo *nós* é o da abertura infinita de significados, interpretações, experiências e vivências não mais controladas e tuteladas pela racionalidade do *cogito*.

Qualquer tentativa de compreensão do sentido dessas vivências só se efetiva num *depois*, que é sempre mais pobre e fraco. Ao atravessar, não vemos a travessia, sugere Guimarães Rosa³⁴: só depois de vivenciada, a vida se torna transferível e conhecida. Nas vivências presentes estamos sempre ausentes, ironiza Nietzsche porque nelas só *depois*, já como passado, portanto, fazemos a pergunta, “o que foi que vivemos?” ou ainda “quem somos realmente?” e só então traduzimos “nossa vivência, nossa vida, nosso *ser*”. Nietzsche

³⁰ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 278.

³¹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 278.

³² NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 7.

³³ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 7.

³⁴ “Eu atravesso as coisas — e no meio da travessia não vejo! — só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto mais embaixo, bem diverso do que em primeiro se pensou (...) o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia...” (ROSA, *Grande Sertão: Veredas*, p. 26).

não deixa de acrescentar, entretanto, que “contamos errado...”. É como erro que a vida se nos apresenta e como erro permanecemos ausentes de nós mesmos e dos outros. Ora, o erro é a expressão da necessidade criativa que permeia a experiência vital: “o erro acerca da vida é necessário à vida”³⁵. O homem alimenta um pendor pelo erro, uma tendência ao engodo e à mentira, mesmo porque o estranhamento (e não o conhecimento) de si é que caracteriza o pretense domínio do *eu*: “Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: ‘Cada qual é o mais distante de si mesmo’ – para nós mesmos somos ‘homens do desconhecimento?’...”³⁶. O desconhecido de si mesmo é a recusa da subjetividade como centro capital da experiência humana e ele se traduz como anulação da necessidade de filosofar ainda sob a égide do sujeito, na perspectiva de um *eu* e de um *outro*. Eis o princípio motor desse novo modo de fazer filosofia.

Assim, incompreendido pelos outros e por si mesmo, o *nós* silencia. A palavra não traduz sentidos a não ser como ilusão. A nova condição do filosofar inclui o silêncio e a solidão. No prólogo de *Humano, demasiado humano* podemos ler: “Depois de uma resposta tão ajuizada, minha filosofia me aconselha a calar e não fazer mais perguntas; sobretudo porque em certos casos, como diz o provérbio, só se permanece filósofo – mantendo o silêncio.”³⁷. A filosofia da suspeita, expressa pelo enigmático *nós*, encontra a via do silêncio e o requer também na amizade: “*Silentium*. – Não se deve falar dos amigos: senão malbaratamos com palavras o sentimento da amizade”³⁸. A palavra confunde, empobrece, atrapalha. O silêncio é a alternativa para que a amizade permaneça aberta. A mesma referência ao valor do silêncio se encontra no início do Prólogo ao segundo livro, no qual se lê: “Devemos falar apenas do que não podemos calar”³⁹. O que se cala é o que é mais próprio e que não cabe na palavra. O que se diz é o que se abrevia, empobrece, limita. O silêncio é mais potente em forças do que a palavra. A vida e suas vivências permanecem no não-dito e caso sejam ditas, não são entendidas. Muitos escritores, afirma Nietzsche, não suportaram não serem entendidos e fizeram mesmo de seu silêncio uma forma de asco: “Alguém sofre, como pensador e ser humano, uma profunda e dolorosa transformação, e dá público disso, mas os ouvintes nada percebem!”⁴⁰. Ora, o que geralmente o ser humano não percebe é que essas “transformações” mais próprias (vivências) não podem ser comunicadas e se forem, não serão entendidas. Eis o seu silêncio necessário. Por isso, ele se torna uma parte da filosofia: eis a pergunta do velho a

³⁵ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 39.

³⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 7.

³⁷ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 14.

³⁸ NIETZSCHE, *Opiniões e sentenças diversas*, p. 115.

³⁹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano II*, p. 7.

⁴⁰ NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, p. 273.

Pirro, no aforismo 213 d' *O andarilho e sua sombra* - “Oh, amigo! Silenciar e sorrir – é essa agora toda a sua filosofia?”⁴¹. O silêncio e a alegria são a possibilidade de manutenção da amizade e o caminho da verdadeira sabedoria.

A plenitude da luz contida na expressão “meio-dia da vida”⁴² evoca a metáfora da calma, da claridade e da grandeza da verdadeira sabedoria⁴³. Depois das vivências mais plenas (“uma ativa e tempestuosa manhã da vida”), a alma que vivenciou é tomada de um anseio de repouso sob o pleno sol no qual o “homem vê, então, muita coisa que nunca viu e, até onde enxerga, tudo está envolto numa rede de luz e como que nela sepultado”⁴⁴. A plenitude da sabedoria é um elevar-se grandioso sobre o cortejo de “desejo, engano, esquecimento, fruição, aniquilação, transitoriedade” que confundem o homem, mas que o tornaram mais interessante porque mais pleno de vida. Para ele, aqueles “estados de conhecimento” expressos pelo “meio-dia” da vida, não são mais do que o resgate da claridade própria da afirmação jubilosa da vida encontrada como resultado da grande suspeita que levou também ao grande desprendimento. O meio-dia da vida é uma metáfora para essa espécie de saneamento epistemológico ao qual foi submetida a verdade pela tarefa da suspeita. “Ele se sente feliz” porque “faz-se silêncio em torno dele” e a vida adquire novamente pureza. Eis a recompensa da verdadeira sabedoria.

Para essa tarefa, entretanto, o filósofo necessita também de amigos: “desde que para mim se abriu essa perspectiva, tive razões para olhar em torno, em busca de camaradas doutos, ousados e trabalhadores [*gelehrten, kühnen und arbeitsamen*]”⁴⁵. Nietzsche efetiva sua filosofia da suspeita como relação amical: os amigos são necessários como companhia na grande tarefa da libertação do espírito e como forma viva de seu filosofar.

A partilha da alegria: o alicerce da experiência do nós

O aforismo 324 d' *A gaia ciência*⁴⁶, supracitado, traz ainda outra questão: o produto do conhecimento que nasce da vida não é outro senão a alegria. É como vida alegre que a amizade se efetiva enquanto bifurcação de vivências. A alegria é, para Nietzsche, um elemento indispensável para se pensar o âmbito da amizade e é nele que se encontram as principais bases da crítica à moral da compaixão. Aliás, a alegria é apresentada por Nietzsche, paradoxalmente, como a única coisa comunicável pelo espírito livre: “Com prazer ele comunica a alegria dessa

⁴¹ NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, p. 259.

⁴² NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, p. 299.

⁴³ NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, p. 306.

⁴⁴ NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, p. 299.

⁴⁵ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 13.

⁴⁶ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 215.

condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar”⁴⁷. De que maneira poderíamos entender essa afirmação? Nietzsche não está afirmando a possibilidade da comunicação das vivências, mas justamente ao evocar a alegria como única possibilidade, o faz para expressar uma “condição” existencial não partilhável pelo âmbito da racionalidade. Para Nietzsche a alegria é inefável e não pode ser medida pelo âmbito da racionalidade: nas palavras de Clement Rosset, ela é uma espécie de “desproporção” entre o “regozijo profundo e o objeto particular que o ocasiona”⁴⁸. Ela permanece como experiência aberta, desproporcionada, e se efetiva como quebra dos padrões lógicos que guiam a moral do rebanho.

A alegria é a condição dessa espécie de sabedoria que prescinde do conhecimento dogmático metafísico e se deixa experimentar como *gaia ciência*: “Talvez ainda haja um futuro também para o riso! (...) Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘*gaia ciência*’”⁴⁹. Ora, a *gaia ciência* é justamente a expressão filosófica do saber que vence o âmbito limitado do que deve ser comunicado e se abre para uma avaliação rigorosa de todas as pretensas verdades que, de tão sérias, seriam motivo de riso. Por isso é como *mitfreude*⁵⁰ e não como *mitleide* que a amizade se efetiva: Nietzsche brinca com as duas expressões em alemão para mostrar que a alegria é a condição da filosofia que encontra na vida o conteúdo do conhecimento e, ao mesmo tempo, para mostrar que é na amizade que ela tem lugar. A amizade vira, então, o espaço dessa nova espécie de sabedoria: “*Amigo*. – É a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo”⁵¹. Se a compaixão, elevada a sentimento máximo da moralidade, é baseada na partilha do sofrimento; a amizade se apresenta, em Nietzsche, como uma partilha da alegria e a esta, condição primeira e baldrame da experiência do *nós*.

É o que aparece no fragmento póstumo⁵²: “Cada dia dar uma alegria, fazer um ‘amigo’”. Em alemão a proximidade – com o que Nietzsche conta para construir esse lema da nova moralidade – das palavras alegria e amigo é nítida: “*Jeden Tag eine Freude machen — Freund*”. Como critério da filosofia, portanto, a alegria se torna também uma virtude moral de primeira grandeza: “A melhor maneira de começar o dia é, ao acordar, imaginar se nesse dia não podemos dar alegria a pelo menos uma pessoa”. Virtude que passa a fazer parte dos “ensinamentos” aos amigos: “(...) eu quero fazê-los [os amigos] mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: – a partilha da alegria [*die*

⁴⁷ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 41.

⁴⁸ ROSSET, *Alegria, a força maior*, p. 9

⁴⁹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 52.

⁵⁰ NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 8*, p. 333; *O andarilho e sua sombra*, p. 38; *A gaia ciência*, p. 226.

⁵¹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, p. 268.

⁵² NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 8*, p. 290.

Mitfreude!”⁵³. Enquanto a moral da compaixão reuniu os “caluniadores da alegria”⁵⁴, a amizade reconhece o valor do júbilo existencial. É bom lembrar, ainda, que é esse tipo de “moralidade” que Nietzsche identifica na antiguidade:

No todo, a antiguidade é a época do talento para a *alegria festiva* [*Festfreude*]. As mil ocasiões para se divertir não aconteciam sem perspicácia e muita reflexão. Boa parte da atividade cerebral, que hoje se volta para a invenção de máquinas e para a solução de problemas científicos, antigamente destinava-se à multiplicação das fontes de alegria: tratava-se de dirigir a sensibilidade e o efeito ao agradável, enquanto nós alteramos as causas do sofrimento. Somos profiláticos, enquanto eles foram paliativos. – Nossas festas são, com razão, festas-culturais, e no geral escassas.⁵⁵

Os gregos eram o povo da alegria e também o povo mais “infantil”, já que a alegria remete ao campo da infância, onde a racionalidade e a culpa ainda não dominaram. É essa a “segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo [ela nos faz] mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fomos antes”⁵⁶. A alegria é a retomada da infantilidade que não vive mais sob os umbrais da culpa e do ressentimento, erguidos pela moral e pela filosofia tradicionais. A alegria evoca agora o olhar infantil e ingênuo daqueles que vivem a vida sob o matiz da necessidade e tornam tudo, com isso, fluido, simples e alegre.

Considerações finais

A relação amical em Nietzsche exige plena liberdade, o que a faz uma característica do espírito livre. A forma plena dessa liberdade se encontra na forma perspectivista de filosofar, aquela que se caracteriza como a mais nobre e mais elevada, a que articula vida e conhecimento. O outro amplifica perspectivas porque expande as possibilidades de vivências: isso porque quanto mais a amizade provocar experiências marcantes no âmbito pessoal, mais rica e mais fértil ela se torna – isso explica porque Nietzsche valoriza a infidelidade dos vínculos, a solidão como critério relacional, a necessidade de rupturas dos laços, a impermanência como única possibilidade e garantia de que *um* continue sendo *um*, sem se deixar apossar pelo *outro* (cobrar fidelidade seria exigir que alguém deixasse de ser ele para

⁵³ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 228.

⁵⁴ NIETZSCHE, *Aurora*, p. 196.

⁵⁵ NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 8*, p. 457.

⁵⁶ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 14.

continuar ligado àquilo que nós queremos que ele seja). Esse tipo de relação não é possível no ambiente do rebanho porque as exigências da moral tradicional estão baseadas na abnegação, no medo de si mesmo, na vontade de verdade, na crença metafísica de acesso à essência de *um* e de *outro*, na fidelidade relacional que se torna um uma espécie de cativo para a verdade perspectiva. O *nós* de Nietzsche dá expressão experimental a uma nova forma de filosofar no qual a filosofia não é apenas uma forma de pensamento, mas uma forma de vida.

"WE" OF NIETZSCHE: A PLURAL PRONOUN FOR FRIENDSHIP AND A NEW EXPRESSION FOR PHILOSOPHY

Abstract: We intend to demonstrate with this work how the plural personal pronoun “we” plays a key role in Nietzsche's philosophy regarding the relationship between friendship and philosophy. The pivot center of this relationship is the notion that friendship is a pre-rational space for sharing experiences (with a living-together) and, as such, a space feasibility of the new form of philosophy proposed by Nietzsche, that which articulates thought and life. For the sake of this point, we will analyze the use of suspicion as a philosophical strategy, how “we” can be understood as a critique of metaphysical atomism of the self and the need of communication and, finally, how this new form of philosophy is carried out as a sharing of happiness. Friendship is a privileged space in which philosophy is not just a way of thinking but a way of life

Key-words: Nietzsche; friendship; philosophy; “we”; experience

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. O amigo. In: _____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. 2. reimpr. Chapecó: Argos, 2010, p. 77-92.

BABICH, B. *Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: on becoming the one you are, ethics, and blessing*. In: Nietzsche-Studien 32(2003), p. 29-58.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2. ed., 2002.

_____. *Aurora*. Reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *Genealogia da Moral*. Uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.

OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

PONTON, Olivier. *Mitfreude*: o projeto nietzscheano de uma “ética da amizade” em *Humano, demasiado humano*. Curitiba, *Revista Estudos Nietzsche*, n. 1, v. 1, 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=4335&dd99=view>
Acesso em: 18 mai. 2011.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ROSSET, Clement. *Alegria, a força maior*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Éditions Flammarion, Champs essays, 2008.