



# Nietzsche e o elogio das ilusões: uma estratégia de combate à metafísica

*Nietzsche and praise of illusions: a strategy to combat metaphysics*

**Jelson R. de Oliveira**

---

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: jelsono@yahoo.com.br

## **Resumo**

Pretende-se neste artigo analisar a estratégia nietzschiana de valorização teórica das ilusões como forma de combate à metafísica, pretendendo, com isso, desvendar as origens humanas das criações metafísicas. Para isso, o filósofo se utiliza do chamado “método científico”, caracterizado como uma análise histórico-fisiopsicológica, que põe em evidência a gênese doentia e fraca que se esconde por trás dessas criações. Pretende-se demonstrar que a apologia das aparências é, em Nietzsche, uma estratégia de inversão da metafísica cujo mote é a revelação do seu sentido ilusório, o que explica a

valorização da superfície, da mentira e do embuste como formas de poetização da realidade que elege a vida como critério de avaliação.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Ilusão. Metafísica. Fisiopsicologia.

### ***Abstract***

*This article aims to analyze the Nietzschean strategy of theoretical valuation of the illusions in order to combat the metaphysics, intending it to unravel the origins of human metaphysical creations. To this goal the philosopher uses the so-called “scientific method”, characterized as a historical-physiopsychological analysis which shows the sick and weak genesis that hides behind these creations. We intend to demonstrate that the apology of appearances is, in Nietzsche, a strategy reversal of metaphysics whose central theme is the revelation of his illusory sense, which explains the enhancement of the surface, of lies and mistake as a form of reality poeticization that chooses the life as evaluation criterion.*

**Keywords:** Nietzsche. Illusion. Metaphysics. Physiopsychology.

---

## **Introdução**

O combate de Nietzsche contra a metafísica caracteriza-se como uma tentativa de desmascaramento das forças ilusórias que se escondem por detrás do edifício filosófico e moral, pelo menos desde o movimento platônico e seu grande sistema de antinomias, amparadas num dualismo reiterado em vários âmbitos da cultura ocidental. Ora, para o filósofo alemão, *desmascarar* as ilusões não é nada mais do que dar-lhes legitimidade no campo filosófico, posto que a máscara remete ao mimético de toda ação humana e a seu caráter plástico, cujo princípio é a completa ausência de um “fundo” último. Máscara esconde sempre outra máscara e nunca uma realidade pura e verdadeira. Tudo é efeito e superfície, portanto.

Para efetivar essa pretensão, seria necessário [primeiro] derrotar a necessidade da verdade e [segundo] restituir o papel artístico para a tarefa filosófica. Para ambas as tarefas, Nietzsche faz uso, no chamado segundo

período de sua produção (1876-1882), do “método científico”<sup>1</sup> (HH, 635)<sup>2</sup>, já que a meta principal seria demonstrar que a invenção da metafísica tem sua origem em erros da razão, fraquezas, idiossincrasias e psicopatologias de seus autores. A criação de um mundo suprassensível, tido como ideal e verdadeiro, a partir do qual nascem as normas e valores do mundo sensível e cujo efeito será a desvalorização do *aquém* em razão da hipervalorização do *além*, passaria a ser entendida não mais com o dossel da verdade absoluta, mas como apenas uma quimera inventada pelo homem, algo entre um sonho e uma alucinação.

## Uma filosofia da suspeita

Essa é a tarefa, anunciada no prólogo de 1886 a *Humano, Demasiado Humano*, como a tarefa da “suspeita”, aquela que faz do leitor um “defensor das piores coisas”, justamente aquelas que foram até agora “as mais bem caluniadas”. Nietzsche não deixa dúvida de que o expediente de sua filosofia é mesmo paradoxal: reconhecer o que não passa de calúnia em

---

<sup>1</sup> Podemos, grosso modo, afirmar que esse procedimento apresenta-se como uma espécie de *Wissenschaft* caracterizada como uma tentativa de compreensão das “coisas humanas” e de interpretação da moralidade, da religião e da arte a partir dos afetos fisiopsicológicos. Esse processo tem a intenção de mostrar que todas as conjugações culturais daí derivadas estão carregadas de “história” e “vir-a-ser” e não devem ser interpretadas como fruto de milagres. Por essa razão, já nas primeiras páginas de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche contrapõe à “filosofia metafísica” aquilo que ele chama de “filosofia histórica” (HH, 1). Para ele, portanto, a história dos sentimentos morais precisa da psicologia enquanto método, pois é ela que desenvolve uma análise na qual essas origens humanas são desveladas. A psicologia, entretanto, não é entendida apenas como uma ciência da alma (psique), mas uma conjugação desta com o corpo, numa integralidade. Ao realizar esse “desmascaramento”, Nietzsche acredita ter podido desvendar as origens das valorizações humanas e isso levaria ao desmonte das bases que sustentam as religiões e as morais, cujo fundamento é metafísico. Esse é o uso estratégico feito por Nietzsche daquilo que ele entende e pratica como psicologia. (Em trabalho anterior analisamos a noção de psicologia em Nietzsche como procedimento de análise da moralidade; Cf. OLIVEIRA, 2009).

<sup>2</sup> Nesse artigo usaremos as siglas convencionais para citação dos escritos de Nietzsche: NT (O Nascimento da Tragédia); HH (Humano, Demasiano Humano, v. I); OS (Humano, Demasiado Humano II: Miscelânea de opiniões e sentenças); AS (Humano, Demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra); VM (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral); A (Aurora); GC (A Gaia Ciência); KSA (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* - edição crítica em 15 volumes organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari); ZA (Assim Falou Zarathustra); ABM (Além de Bem e Mal); GM (Para a Genealogia da Moral); EH (Ecce Homo).

seu valor de calúnia. Nesse mesmo texto de 1886, ele fala de sua própria filosofia como uma tarefa quicá poética: note-se o uso de expressões como “*artifício*”, *falsificação* e *criação poética*, ou de – um pouco mais adiante, quando fala dos espíritos livres, mote central dessa obra – “uma fruição de primeiros planos, superfícies, do que é próximo e está perto, de tudo o que tem cor, pele e aparência”, uma espécie censurável de “muita ‘arte’” e mesmo uma “sutil falsificação de moeda”, um fechar de olhos voluntário quanto a Schopenhauer e um engano quanto a Wagner. Tudo isso rematado por uma clarividente “astúcia de autoconservação” e mesmo uma espécie de “superior proteção que existe em tal engano de si” (HH, “Prólogo”, 1), para enfim concluir quase efusivamente: “Basta, eu ainda vivo; e a vida não é excogitação da moral: ela *quer* ilusão, *vive* da ilusão [...]” (HH, “Prólogo”, 1).

Como deve ser entendida essa apresentação, escrita oito anos depois da elaboração da obra, senão como uma espécie de resenha da compreensão nietzschiana da tarefa filosófica e, sobretudo, da sua própria? Dando-se alguma credibilidade a essas afirmações tardias, é possível vislumbrar na leitura da obra o tom antimetafísico que reconhece a legitimidade da ilusão como um mecanismo artístico útil à própria vida, sem a qual ela mesma não existiria. Toda argumentação filosófica não passa, portanto, de uma espécie de criação artística na qual o erro, o embuste, a mentira, o engano e a ilusão estão sempre em primeiro plano, mesmo quando travestidos com o alvo véu da verdade absoluta. Isso porque toda argumentação filosófica não passa de uma forma de *interpretação* da realidade – o retirar de uma máscara para revelar a seguinte.

Se *Humano, Demasiado Humano* pode ser compreendida como uma obra dedicada à crítica à metafísica, num sentido geral, e ao modo como ela se manifesta em Platão, em sentido mais estrito, podemos afirmar que o instrumento para esse embate tem como mote o reconhecimento da necessidade de ilusão que guia toda a vida: “tudo o que até hoje tornou para eles [os homens] *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão” (HH, 9). A metafísica se revela como decorrência da ilusão e do embuste próprios da vida e que, nessa obra, são desvelados por Nietzsche a partir do método histórico-fisiopsicológico, que não é outro senão a tentativa de mostrar a origem *humana, demasiado humana* dessas ilusões, como produtos criados para a autopreservação e para a garantia da atividade vital.

Essa ideia, entretanto, já está presente num texto anterior, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual Nietzsche apresenta o homem como o mais frágil e perecível dos seres para os quais a natureza ofereceu

---

o intelecto como um meio de sobrevivência e cujo principal recurso é a dissimulação. Como resultado da fraqueza, esse meio usa do disfarce constante: “Como um meio para a conservação do indivíduo o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação” (VM, 1). A dissimulação é a garantia da vida (ou até mesmo a forma mais própria da vida) e no caso humano, ela age através do intelecto, tido como força motriz da atividade vital. A dissimulação praticada pelo intelecto, então, é que caracteriza a vida como um todo. Por isso, Nietzsche acrescenta:

no homem essa arte da dissimulação atinge seu cume: aqui o engano, o adular, mentir e enganar, falar pelas costas, o representar, o viver em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade, constitui a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade. Eles se acham profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho desliza apenas ao redor da superfície das coisas e vê “formas”, sua sensação não leva à verdade em nenhum lugar, mas antes se satisfaz em receber estímulos e tocar, por assim dizer, um teclado sobre o dorso das coisas (VM, 1).

Ainda que esse texto não remeta diretamente ao problema do combate à metafísica na forma do que ocorre posteriormente (detalhe bastante relevante, é óbvio), ele já prenuncia o problema da verdade sobre o mundo conforme apresentada pelo pensamento metafísico. Ele também assume a posição a respeito da utilidade da ilusão como característica mais fundamental da vida humana, de tal forma que tudo o que o olho humano vê no mundo é apenas o seu dorso; mesmo as verdades tidas como mais fundamentais também aí se situam. Como tentativa de organização e familiarização que torne possível a vida no mundo, o homem forjou inúmeras explicações: linhas, corpos, coisas, nomes, formas, conteúdos, movimentos, repousos, direções, sentidos, números, palavras, tudo isso não passa de artigos de fé supostos de forma a tornar a vida suportável. Mas ela mesma, a vida, escapa dessas abreviaturas e continua não tocada de todo por essas dimensões humanas. Mesmo assim, ela não prescinde desses erros.

## A origem da metafísica

Ademais, a metafísica nasceu de fraquezas e erros psicológicos que revelam uma “função cerebral prejudicada” (HH, 12), como uma espécie de arbitrariedade e confusão da memória que leva o espírito “a titubear e, por simples relaxamento, [a produzir] mentiras e absurdos” (HH, 12). Para Nietzsche, o sonho, como “origem da metafísica” (HH, 5), é um estado herdado dos primórdios da humanidade, quando “a alucinação era extraordinariamente frequente” (HH, 12). Descrito como atividade fisiológica por excelência (Cf. HH, 13) derivada de uma excitação do corpo até a função cerebral e a conseqüente confusão vivida pelo espírito, o sonho é usado por Nietzsche como exemplo de como a humanidade busca apressada e equivocadamente se satisfazer com as respostas rápidas e primeiras, pouco “científicas”, cuja explicação dos fenômenos é “fantástica e barata”, mesmo quando guiada por uma suposta atividade cerebral. O cérebro está constantemente em erro – “e vivemos talvez metade de nossa vida nesse estado” (HH, 13), assevera o filósofo alemão. Dessa situação quem se aproveita bem são os poetas e artistas, porque são capazes de retirar dessas imagens superficiais produzidas pelo sonho e frequentes também no período de vigília, o conteúdo de sua arte.

A primeira das respostas rápidas (e, portanto, enganosas) encontradas facilmente pelo cérebro em meio a estados excitantes de sensações, luzes e cores do mundo, é a tentativa de criar unidades onde só há complexidade e multiplicidade, “correntes com muitas fontes e afluentes” (HH, 14). A noção de *unidade* é apresentada por Nietzsche como o mote primeiro do movimento metafísico nascido desses erros da razão. Essa explicação unitária é o fundamento da crença na verdade absoluta e também ela leva à certeza de termos encontrado a *essência* do mundo, o seu *ser* mais próprio, associado às características unas, fixas e imutáveis de cada coisa. Essa busca deslumbrada e obsessiva pela unidade é apresentada por Nietzsche no parágrafo 18 de *Humano, Demasiado Humano* como a característica mais própria da metafísica, a tal ponto que ela mesma é definida pelo filósofo como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (HH, 18).

Em outras palavras, o problema da metafísica não é o seu conteúdo errôneo, mas a crença de que esse conteúdo seja verdadeiro. Para destroná-la é preciso, portanto, revelar o sentido próprio desse conteúdo, apresentando-o como ilusório. Em outras palavras, o que Nietzsche pretende é denunciar o fanatismo dessa posição. Para Wotling (2008, p. 66), essa atitude marcante da metafísica

ultrapassa a sua definição como simples dualismo. A marca mais fundamental da metafísica para Nietzsche seria justamente essa busca pela unidade, chamada no geral pelo filósofo alemão de *atomismo*: “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” (WÖTLING, 2008, p. 66). O dualismo da metafísica é só um reflexo da ilusão primeira do atomismo, dessa espécie de “fúria atomista”, para aproveitar a expressão de Wötling. Como tal, a metafísica é sempre redução e empobrecimento, porque ela ocorre como tentativa de abreviar (para tornar pretensamente familiar) o que é rico e múltiplo, “qualquer que seja o conteúdo dessa unidade, suprassensível ou não”, completa o filósofo francês. Para Nietzsche, como afirmamos acima, “o mundo é desprovido de dimensões que o pensamento supôs: dessas ficções essenciais, tais como o ‘incondicionado’, ‘fins e meios’, coisas, ‘substâncias’, leis lógicas, nomes e figuras” (KSA 10, 8 [25], p. 342), que se resume grosseiramente sob o dístico dos conceitos, essa atividade de “igualação do não igual” (VM, 1) que se ampara na gramática, essa espécie de “metafísica do povo” (GC, 354).

É bom lembrar que a esse culto do atomismo Nietzsche chamou em *Crepúsculo dos Ídolos* de “egipcismo”<sup>3</sup> (CI, “A razão na Filosofia”, 1), um sinônimo de desistorização de uma coisa, de negação do vir-a-ser pela forma do culto e da honraria, atitude própria da metafísica que torna intocável (seco e morto) os devaneios metafísicos. Múmias conceituais são as chamadas unidades arranjadas na experiência onírica da metafísica, entre as quais a noção de *ser* é a mais fustigada. Ora, para Nietzsche, “Heráclito sempre terá razão quanto ao fato de que o ser é uma ficção vazia” (CI, “A razão na Filosofia”, 1). O ser é um sepulcro do mundo, caso seja reconhecido como absolutamente verdadeiro. Do contrário, é apenas uma espécie de poetização da realidade.

Entre as *unidades* fundamentais da metafísica está o conceito de “alma” (ou “sujeito” ou “eu” – tidas, no geral, como sinônimos em Nietzsche), tratado como algo simplista e absolutamente reductor. Essa ideia é fundamental porque, para Nietzsche, a ilusão a respeito do mundo é apenas uma transposição de uma primeira ilusão do eu que lhe dá alguma garantia de permanência e de estabilidade da identidade própria, algo que é, a partir daí, também exigido da realidade

---

<sup>3</sup> A relação com o texto de 1872, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual Nietzsche fala dos filósofos como adoradores de múmias conceituais e trata da imagem do pirâmide como uma espécie de cemitério, não passa despercebida nesse contexto.

em geral. Como essa realidade não segue os rigores da fixidez, imutabilidade e eternidade, então ele inventa o mundo suprassensível como uma espécie de refúgio. Com essa estratégia, Nietzsche acaba por propor uma decisiva revisão antropológica no conceito de homem, mobilizado pela necessidade da ilusão, por esse impulso intencional da ilusão.

Nesse campo se situa a crítica dirigida a Descartes quanto à redução grosseira por ele provocada dos fenômenos vitais, absorvidos pela palavra *Cogito* à maneira de uma voluntária ilusão, como uma fantasia onírica que não leva a outra coisa senão ao velho e enganoso sono dogmático (Cf. KSA 11, 40 [23], p. 639). A alma – ou o *eu* – é, para Nietzsche, apenas um *efeito* do pensamento, que por sua vez é sintoma de processos de múltiplas variações que incluem, sobretudo, os eventos fisiológicos que têm lugar no corpo. É pela abreviação empobrecedora da gramática que esses processos são dissipados na forma de conceitos cuja solenidade revestem os argumentos metafísicos.

O corpo passa a representar para Nietzsche uma “reserva semiótica inesgotável” (GIACOIA JÚNIOR, 2011, p. 436) e todos os acontecimentos corporais (que incluem dieta, respiração, sono, estados de saúde e enfermidade, regimes, humores, temperatura, luminosidade e pressão atmosférica etc.) mereceram muita atenção de Nietzsche. Mas também aqui é importante notar que

em Nietzsche, não se trata, pois, de desqualificação da ‘alma’, ou do ‘espírito’, em proveito da matéria corporal; não interessa a ele uma *capitis deminutio*, uma detração da consciência, em proveito da *physis*, sob a forma da fisiologia. Trata-se, antes, de superar essa antiga oposição grosseira, para atingir uma sublimação e um enriquecimento conceitual para a ‘hipótese da alma’. Afinal, na metáfora da estrutura social de impulsos, afetos e pensamentos, a consciência desempenha a função de comitê diretor (GIACOIA JÚNIOR, 2011, p. 436).

Também nesse caso, portanto, o que Nietzsche propõe não é a derisão completa do eu, mas uma crítica do dualismo através do reconhecimento do elemento ilusório concernente ao *eu*. Ao desvelar esse procedimento como parte da fraqueza e dos erros da razão que imputaram ao corpo os horrores da culpa e do pecado, Nietzsche não só resgata o seu significado no âmbito da moral e do conhecimento, mas também faz dele o lugar privilegiado no qual se efetivam os processos fisiopsicológicos dos quais a metafísica se faz sintoma. O corpo é o lugar dos instintos, pulsões e impulsos e traduz de uma forma integral os movimentos do sentir, pensar e querer, dimanando de si todas as



interpretações do mundo exterior. Para tanto, Nietzsche precisa colocar em evidência na filosofia aquilo que fora historicamente negado: o sensível e corporal, o digestivo e o respiratório, o climático e o alimentício, o afetivo e o pulsional. Essas são coisas humanas, demasiado humanas, que se tornam veículos de acesso ao mundo elementar e cotidiano da vida, pelos quais passa qualquer processo interpretativo (o artístico, mas também o metafísico e o científico) que, sob o risco de empobrecimento, não pode abrir mão do corpo, que dá motivo de adesão incondicional à existência; assim, o corpo, pela profusão do *pathos*, torna-se o ambiente privilegiado para o enfrentamento do problema metafísico. Não é à toa que Nietzsche passa a dedicar ao corpo uma atenção especial no seu projeto filosófico.

### Uma filosofia da superfície

Se o sentimento é a base do pensamento (HH, 15), mesmo a ideia de **profundidade** que permeia as explicações metafísicas (contrapostas que estão à superfície e à aparência) não passaria de mais um erro. É o que leva Nietzsche a declarar quão ilusória aparece a seus olhos a divisão fenômeno e coisa em si (HH, 16), ambas realidades tidas como essenciais. A figura de linguagem utilizada por Nietzsche nesse aforismo 16 remete à ideia de um quadro pintado pelo ser humano e mostra que é o homem o colorista e que a realidade aparece como uma superfície artística na qual a razão estabelece suas ilusões, esquecendo que todo esse quadro veio-a-ser, ou seja, tem uma história. O mundo é resultado dessa atividade artística de invenção de linhas, cores e imagens por parte do ser humano, que é seu artista criador. O mundo é obra do homem e a sua riqueza (com todas as concepções filosóficas, morais, estéticas e religiosas que ele carrega) é resultado da ação do intelecto humano que “introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (HH, 16). Ora, foi essa atividade de erro que tornou o mundo interessante, rico, colorido, “cheio de alma”, “variegado”, “profundo de significado”. O profundo do mundo, portanto, são as cores inventadas pelo equívoco do intelecto cujo resultado final foi o belo quadro do mundo, a bela obra de arte do humano.

É assim que Nietzsche esvazia de significado a própria coisa em si: “talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado” (HH, 16). A aplicação do “método científico” praticado

por Nietzsche é que revela e ilumina “a história da gênese desse mundo como representação” (HH, 16), elevando o homem por um instante acima desses eventos, para mostrar como essas ilusões foram criadas enquanto ilusões. Mais uma vez: a tarefa da filosofia nietzschiana se apresenta, a um tempo, [1] como tentativa de destituir a metafísica de suas bases; [2] mostrando que essas bases são ilusórias; e, para isso, [3] lança mão do chamado “método científico”. Ocorre que o diagnóstico nietzschiano faz ver que as “necessidades metafísicas”<sup>4</sup> “são aprendidas, temporalmente limitadas e [...] repousam em pressupostos contrários aos da ciência” (HH, 27).

Mas, por que esses erros foram tão valorizados e seus arautos ganharam tanto espaço na cultura? Primeiro, porque eles retratam um recusado pendor pela mentira que caracteriza toda a vida e todo ser humano. Segundo, pela eficácia de seus embusteiros. O aforismo 52 de *Humano, Demasiado Humano* faz um diagnóstico dos motivos dessa eficácia, cujo resultado foi a conquista de espaço e poder por parte de seus pregoeiros: eles acreditam demais em si mesmos, carregam a sua mentira com muita honestidade. Seu poder está revestido de solenidade:

No próprio ato do embuste, com todos os preparativos, o tom comovedor da voz, da expressão, dos gestos, em meio ao cenário de efeitos, são tomados da *crença em si mesmos*: é ela que fala de modo miraculoso e convincente aos que estão à sua volta (HH, 52).

Note-se como o filósofo destaca os efeitos ilusórios que cingem a atividade desses homens. No caso dos “fundadores de religião”, eles não saem desse “estado de autoilusão”, muito raramente colocam-se em dúvida

---

<sup>4</sup> Note-se uso do termo “necessidade”: ao encerrar o segundo capítulo de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche escreve: “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade” (HH, 107). Nesse texto, a necessidade é apresentada como um tipo de conhecimento e é associada à ideia de inocência: há uma necessidade na/de vida que funda os sentimentos morais e mesmo “o sentido para a verdade e justiça no conhecimento”. Considerando “o erro e o descaminho da imaginação” como o caminho que tornou a humanidade mais interessante, Nietzsche afirma que eles brotaram da necessidade de autofruição e mesmo de conservação da vida. E como tal, tem história, vieram a ser, cresceram e se desenvolveram de modo que não podem ser tidos pela via da “culpa” – “tudo está em fluxo” (HH, 107). É preciso a “consciência da inocência” da necessidade e de todas as criações do espírito. É esse conhecimento da necessidade como inocente que se apresenta como um novo conhecimento. O filósofo alemão chega mesmo a afirmar que o “homem sábio e inocente (consciente da inocência)” é o resultado mesmo do “homem tolo, injusto, consciente da culpa”, na medida em que se apresenta como um autovidente de sua própria condição humana.

e, se acaso o fazem, acabam “atribuindo esses momentos de clareza ao adversário maligno”.

O que Nietzsche explicita é a recriminação da dúvida no ambiente religioso, tida como produto diabólico cujo resultado é o completo favorecimento do estado da contínua e permanente autoilusão: o que os religiosos têm em comum é o fato de manterem-se em suas ilusões de forma tão decidida, que acabam por não reconhecer qualquer outro caminho senão o da sua própria verdade. Seus “efeitos” tornam-se, assim, “objeto de uma forte crença” e são eles que legitimam o seu próprio poder, sobre o qual está prostrado seu reconhecimento enquanto homens de fé. Esse é o mecanismo pelo qual “o parecer vira ser” (HH, 51), segundo o filósofo alemão: “se alguém quer *parecer* algo, por muito tempo e obstinadamente, afinal lhe será difícil *ser* outra coisa”. Não à toa esse fragmento começa citando o exemplo do ator e aproximando-o do homem religião: ambos podem de fato acreditar na hipocrisia de si mesmos, venerar o fingimento a tal ponto que ele se torne parte de sua própria identidade. A “imitação do exterior” gera a “máscara do rosto amável” e isso leva à conquista de um poder sobre os “ânimos benévolos” que aceitam o seu *parecer* como seu *ser*.

No fim, o próprio elogio da mentira feito por Nietzsche um pouco mais adiante revela o comodismo e a preguiça escondidos por trás dessa atitude de crença cega na verdade: é muito mais fácil, na vida cotidiana, simplesmente acreditar em vez de duvidar, “pois a mentira exige invenção, dissimulação e memória”; além disso, é mais fácil falar diretamente sobre o que se prefere ou o que se recusa do que usar da astúcia. Nietzsche encerra esse fragmento citando o exemplo da criança. Criada em ambiente propício, uma criança pode manipular melhor a mentira: “um sentido para a verdade, uma aversão à mentira lhe é estranha e inacessível, e ela mente com toda a inocência” (HH, 54). É essa inocência da mentira que se faz, portanto, útil à vida e própria para o seu desenvolvimento. Na criança, ela se efetiva como promessa de inocente futuro, de autoconservação no reino aberto daquilo que ainda não está carregado dos ensinamentos sobre verdade e mentira. A infantilidade da mentira é um argumento a favor do desenvolvimento puro da própria vida. A criança dissimula sem culpa e vive de máscaras como se estivesse sempre numa eterna brincadeira.

Por isso, a ilusão infantiliza, torna inocente e puro. E essa é a profundidade desejada: “o erro [que] tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes” (HH, 29), tidas como *floração*

*do mundo*, ou seja, seu produto belo, inocente, simples e superficial. A flor é o símbolo do que se apresenta como aparência e infantilidade (como órgão reprodutor das plantas, ela pode simbolizar a infância da vida vegetal assim como as crianças, as sementes geradas pelas flores, simbolizam a propagação das gerações). Enquanto tal, as ideias metafísicas são um produto alegre e interessante do próprio mundo, ainda que nem por isso se achem “*mais próximas da raiz do mundo* do que a haste” (HH, 29), pois não conduzem a nenhuma decifração do enigma do mundo e não remetem a nenhuma essência sobre ele. A flor é o que se mostra, como agradável superfície, em sua multiplicidade de cores e formas. Por isso, a flor é símbolo deste “mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado”.

Note-se como Nietzsche, em sua tentativa de distanciamento em relação às teses schopenhauerianas que marcaram os seus primeiros escritos, acaba por trabalhar com a dualidade *coisa em si* × *fenômeno* (herdada de Kant por parte de Schopenhauer). Observe-se igualmente como ele efetiva uma manobra na qual essa diferenciação é negada em função da inversão que faz do erro algo interessante, do superficial algo profundo, do embuste um produtor de significados mais eficaz do que o puro conhecimento, e da ilusão da aparência algo tão rico quanto a própria ilusão da essência. O que há de profundo é o que torna a vida leve, alegre e interessante<sup>5</sup>. “Tudo o que é profundo ama a máscara”, escreve Nietzsche em *Além do bem e do mal*, § 40. O profundo é não mais o que se desvela como verdade absoluta (escondida na raiz do mundo), mas a própria concepção nova de que toda verdade é superficial porque resultado de processos histórico-fisiopsicológicos (cuja expressão é a flor e por cuja arte a filosofia se torna uma espécie de floricultura). O que é superficial é de ampla dimensão, o que está aberto a muitas distâncias, um “vasto campo de disseminação extensiva em que a pele, o corpo, como pura exterioridade e terreno de experimentação, se deixam afetar e contaminar” (FERRAZ, 2002, p. 126).

O superficial é, por isso, muito mais rico e interessante para o filósofo do que o profundo. Há mesmo em Nietzsche uma filosofia da paisagem, na qual se evidencia a importância do espaço amplo, aberto para novas experiências na qual vaga o personagem do segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, o andarilho. Por essa nova verdade, os homens se tornam profundos porque

---

<sup>5</sup> Essa questão é retomada por Nietzsche em *Além do bem e do mal*: “Tudo o que é profundo ama a máscara” (ABM, 40).

superficiais e é nisso que eles se tornam também leves, na medida em que isso os faz vivenciar a vida em inocência e leveza. Essa é a verdadeira liberdade conquistada pelo espírito livre, aquele que reconhece também a necessidade do ilógico, porque dele “nasce muita coisa boa” (HH, 31) e que é ele justamente que “empresta valor à vida” e, sendo assim, caso dela seja extraído (como pretendem os ideais metafísicos), a “danificaria irremediavelmente” (HH, 31). Nietzsche está convencido de que “o erro acerca da vida é necessário à vida” (HH, 33) porque é esse “pensar inexato” sobre a vida que lhe doa um valor. O experimento da filosofia nietzschiana em seu embate contra a metafísica se traduz, portanto, como uma apologia do seu contrário, da ilusão e do erro, interessantes à vida somente à medida que sejam reconhecidos também como uma *floração do mundo*, ou seja, como resultado de eventos mundanos. Reconhecendo a interpretação metafísica como uma *interpretação* entre as demais, ele não pretende destituir as interpretações de sua posição, mas reconhecê-las justamente enquanto tais e averiguar a sua gênese e *status*.

### O método dessa análise

Poderíamos dizer que essa análise dos fundamentos detratores que elevaram o adoecimento do humano a um nível lamentável leva Nietzsche à conclusão de que eles foram erguidos sobre fraquezas psicológicas. Justamente por isso, o melhor método para sua crítica seria aquele que utiliza a psicologia e a história (ou ainda, a psicologia como história dos erros da razão) como procedimento de análise – e que mais tarde será evidenciado sob a designação de *genealogia*. Eis porque é justamente em *Humano, Demasiado Humano* que Nietzsche esboça pela primeira vez de forma mais direta as bases desse projeto.

O resultado interpretativo-argumentativo de Nietzsche é conquistado por meio do procedimento que ele mesmo intitulou de “científico” ou de método “histórico” ou ainda “fisiopsicológico”, no qual a ciência é utilizada para o deslindamento das origens *humanas* de todos esses fenômenos que aparecem tão floridos e brilhantes, mas que se enraízam no fundo escuro e menos enaltecido do solo existencial. É por esse procedimento que o filósofo acredita devolver leveza à vida, retirando-a do peso dos grilhões que a tornaram difícil e negativa. Trata-se dessa curiosa atitude de “permanecer consciente na inverdade” (HH, 34) e que levaria não ao desespero, mas “a uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual (HH, 34). A leveza da vida é, portanto, uma

“vantagem da observação psicológica” (HH, 35). É esse tipo de observação ou procedimento que permite “aliviar o fardo da vida” (HH, 35). Ora, essa foi justamente a mais frequente recusa nos liames metafísicos: eles estiveram garantidos por uma “fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma” (HH, 35), que acabaram por realçar os contornos suprassensíveis das essências e das verdades absolutas – cujo produto final não foi outro senão o adoecimento e o enfraquecimento do humano.

É pela incapacidade “de se colocar no solitário horizonte do condicionado” (BENOIT, 2011, p. 452) que o homem utiliza a metafísica (o incondicionado) como forma de dar alguma razão ou sentido para o condicionado. O produto desse esforço, entretanto, não é senão mais empobrecimento e adoecimento do condicionado, porque, paradoxalmente, nega a sua própria tarefa, repudiando sua função criativa e imaginativa – pois é como quimera que o próprio incondicionado é inventado e é como “potência poética” (BENOIT, 2011, p. 452) que a razão inventa suas respostas e tece seus argumentos. A própria moral nascida e alimentada nesse terreno não é outra coisa que uma “idiosincrasia de degenerados” (CI, “A razão na Filosofia”, 6), uma produção a partir das doenças e medos humanos mais individuais, transformados, inadequadamente, em alucinação coletiva.

Citados nominalmente, os “mestres franceses do estudo da alma” – entre os quais está La Rochefoucauld e aos quais teria se juntado, segundo Nietzsche, um alemão, Paul Rée – deveriam ser mais lidos, porque eles são responsáveis por instalarem na alma humana “a arte da dissecação e composição psicológica”, a qual desvenda como se desenvolveu esse gosto pela diminuição do homem. É a observação psicológica que evidencia as origens humanas da dependência metafísica e pode, segundo o filósofo alemão, contribuir para a purificação e alívio da vida – esta é a maior das “vantagens da observação psicológica” (HH, 35):

que a reflexão sobre o humano, demasiado humano – ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica – seja um dos meios que nos permitem aliviar o fardo da vida, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho [...].

Por essa capacidade de análise e de geração de “sentenças psicológicas”<sup>6</sup> que revelam e explicam a alma humana, a “dissecação psicológica”, com “suas pinças e bisturis” (HH, 37), tornou-se absolutamente necessária para aqueles que pretendem desvendar a origem e a história dos sentimentos morais, os quais, intumescidos pelas explicações metafísicas, acabaram por favorecer o enfraquecimento e o adoecimento do homem. O método da observação psicológica é, assim, uma espécie de diagnóstico da doença cultural que Nietzsche identifica no Ocidente e para a qual ele mesmo se oferece como um “médico”<sup>7</sup>.

A sentença que guia o filósofo alemão nessa empreitada é retirada do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, de Paul Rée: “O homem natural não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico” (HH, 37). A interpretação de Nietzsche aproxima a metafísica da física – mais uma vez ultrapassando o abismo teórico e prático que separa esses dois âmbitos – para afirmar que o próprio homem metafísico tem suas raízes na natureza, ou seja, que dela derivam as suas conjecturas, como necessidades vitais de ilusão. Para o filósofo, essa proposição cortará pela raiz, no futuro, a “necessidade metafísica” do homem.

## A promoção da vida como critério para avaliação das ilusões

Como vimos até aqui, ao falarmos da crítica de Nietzsche à metafísica, não podemos reconhecer nisso simplesmente uma tentativa de abolição de seus fundamentos enquanto tais ou de uma inversão do platonismo nos moldes de uma restituição dos pólos negados em detrimento dos costumeiramente afirmados. Mas, devemos reconhecer, sobretudo, uma batalha constante em torno do deslocamento de seu valor, ou seja,

---

<sup>6</sup> Numa “arte de polir sentenças” (HH, 35) – referência óbvia ao estilo aforístico desses autores aos quais Nietzsche, a partir de *Humano, Demasiado Humano* também se associa.

<sup>7</sup> Nietzsche se apresenta como um “médico filosófico” no Prólogo de *A Gaia Ciência* (GC, “Prólogo”, 2). Mas a expressão *Der Philosoph als Arzt der Cultur* é usada desde os escritos de juventude, como atesta um fragmento do *Livro do Filósofo* (publicação inacabada e póstuma), presente em KSA 7, 23[15], de 1872-1873, p. 545). A expressão seria contraposta ao filósofo como “envenenador da cultura” (*der Philosoph der Giftmischer der Kultur*). Ou seja, se Platão é o envenenador, pela oposição dos instintos, Nietzsche busca o filósofo como o médico, o que reintegra o sentido trágico-artístico à existência.

uma tentativa de desmascaramento cuja meta não é outra senão valorizar a máscara. No caso da metafísica, isso significa reconhecer as suas bases humanas, demasiado humanas, destituindo-lhe a verdade, desapropriando-a do terreno até então tido como fundamento único. Para essa tarefa de ultrapassar a metafísica, o próprio Nietzsche reconheceu ser necessária “a mais alta tensão da reflexão humana” (HH, 20). No fundo, a sua questão não é o valor em si da verdade ou da mentira, do real e do fictício. Sua questão, a partir da problemática do valor, se coloca sob a perspectiva da pergunta sobre a promoção ou negação da vida. Mesmo o que é falso e ilusório, assim, tem valor, desde que contribua para a promoção e conservação da vida: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”, afirma Nietzsche em *Além do bem e do mal*, § 4.

A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal (ABM, 4).

A crítica de Nietzsche, por isso mesmo, não é simplesmente uma pergunta sobre o que é a metafísica, ou um diagnóstico de suas consequências malélicas no âmbito da cultura. Ainda que essas questões estejam presentes em praticamente toda a extensão de sua obra, elas vêm acompanhadas, sobretudo de outra, ainda mais fundamental: como combater o seu lado doentio, empobrecedor e subjugador da vida? Dependente dessas ilusões, como fazer com que as inverdades e ficções confirmem a vida e contribuam para a sua “plenificação”. Não seria esse, justamente, o aspecto reconstrutivo da crítica de Nietzsche à metafísica, sugerido por de Michel Haar?

Crítico: como esta crença [metafísica] se constituiu, de quais reflexos, pulsões ou motivos procedeu a negação deste mundo-aqui como enganoso e apenas “aparente”, negação que porta em



germe o niilismo dito “completo”, ou seja, o gigantesco colapso de toda verdade incondicionada? Colapso que não salva nem o positivismo ou toda tendência à idolatria dos fatos científicos. Reconstutivo: como superar o niilismo, sair do desespero (“os objetivos carecem, sobretudo de resposta para a questão ‘por que?’”), sem recair nos ideais de substituição igualmente niilistas? Como por exemplo, restaurar “a aparência como meta” sem simplesmente colocar toda a aparência, notadamente artística, *no lugar* da antiga verdade? Quais serão os novos objetivos? (HAAR, 1993, p. 8).

A batalha de Nietzsche contra a metafísica não constitui apenas um traço de sua filosofia, mas a base fundamental de um projeto que é crítico num sentido radical de suspeita e desconfiança completa de todos os valores, mas que é reconstutivo na medida em que pretende devolver à vida a sua dignidade no campo filosófico. O resultado, do ponto de vista do que se poderia admitir na tese de Haar quanto ao elemento reconstutivo dessa filosofia, é não apenas uma subversão das oposições binárias ou uma troca nas suas posições, mas justamente um deslocamento no campo geral das oposições, uma desarticulação radical das aparentes incongruências sob o prumo da contribuição para a expansão da vida. Em outras palavras, trata-se mesmo de uma superação (*Überwindung*) e não apenas de uma inversão do platonismo – esse modelo supremo de filosofia metafísica. É como genealogia (ou pelo menos como um prenúncio dela), portanto, que a crítica à metafísica ganha corpo: mostrar quais são as forças que originam e produzem os processos valorativos, porquanto representam alguma *necessidade* de ideal alimentada pelo homem, e avaliar até que ponto elas contribuem para a vida.

Nietzsche antevê a indigência e a fraqueza do humano provocada pela fábula do além-mundo (no qual se inclui a ideia de Deus, mas também a de Bem absoluto ou mesmo de uma ausência completa de dor, dada a recusa da corporeidade), como uma espécie de refúgio diante do inóspito da existência. Assim, doente de si mesmo, esse humano inventa a moral como forma de melhoramento e de correção, dando início à longa e dolente história de seu próprio padecimento. A metafísica, assim, não seria mais do que um sintoma ou um “símbolo de certos tipos de forças ou tipos de existência” (HAAR, 1993, p. 10) que se encontra desligada da centralidade vital, único alvo não avaliável de todas as ações humanas.

## Viver na aparência

A vida na aparência é a vida antimetafísica por excelência, principalmente porque em Nietzsche, a aparência não é um mero *efeito* da essência, ou mesmo um *simulacro* ou uma simples *representação* de algum pretensão original<sup>8</sup>. A divisa de Nietzsche que diz “viver na aparência como meta” (“*Das Leben im Schein als Ziel*”, KSA 7, 7[156], p. 199) tem, conforme a sugestão de Haar (1993, p. 84), dois sentidos. Primeiro, viver na aparência é viver como os gregos, que eram “artificiais por profundidade”, ou seja, sabiam sondar o abismo dos sentidos do mundo e voltar à beleza radiante da sua superfície, “pensar sem pesar”, sem juntar ao pensamento a gravidade do rancor e da culpa, da seriedade e da sisudez daqueles que tudo pretendem saber. A filosofia da aparência é a “filosofia da leveza” (para usar a expressão de Ponton no título de sua obra), o pensamento da gaia ciência. Haar sugere ainda uma segunda interpretação: viver na aparência pode ser entendido como preferir uma vida no erro, num jogo de fábulas e ficções, máscaras e fantasmas. As duas posições se articulam na tarefa de mostrar que todas as verdades fixas, que todo o mundo verdadeiro erguido num além em detrimento da realidade sensível, não passa também ele de ilusão, projeção de aparências que se negam a si mesmas enquanto aparências. Em outras palavras: o que falta à metafísica é a “consciência” de seu erro, a capacidade de reconhecer o quanto de ilusão, ficção, fantasmagoria e mesmo alucinação residem em seu âmago. Ela mesma, um sintoma da ilusão delirante que tomou parte dos seus engendrados. É na revelação luminosa da *Schein* que o ser (*Sein*) aparece não como verdade pura e exata, mas como forma de ilusão e, portanto, como olhar perspectivo.

Por isso, a questão central passa a ser não mais a própria verdade, mas a condição de *criação* da verdade, ou seja, a sua produção como obra de arte, o processo criativo a partir do qual ela se efetiva como propulsora das condições vitais. A verdade, nesse sentido, é o que transparece na aparência. A face artística da “verdade” a destitui de sua localização conceitual fixa e retoma o seu papel interpretativo, de alguma forma já anunciado em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. A verdade como aparência é a verdade como aparição no jogo da vida e é nela que se abrem todas as perspectivas (infinitas) de interpretação.

---

<sup>8</sup> Sobre essa temática, cf. HAAR, 1993, p. 91-95.

Essa preferência de Nietzsche pela arte – é importante notar – não se desvincula do uso procedimental do método científico, tal como implementado no segundo período de sua produção. Pode-se até mesmo afirmar que esse é um dos seus resultados, na medida em que é pela análise histórico-fisiopsicológica que Nietzsche chega à reafirmação do papel da arte no âmbito da crítica à metafísica. Diferentemente do que ocorrera nos escritos de juventude, nos quais a arte estava ligada à conquista de uma “verdade” sobre o mundo conforme a herança schopenhaueriana, nos escritos de maturidade, depurada de seus resquícios metafísicos, a arte aparece como atividade antimetafísica por excelência por traduzir a crítica à verdade nos termos de um culto às aparências. É como criação, portanto, que a verdade se liga à vida, à necessidade da vida como sinônimo de sua afirmação radical. Todas as construções do espírito estão ligadas a essa realidade integral que forma o âmbito da existência. A arte, assim, não é mais do que um reforço do poder vital, uma forma de dinâmica da vontade de poder que acelera o e intensifica a afirmação radical de todas as condições da existência.

O ponto de chegada desse procedimento é, por isso mesmo, uma afirmação radical do âmbito fenomênico da existência como aparência, como jogo de múltiplas e divergentes forças, para o qual nem os mil olhos do perspectivismo serão capazes de alcançar qualquer verdade única. Sem um centro catalizador (antes encontrado na racionalidade), o mundo só poderá ser interpretado como obra de arte ou, melhor, como matéria ou elemento artístico que inclui tanto o espírito entusiasmado de Dioniso quanto o halo luminoso e onírico de Apolo, o deus das aparências. Em termos genéricos, se o método científico é usado como enfrentamento da metafísica, o seu resultado é um retorno ao papel afirmativo da arte, algo que, aliás, se mantém constantemente em pauta no texto nietzschiano. A esse respeito, vale retomar a feliz expressão (um tanto fenomenológica) de Haar, ao chamar a filosofia de Nietzsche de uma “exaltação da epiderme das coisas” (HAAR, 1993, p. 10). Essa apologia da existência em sua superficialidade múltipla e sensível está amparada numa atitude de infinitas formas (todas legítimas) de interpretações, até o mais radical dos rincões, lá onde ainda há lugar para o incompreensível, o indizível, o inaudito.

No já citado aforismo do final dos anos 1870, abril de 1871, no qual Nietzsche escreve: “Minha filosofia, *platonismo revertido* [*umgedrehter Platonismus*]: mais longe do estado verdadeiro, puro, bonito, melhor. A vida na aparência como meta” (KSA 7, 7 [156], p. 199). No lugar da verdade

absoluta como meta da filosofia, segundo o modelo platônico, o filósofo alemão propõe o culto da aparência, da beleza, do entusiasmo e, ao fazê-lo, quebra a lógica do dualismo por afirmar que o único existente é justamente o que aparece. A realidade como aparência é a afirmação da existência em plenitude, distante das velhas divisas que remontam ao movimento socrático-platônico-cristão.

O que Nietzsche chama de aparência, portanto, não é mais o que esse termo significa. Há aqui também uma reversão conceitual, uma transliteração que torna fluido o conceito de aparência, quando já não o contrapõe mais ao de essência. Como escreve o filósofo num texto tardio: “com o desaparecimento do mundo verdadeiro nós fomos derrotados também quanto ao mundo aparente” (CI, “O caso Wagner”). Trata-se, portanto, de um uso “instrumental” do “conceito” de aparência para mostrar que nele não se abriga nenhuma oposição e que ele apenas traduz as *manifestações* do mundo em seu estado pleno. Nietzsche recolhe da tradição vários termos para os quais erige novos significados – e não raras vezes, significados contraditórios dentro do seu *corpus* filosófico.

## Referências

BENOIT, B. Nietzsche e a crítica da metafísica do sujeito: por um “si” corporal? In: MARTINS, A.; SANTIGADO, H.; OLIVA, L. C. (Org.) **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011. p. 445-467.

FERRAZ, M. C. F. **Nove variações sobre temas nietzschianos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. (Col. Conexões).

GIACOIA JÚNIOR, O. Metafísica e subjetividade. In: MARTINS, A.; SANTIGADO, H.; OLIVA, L. C. (Org.) **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011. p. 423-444.

HAAR, M. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993. (Col. Tel).

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin / New York: DTV/Walter de Gruyter & Co., 1988 (15 Einzelbänden).

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos** (ou como filosofar com o martelo).

- 
2. ed. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- NIETZSCHE, F. **Humano, Demasiado Humano**. Um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- OLIVEIRA, J. R. de. A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 9, n. 3, p. 560-581, dez. 2009.
- WOTLING, P. **La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche**. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

Recebido: 02/09/2012

*Received:* 09/02/2012

Aprovado: 15/09/2012

*Approved:* 09/15/2012