

## ΦΑΙΝΟΜΑΙ: RESSONÂNCIAS ENTRE HEIDEGGER E NIETZSCHE

Rebecca Reseck\*

**Resumo:** Foi uma nota de rodapé de Paulo César de Sousa para a versão brasileira de *Além de Bem e Mal*<sup>2</sup> que deu ensejo ao presente texto. Ali, na nota 73, o tradutor chama a atenção para uma abertura do vernáculo alemão correspondente à Φαίνομαι (*Faínomai*): *Erscheinunge Schein*, bem como da decisão pronunciada de Nietzsche pela segunda. Estes são dois termos caros para uma assimilação do debate entre Nietzsche e Heidegger, capazes de fornecer novas perspectivas para revisitar essa antiga relação entre os filósofos. E isso por meio da consideração do conjunto de questões compartilhadas por ambos no que tange à tentativa de lançar novas superfícies e ecos, afim de explorar as possibilidades de refinamento da sensibilidade filosófica, isto é, por uma certa revitalização do questionar. Por limitações de tempo, e pessoais, dei prerrogativa, enquanto fio condutor, a um certo momento do pensamento de Nietzsche, mas, no que me foi possível, tentei deixar em aberto o texto, para que esse mesmo exercício possa ser possível tanto para Heidegger, quanto para “outros momentos” de Nietzsche.

**Palavras-Chave:** Nietzsche, Heidegger, Aparência, Arte.

## ΦΑΙΝΟΜΑΙ: ECHOES BETWEEN HEIDEGGER AND NIETZSCHE

**Abstract:** It was a footnote by Paulo César de Sousa for the Brazilian version of *Beyond Good and Evil* that gave rise to this text. There, in note 73, the translator draws attention to an opening in the German vernacular corresponding to Φαίνομαι (*Faínomai*): *Erscheinung e Schein*, as well as to Nietzsche's pronounced decision by the second. These are two dear terms for assimilation of the debate between Nietzsche and Heidegger, capable of providing new perspectives for revisiting this ancient relationship between philosophers. And this is through the consideration of the set of issues shared by both regarding the attempt to launch new surfaces and echoes, in order to explore possibilities for the refinement of philosophical sensibility, that is, for a certain revitalization of questioning. Due to time and personal limitations, I gave prerogative, as a guiding thread, a certain moment in Nietzsche's thought, but as far as I could, I tried to leave the text open, so that this same exercise could be possible for both Heidegger, as for “other moments” of Nietzsche.

---

\* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-FIL) pela Universidade de Brasília. Pesquisa nas áreas de História da Filosofia, Estética e Filosofia Contemporânea. E-mail: resectrebecca@gmail.com.

<sup>2</sup> Optamos pela tradução vastamente empregada pela pesquisa Nietzsche no Brasil, que traduz *Jenseits von Gut und Böse* por Para Além de Bem e Mal (doravante, ABM).

**Keywords:** Nietzsche, Heidegger, Appearance, Art.

## 1. Introdução:

É conhecida a proposta de Heidegger, marcadamente em *Ser e Tempo*, de pensar o horizonte e tarefa do pensamento por meio, primeiramente, do recolocar a pergunta pelo sentido do ser, uma vez que toda a tradição metafísica tomou o *ser* pelo *ente* e assim relegou o *ser* ao *esquecimento*. E aqui seriam, dada a extensão da tradição, muitos os exemplos, tais como o platonismo que, a partir de uma má interpretação do pensamento pré-socrático sobre o *ser*, passa a submeter o *ser* à *ideia*, e assim “[a] verdade não é mais, como não-velamento, o traço fundamental do próprio *ser*; mas, torna-se exatidão em razão de sua escravização à *ideia*, ela é doravante o traço distintivo do conhecimento do ente”,<sup>3</sup> e disso se segue que o que passa a valer é o “esforço pela ‘verdade’ no sentido da *exatidão do olhar e de sua direção*. Desde então, todas as posições fundamentais tomadas a respeito do ente, a obtenção de um *olhar correto* para a *ideia* tornam-se decisivos”.<sup>4</sup>

Este casamento entre *ser* e *ideia*, enquanto modo adequado de compreensão do *ser* encarcerou todo pensamento posterior na concepção de compreensão do *ser* enquanto *representação*, isto é, a apreensão inteligível da *presença do ser* na circunscrição do princípio formal instaurado pela *ideia*. E assim a metafísica tomou o *ser* pelo *ente em geral*, uma vez que tornou sua pergunta pelo *ser*, sob a forma da pergunta “pelo que é”, uma pergunta que baliza todos seus esforços na compreensão do *ser* do ente, o que equivale dizer, na maquinação representativa de presentificação do *ser*.

A partir desta problemática, Heidegger objetiva recolocar a questão do *sentido do ser* para o pensamento. Tal redimensionamento toma diversos rumos no decorrer de sua carreira, com destaque para as obras posteriores a 1930, com traços interessante experimentalmente. E isso por que repensar a questão do *sentido do ser* demanda, em termos de estratégia geral (re)discutir os modos de *olhar* e *falar* a verdade, daí o entrelaçamento progressivo entre o pensamento do filósofo e o registro artístico,

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, *A doutrina de Platão sobre a verdade*, p.10.

<sup>4</sup> Idem *Ibidem*

com destaque para a poética. É com esse horizonte de interesse que, por exemplo, Heidegger inicia sua *Die Geschichte des Seyns* (1938/40):

‘A história do *Seer*’ (*Die Geschichte des Seyns*) é o nome da tentativa de recolocar a verdade do *Seer* como um evento na palavra do pensamento (*als Ereignis in das Wort des Denkens*) e, assim, confiá-la a um fundamento essencial do humano histórico (*Wesensgrunde des geschichtlichen Menschen*) – a palavra e sua capacidade de disposição (*Sagbarkeit*).<sup>5</sup>

É nesse quadro conceitual que, por exemplo, importa a Heidegger pensar “[p]or que e em que medida o fim da filosofia é também o fim da arte?”,<sup>6</sup> na medida em que a possibilidade de dispor, de fazer ver pela palavra, refere-se também aos, se assim podemos chamar, diferentes tipos de recursos artísticos do pensar. Nesse sentido, um importante marco para os esforços heideggerianos é, dentre outros, a passagem pelo pensamento nietzschiano, uma vez que Nietzsche também se ocupou dessa problemática, não exatamente enquanto pergunta pelo *ser*, mas enquanto crítica radical à metafísica e seu principal traço, o *niilismo*. De fato, enquanto orientação fundamental das reflexões de Nietzsche, o problema do *niilismo* perpassa toda a trama conceitual das obras do autor – i. e. *vontade de verdade, vontade de poder, espírito livre* – por meio da tentativa de “virada”, para ecoar Heidegger, no que concerne aos horizontes do pensamento e das formas de vida. Tarefa na qual, segundo Heidegger, Nietzsche não alcançou êxito, uma vez que seu pensamento não teria conseguido fugir da teia do *niilismo*, embora o tenha radicalmente exposto e, como sua realização máxima, anunciado a possibilidade de seu fim.

Quanto a esse último ponto, devemos considerar que ao mesmo tempo em que a interpretação do pensamento nietzschiano por Heidegger se apresenta como um importante momento de concessão de “cidadania filosófica” a Nietzsche, são muitos os incômodos e retumbantes interrogações que rondam tal interpretação, fundamentalmente no que concerne ao estatuto da crítica de Nietzsche à metafísica e o vocabulário mobilizado por ele na formulação de uma alternativa, de novos modos para o pensar. Tal inquietação pode ser bem justificada pela amplitude que este tema, bem como sua constelação conceitual, possui na obra do filósofo, podendo ser identificado

<sup>5</sup> Heidegger. 1998, p. 5, seção 1 (Tradução nossa).

<sup>6</sup> Idem Ibidem, p. 167, seção 167 (Tradução nossa).

desde seus primeiros escritos em 1872, até suas obras derradeiras. Por isso, o diálogo entre Nietzsche e Heidegger compõe um complexo e profícuo eixo de discussão tanto na pesquisa especializada, quanto nas produções de diferentes autores que identificam aí importantes elementos filosóficos.<sup>7</sup> Para tentar retirar Nietzsche da esteira da metafísica, bem como suspender seu título de “último dos metafísicos”, inúmeros são os esforços para conferir particular ênfase ao trabalho de Nietzsche sob diferentes chaves que não a da metafísica, tais como o naturalismo,<sup>8</sup> da “estética da existência”,<sup>9</sup> e mesmo na chave de um neokantismo.<sup>10</sup>

Assim, considerando o alcance e diversidade de tal discussão, é importante destacar que não faz parte de nosso objetivo, bem como não poderíamos fazê-lo no escopo do presente trabalho, abrir amplo debate com essas diferentes tradições de interpretação. Nosso interesse, muito mais modesto e estrito, é o de encarar os recursos que Nietzsche nos oferece para uma consideração artística de seu pensamento, e por que a categoria de aparência/ilusão é tão relevante nesse contexto. Tal análise, é claro, ressoará, inevitavelmente no debate supramencionado, embora não analisaremos tais ecos aqui. Assim, mantendo nosso interesse particular observemos mais detidamente a assimilação do pensamento de Nietzsche por Heidegger, para que possamos, ao menos, manter ainda o contraste caro ao debate que delineamos aqui.

Em suas preleções<sup>11</sup> sobre o estatuto do conceito de *vontade de poder* no pensamento de Nietzsche, Heidegger caracteriza o conceito de *ser* como *vontade*, ao reconstituir uma das matrizes teóricas (a moderna) da história da filosofia ocidental, e isso não só para elucidar o contexto filosófico de onde teria surgido o debate do qual

---

<sup>7</sup> Famosos exemplos nesse sentido são: DERRIDA, J. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. NAU, 2013; MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: AnnaBlume, 1997; MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: his philosophy of contradictions and contradictions of his philosophy*. Tradução de David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999. eHAAR, Michel. *Nietzsche et lamétaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

<sup>8</sup> Cf: LOPES, R. A. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008; *A almejada assimilação do materialismo*: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In. *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.

<sup>9</sup> Cf: NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. London: Harvard University Press, 1985; WILHELM, S. *Dar forma a nós mesmos: sobre a filosofia da arte de viver em Nietzsche*. (Tradução por Alexandre Alves) (in) *Revista Verve*, 12: 44-64, 2007; TAYLOR, C. *A ética da autenticidade*. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

<sup>10</sup> Para um ampla discussão nessa chave: MARQUES, A. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. Ijuí / São Paulo: Unijuí / Discurso Editorial, 2003.

<sup>11</sup> Cf: Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. I. Seção “O ser do ente como vontade na tradição metafísica”.

Nietzsche faz parte, mas também para defender o que, para ele, significa a grande inovação do pensamento nietzschiano na compatibilização ente *vontade* e *poder*. Nesse sentido, Heidegger sugere que “não deve causar espanto o fato de o caráter fundamental do ente ser determinado como vontade”, pois “a concepção do ser de todo ente como vontade acha-se na linha da melhor e maior tradição da filosofia alemã”.<sup>12</sup> Aqui, é crucial para Heidegger a referência à tradição anterior a Nietzsche, uma vez que a partir dela pode-se perceber que a concepção de *vontade de poder* não é uma concepção “arbitrária no interior da metafísica ocidental, mas talvez seja mesmo *necessária*”,<sup>13</sup> tendo em vista o projeto filosófico mais amplo da modernidade que visava, enquanto metafísica da subjetividade, justamente e determinação do que é, propriamente, o caráter fundamental de todo ente. Situado nesse amplo projeto filosófico estaria Nietzsche, que, para Heidegger, tem por projeto fundamental a tentativa de determinar a *vontade como ser do ente*, aquilo que constitui a vida. Justamente essa proposta diretriz caracteriza, para Heidegger, a perpetuação do fio condutor fundamental da metafísica e da filosofia como um todo. A inovação de Nietzsche, contudo, é que sua proposta indaga pela primeira vez o “fundamento do ente como fundamento que ao mesmo tempo se fundamenta”.<sup>14</sup> Em suma, Heidegger supõe que a concepção de *vontade de poder* utilizada por Nietzsche estabelece novas bases para perceber a pergunta diretriz da filosofia, sem, contudo, conseguir superá-la.<sup>15</sup>

A partir disso é possível compreender em que medida essa concepção representa uma espécie de *necessidade histórica*, propriamente moderna, da pergunta pelo ser do ente, já que, em tese, “para Nietzsche, todo ser é um devir” e “esse devir tem o caráter da ação e da atividade do querer”.<sup>16</sup> A estratégia de Nietzsche ante a essa pergunta diretriz seria, por fim, equivaler o *ser do ente* à *vontade de poder*, sendo a *vontade de poder* manifestação do ente, sob a forma da “vida”, enquanto tal. Por reproduzir a pergunta diretriz da filosofia, Nietzsche não conseguiu romper com a

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 33.

<sup>13</sup> Id. Ibid.p. 34.

<sup>14</sup> Id. Ibid., p. 62.

<sup>15</sup> Justamente naquilo e por meio daquilo que Nietzsche julga superar o niilismo, a saber, pelo ato de por novos valores a partir da vontade de poder, apresenta-se apenas o niilismo propriamente. [...] A pergunta de Nietzsche, o que significa niilismo, é [...] uma pergunta que ainda pensa, por seu lado, de maneira niilista. (HEIDEGGER, 1989, vol II, p. 240-241)

<sup>16</sup> Id. Ibid., p. 9.

tradição metafísica, mas tão só exprimir ser momento-limite, no qual se “esvaziou” a própria noção de ser em detrimento de uma vontade cega e onipotente. Nesse sentido, se assumirmos a premissa de que a *vontade de poder* corresponde, ao fim e ao cabo, “ao caráter inteligível da vida”,<sup>17</sup> Nietzsche, para Heidegger, procuraria determinar o caráter fundamental do ente em sua totalidade. Contudo, toda tentativa de apreender o sentido da vontade recairia no mesmo problema, qual seja: o de apresentar um fundamento teórico para pensar o conceito de vontade, sem com isso partir de uma concepção prévia acerca do que significa o conceito de ser.

Para recolocar a questão do *ser*, Heidegger alerta em *Ser e Tempo*, é preciso deixar de restringir as possibilidades de aparição do *ser* dos domínios de um “mostrar-se qualquer”, bem como de mera “manifestação (*Erscheinung*)”.<sup>18</sup> Ora, Nietzsche em sua doutrina da *vontade de poder* estaria justamente revitalizando toda a tradição que pensou a aparição do ser na esteira fenomênica da *Erscheinung*, revitalizando a estrutura representativa de apreensão da inteligibilidade do *ser*, só que agora sob uma espécie de forma negativa, como que denunciando a falibilidades da prerrogativa do ente em geral enquanto ser.

Se Heidegger objetiva recolocar a questão do sentido do *ser* (e, portanto, do *niilismo*!) para pensar uma virada (*Khêre*), Nietzsche é sem dúvidas um importante ponto de passagem, um momento afirmativo a ser transpassado, que ecoará na proposta mais geral de Heidegger. Com o intuito de explorar novas vias de análises não só da interpretação heideggeriana, mas das possíveis interlocuções entre os filósofos, principalmente do que tange ao registro estético do pensar, investigaremos se a doutrina da *vontade de poder* realmente resguarda a força de revitalização da *Erscheinung*, e, para isso, é fundamental que coloquemos em questão o que Nietzsche quer dizer quando utiliza a *vontade de poder* para evocar o *engano*<sup>19</sup> enquanto metro do saber e como nova

---

<sup>17</sup> ABM 36

<sup>18</sup> HEIDEGGER, 2008, p.75

<sup>19</sup> Um exemplo famoso, que analisaremos mais adiante, reside em ABM 24: “E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como o seu oposto, mas como – seu refinamento!(...) de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela amo o erro, porque, ama a vida!”.

orientação para o pensar filosófico – atrelado, de forma geral, à figura do *espírito livre*. Para tanto, veremos, em primeiro lugar, como Nietzsche traduz a questão do valor do niilismo por um particular cálculo expresso pela palavra *Entwertung*, enquanto forma da força de uma interpretação; para, em seguida, investigarmos nos textos maduros de Nietzsche, dando destaque para *Além de Bem e Mal* (doravante ABM), essa mesma força interpretativa vinculada à *vontade de poder*, principalmente quando a *vontade de poder*, enquanto *vontade de engano*, se vincula ao saber tomado pelo metro da *aparência* (*Schein*).

## 2. O cálculo da *Entwertung*: a questão do niilismo em Nietzsche

Quando falamos dos ecos de Nietzsche, desejamos chamar atenção para o projeto heideggeriano da *História do Ser*, que pretende a clausura do ser e o empreendimento de um novo início, isto é, o encerramento de uma época (*niilista*) para o início de outra. Para tanto, faz-se necessário um momento de afirmação e transpasse desta época para o anúncio de tal clausura. Esta relação diferencial, de afirmação e transpasse, se assim podemos chamar, é uma estratégia de Heidegger para rearticular o problema já anunciado em *Ser e Tempo*, a de que a questão do *ser* sempre foi tomada num passo tardio pela tradição metafísica, e isso por que o *ser* enquanto o próprio fundamento da metafísica, a pergunta pelo “que é”, limita a capacidade da filosofia e dos saberes de chegar a qualquer coisa que não seja uma visão sobre o ente em seu nível mais geral – o ente em geral entendido como um nível que é extrapolado a partir do aspecto histórico sob o qual o próprio ente é constituído. Ou seja, abstraímos a maneira como os entes são constituídos historicamente para produzir a afirmação de nível geral sobre o *ser*. É justamente à noção de *ser* que o *seer* aparece enquanto possibilidade alternativa, não como um resultado que sucede os entes em abstração, mas, antes, como um precedente que viabiliza a própria manifestação destes. Assim, a *História do Ser*, como já é de se suspeitar, deseja colocar a questão por uma via alternativa, não enquanto questão “acerca” do ser, mas sim enquanto questão “do” *seer*, o que significa que o *seer* é colocado tanto como aquele que responde, quanto como aquele de quem o questionamento é.

Assim, apresenta-se a ideia segundo a qual a pergunta metafísica pelo ser é uma pergunta “acerca” do ser do ente, e a história do que se desenvolveu a partir daí, é a história dos modos de representação pelos quais o ente em geral se torna inquestionavelmente o fundamento autoevidente da metafísica. Heidegger interpreta que em Nietzsche a questão do niilismo pode ser lida em termos de uma tendência do pensamento metafísico instaurada pela autodivinação, pela autoevidência, do pensamento esclarecido, não conseguindo, contudo, desvencilhar-se de um pressuposto fundamental que seu pensamento julgava estar colocando em questão, e portanto, de sua forma de representação – a pergunta pelo *que é*. Dito de outro modo, a metafísica se constitui enquanto tal por abrigar um pensamento que, enquanto pensa, o pensa de modo niilista, o que equivale dizer, que ao pensar o *ser enquanto ser*, o pensa enquanto *nada*, enquanto ente em geral.

Nesse sentido, é interessante observar uma conhecida nota privada de Nietzsche, considerada determinante pela pesquisa especializada, a anotação 9[35](27) de 1887, onde o filósofo apresenta conceitualmente um sentido ativo e um passivo para o niilismo

[o] que significa niilismo? – que dos valores superiores se subtrai valor (*daß die obersten Werthe sich entwerthen*). [...] [o niilismo] põe o valor (*WerthAnsetzung*) das coisas nisto, ao valor não corresponderia ou corresponderia qualquer realidade, mas apenas um sintoma de força do ato de valor (*WerthAnsetzung*), uma simplificação para fins da vida.<sup>20</sup>

O niilismo, sob esse duplo aspecto, articula-se em torno do verbo *entwerthen*, como uma *Entwertung*, comumente traduzido por “desvalorização”, o que, nesse caso, seria uma tradução açodada, incompleta em sua aplicação, haja vista que por *Entwertung* Nietzsche deseja traduzir o processo por meio do qual o *valor-niilista* se inscreve. E isso por que o movimento pelo qual o *valor-niilista* se coloca é o mesmo pelo qual esse mesmo valor *subtrai* o valor posto por outro ato – a força de instauração do valor – este último denominado por Nietzsche enquanto sendo superior.<sup>21</sup> *Entwertung*, nesse sentido, expressa a forma particular de inscrição de valor no

---

<sup>20</sup> KSA 12, 9 [35] (27), p. 350-2 (Tradução e Grifo nosso)

<sup>21</sup> Cf. GM 224

pensamento niilista, isto é, a instauração de sua verdade por meio do ato de subtração da realidade de um valor posto pelo que há de superior em uma valoração.

Ora, nesse sentido, a extração da realidade do valor é a extração da temporalidade da valoração, e isso por meio da instauração de valores/conceitos tais como “coisa em si”, “verdade”, “essência”. E estar fora do registro temporal da valoração é pretender-se fora do traço histórico das interpretações e avaliações. Com *Entwertung* Nietzsche pretende demonstrar, portanto, que todo ato de pôr valor, supondo-se além da esfera temporal de interpretação, ainda é uma “*vontade de interpretação*”, mas uma específica, orientada pela neutralidade axiológica do próprio interpretar, o que em seus textos chave aparece enquanto *vontade de verdade* e horizonte normativo do *ideal de veracidade*<sup>22</sup> – e esta é a rota do niilismo ao pretender-se enquanto valor incondicionado.

É a partir do cálculo traduzido pela *Entwertung* que Nietzsche circunscreve sua análise dos fenômenos em certo campo de conflito de poder, e, precisamente em *Além de Bem e Mal*, o faz pensando a noção de *vontade de poder* enquanto meio dissonante da tradição especulativa, seja a metafísica, seja a científica oitocentista – algo como a orientação formal do ser à ideia, como indicamos anteriormente em Heidegger.<sup>23</sup> É nesse sentido que a *vontade de poder* aparece como noção chave para a percepção não só da maneira pela qual Nietzsche concebe o problema do sentido do niilismo, mas, sobretudo, como o indicativo dos modos pelos quais o filósofo deseja superá-la. Consideramos que uma das formulações mais vigorosas de Nietzsche desse conceito chave aparece em ABM, nomeadamente da seção 36 do capítulo segundo, intitulado *Espírito Livre*, e por isso julgamos ser crucial a análise da posição da *vontade de poder* naquele contexto, a fim de observá-la em relação aos termos chaves destacados por nós

---

<sup>22</sup> “A disciplina do espírito científico não começaria somente quando não mais fossem permitidas convicções?... Provavelmente é o que acontece. Ora, trata-se de saber se para que essa disciplina possa começar, uma convicção não seja indispensável, uma convicção tão imperiosa e absoluta que force todas as outras convicções a se sacrificarem por ela. Percebe-se que a ciência, também ela, repousa sobre uma fé e que não poderia haver uma ciência incondicionada. A questão de saber se a verdade é necessária deve, não somente ter recebido uma resposta antecipada e afirmativa, mas a afirmativa deve ser feita de forma a exprimir esse princípio, a fé, a convicção, ‘nada mais tem maior necessidade que a verdade e relativamente a ela tudo o mais tem valor de segunda ordem’. E que é essa vontade absoluta de verdade? Essa vontade de não se deixar enganar? Essa vontade de não enganar a si mesmo?” GC 344

<sup>23</sup> Para não perder de vista: esforço pela ‘verdade’ no sentido da *exatidão do olhar e de sua direção*. Desde então, todas as posições fundamentais tomadas a respeito do ente, a obtenção de um *olhar correto* para a ideia tornam-se decisivos”. HEIDEGGER, *A doutrina de Platão sobre a verdade*, p.10.

da interpretação de Heidegger. Para tanto, cabe observar o contexto literário-filosófico de discussão do projeto de nietzschiano da espiritual liberdade, bem como sua influência na compreensão do que propriamente significa a *vontade de poder* enquanto fio condutor para uma interpretação global da vida.

## 2.1 *Vontade de poder* enquanto assertiva da espiritual liberdade

Partamos, então, da conhecida articulação de Nietzsche segundo a qual a estabilização do nihilismo enquanto valor incondicionado se dá por meio da *vontade de verdade*, a orientação interpretativa que considera o horizonte normativo da filosofia como sendo a verdade enquanto *coisa em si*. A força motriz, subjacente à *Entwertung*, que sustenta tal orientação normativa é o *ideal de veracidade*, caracterizado pelo filósofo enquanto impulso para “não se deixar enganar”.<sup>24</sup> É assim que a *vontade de poder*, enquanto certo antípoda à *vontade de verdade*, passa a ter sua força motriz em um outro ideal, o *ideal de engano*. Desse modo, é indispensável compreender a relação estabelecida ali no capítulo segundo de ABM entre *vida-valor-engano*, para compreender o que propriamente Nietzsche pretende com a *vontade de poder*.

Isso implica compreender, a partir de certa *sensibilidade filosófica*,<sup>25</sup> o que significa tomar o saber do ponto de vista de “seu oposto”, em sua correlação com o erro, o engano e o falso, a partir de uma problematização do *ideal de veracidade*. Caberia aqui perguntar se, com isso, Nietzsche deseja gerar algum valor especulativo ou cognitivo, mesmo que de tipo cético, o que equivale perguntar se Nietzsche estaria colocando sua questão a partir de algum tipo de virtude epistemológica, algo como uma sobriedade cognitiva, tal como retumbante na supracitada tradição da *Erscheinung*. Se esse for o caso, tal projeto deve, de fato, estar harmonizado com o projeto estilístico presente em ABM, e isso por que, como se sabe e como adverte o próprio Nietzsche, os esforços retórico-linguísticos de seu projeto não devem ceder prerrogativa a qualquer valor conteudístico pressuposto em sua análise. Uma vez que a “crença nas

---

<sup>24</sup> “a vontade de verdade poderia ser interpretada desse último modo: ‘eu não quero enganar’” GC 344

<sup>25</sup> Cf: ABM 26-27.

governantas”<sup>26</sup> coloca em cheque o projeto filosófico, deve-se considerar a própria forma do movimento lingüístico como uma opção e recurso filosófico de Nietzsche.

Nesse sentido, quando visitamos os momentos explícitos de discussão de estilo, o que parece estar em jogo é uma resignificação estética da relação entre o *ver* e *osaber*, das pretensões filosóficas e de seus princípios formais normativos, de modo que a relação perspectiva pressuposta na tradição do saber especulativo não deva ser tomada por autoevidente, compreendida aqui a tradição platonista, também do exemplo supracitado de Heidegger, da *theoria*, adepta ao olhar *desinteressado*, do saber constituído por componentes formais do olhar.<sup>27</sup> São inúmeras as alusões de Nietzsche em suas obras de maturidade à relação entre o *ver* e o *saber*,<sup>28</sup> sendo sempre recorrente a presença da questão do *perspectivismo* e da *ilusão* presentes na “avaliação global da vida”.

Dessa forma, *aparência e engano* podem assumir diferentes valores semânticos conforme seja posta determinada relação entre *ver* e *saber*. Se a Nietzsche não interessa a esteira semântica da *theoria*, qual é o novo solo semântico de retradução para o vocabulário filosófico que concerne à ilusão? E mais, como se pode compreender, nesse caso, o papel fundamental de uma discussão sobre o estilo? Bem, nesse contexto, devemos, minimamente, olhar com certa desconfiança qualquer natural pressuposição da relação entre *saber* e *epistême* no texto nietzschiano. O escancaramento dessa instabilidade é, a nosso ver, um movimento retumbante em todo o capítulo do *Epírito livre*, por exemplo, na seção de abertura

O Sanctas implicitas! [Ó santa simplicidade!] Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões!(...) E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como o seu oposto, mas como – seu refinamento!(...) de quando em quando

---

<sup>26</sup> ABM 34

<sup>27</sup> Tal como na fórmula platonista expressa pelo princípio formal da *ideia*.

<sup>28</sup> Cf: ABM 10, ABM 186, ABM34, *Crepúsculo dos Ídolos* (doravante CI) I 9,8.

nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela amo o erro, porque, ama a vida!<sup>29</sup>

Já de partida, Nietzsche propõe a relação entre ciência e falseabilidade. Aqui a ignorância aparece enquanto condição de possibilidade para o próprio saber, que, por sua vez, se apresenta enquanto simplificação e falsificação, superficialidade. Ciência e engano, vistas pelo olhar refinado do *Espírito Livre* não aparecem em termos de oposições, ou melhor, só podem ser vistas em termos de gradações e estágios de sutileza – em outras palavras, Nietzsche opta por interpretar a relação entre ciência e engano, sob a forma de oposição-analogia, que no registro da linguagem produz um efeito discursivo de avaliação muito distinto do de viés teórico. Aqui, a condição de possibilidade da ciência é o artifício simplificador, a falseabilidade, a ignorância.

Contudo, para discursar sobre tais relações em termos de refinamento, concebendo enquanto implicação o que antes era tido como oposição, faz-se necessário novos modos para a linguagem, e, nesse sentido, o texto de Nietzsche é o anúncio e a experimento derradeiro de novas possibilidades discursivas. Faz-se necessário perceber que os diferentes modos de oposição devem ser observados enquanto diferentes nuances de artifício e sutileza, e que é necessário refinar o modo de *ver* e *falar* sobre as coisas. *Ver e falar como forma de saber!* É imprescindível, nesse sentido, pensar o modo de observação distinto ao da *theoria* vinculado a formas próprias de discurso – e aqui reside seu metro, se assim podemos dizer, como critério de interpretação. Isso tudo para compreender o saber como etapa do não-saber, a implicação entre saber e ignorância.

É exatamente nesse ponto que Nietzsche acredita residir o que restava ao humano ignorado, uma ignorância interessante de saber, não por que gera valor cognitivo, como sugerido anteriormente, mas por que é capaz de engendrar novas possibilidades de observação, de *ver*. Assim, a “simplificação e falsificação na qual viver o homem não é um diagnóstico especulativo, mas um meio de retradução do perspectivar, de correlato discursivo para um refinamento do *ver e falar*”. Nesse sentido, é possível lançar um olhar retrospectivo na argumentação de Nietzsche, que a

---

<sup>29</sup> ABM 24

todo tempo evoca a necessidade de se pensar uma nova semântica para a aparência (*Schein*) que não se filie a um revigoramento, revitalização da semântica da aparência cognitivo-representacional *Erscheinung*.

A relação *vida-valor-erro*, a assertiva de que “[*t*]udo que vive ama o erro”<sup>30</sup>, não deve, apressadamente, ser tomada enquanto conclusão especulativa do que o mundo é do ponto de vista cognitivo do humano; deve antes ser considerada no contexto de uma abertura retórico-estilística de enxergar oposições. A *vontade de poder*, enquanto *vontade de não-saber*,<sup>31</sup> não visa a reconhecer o caráter falibilista do saber, isto é, claro, já compreender e pressupor a relação entre erro e vida a partir do campo de valor nihilista, no qual figura a ótica especulativa. Nietzsche tem isso em vista, e por isso adverte que uma pressuposição tal como esta depende, também, de que “não se olhe com soberba para o perspectivar”.<sup>32</sup>

Na seção seguinte, JBG 25, na qual Nietzsche se dirige para os espíritos mais sérios, ele recomenda prudência, bem como o uso de “*máscaras e sutileza*”, isto é, o deslocamento para uma nova semântica do olhar e da linguagem em torno do disfarce, do caráter dissimulatório do saber – de nossa “visão aparente de mundo”, muito distinta daquele modo que crê poder “ver como se vê”.<sup>33</sup> Já no segundo prefácio ao nascimento da tragédia (1886) no Nietzsche propunha uma interpretação da ótica da ciência pela ótica do artista, e desta pela ótica da vida, é justamente nesse contexto de

---

<sup>30</sup> ABM 24

<sup>31</sup> GC 344

<sup>32</sup> ABM 10

<sup>33</sup> Nas precisas palavras de Jacqueline Lichtenstein ao comentar a prerrogativa dada por Platão ao olhar da *theoréin* detrimento do olhar do pintor no conjunto de suas obras, com destaque para o *Górgias* 456a, *O Sofista* 234d, *A República*, Livro X, 597e-598c, podemos considerar essa discussão a partir do seguinte: “E por trás de todas essas respostas, quer elas tomem a forma de ilustrações, de denegações ou de ataques, estará sempre a sombra ameaçadora de uma ‘toaleta’ cuja definição pesará sobre toda a história das artes visuais – esta *Kosmètikè* malfazeja e enganadora que produz a ilustração pelo disfarce de suas cores. Todo um conjunto de práticas e de comportamentos sofrerá os efeitos negativos de tal crítica e será rejeitado pelo simples fato de concordarem com o que está condenado através dessa definição. A começar por todas as atividades que têm em comum o fato de recorrerem a artifícios para fingir verdade e colorir a natureza: todas as técnicas de maquiagem, de coloração e de pintura, o conjunto das artes do ornamento e do enfeite [...] Para toda uma tradição da qual ainda hoje somos herdeiros, o disfarce será daí por diante visto como o indício de uma lacuna original, a máscara de uma feitura sempre pressentida sob o virtuosismo das aparências, a marca de uma imperfeição que a arte procuraria dissimular”(LICHTENSTEIN, 1994, p. 49-50).

ressignificação do próprio perspectivar que residem os esforços do segundo capítulo de JGB – se trata de discutir “ocondicionamento da vida à ilusão perspectiva”.<sup>34</sup>

## 2.2 *Erscheinung*: a semântica artística da aparência

Em JGB 34, que prepara o terreno para a célebre seção 36, há uma réplica do cálculo da *Entwertung* com toda a potência estético-estilística de seu texto, que trata de uma suspensão do mundo como esfera (metafórica) do verdadeiro, para a abertura do mundo como “esfera ilusória”, evocando a semântica do *Schein* a partir do perspectivismo artístico. Aqui, a filosofia aparece, juntamente como sua forma discursiva, enquanto saber que emula o mundo, tal qual um ator em encenação. A vida aparece, então, enquanto elemento estético (*theatrum mundi*) no qual a encenação é um recurso metafórico-discursivo de captação do mundo por meio de um olhar, ele mesmo performático (*Augenschein*), sem as pretensões formais especulativas da autoconsciência do *ver-saber*. A performance do saber filosófico, nesse sentido, não deve ser considerada a partir de um objeto de investigação, isto é, como se a aparência performativa do ver interessasse à Nietzsche apenas enquanto extrai do objeto algo para si, pois aí revigoraria, o que acreditamos ter demonstrado não ser o caso, a semântica especulativa da ilusão, *Erscheinung*. A perspectiva artística é a resignificação que propicia a percepção da economia da força interpretativa de *Entwertung*, o niilismo na dissimulação de seus próprios meios de inscrição, pela fórmula perspectiva do *ver-algo*. Esses meios são *ficcionais*, não como via de possibilidade especulativa, mas enquanto condição de visibilidade artística, performática.

Assim, *o ideal de veracidade*, compreendido enquanto necessário modo de reivindicar autenticidade na ciência e na filosofia, não é a única via possível de se considerar a ilusão de nossa compreensão de mundo, e a ilusão não sendo estritamente cognitiva (*Erscheinung*) não ata a *vontade de poder* a uma teoria especulativa do homem ou do mundo, pois isso ainda é o jogo de cena do *Entwertung*, do *ideal de veracidade*, e do modo de olhar teórico. Em ABM 34 Nietzsche visa a conduzir o leitor até os limiares possíveis da semântica da *Schein* como algo distinto da *Erscheinung*:

---

<sup>34</sup> Anotação póstuma 1884, 26[334].

Quem, no entanto, torna nosso próprio pensamento, portanto, “o espírito”, responsável pela falsidade do mundo [...] — : quem assume esse mundo, e com ele o espaço, o tempo, a forma, o movimento, como constitutivamente falso: uma tal pessoa teria, pelo menos, bom motivo para aprender a desconfiar, por fim, de todo pensar: [isso] não teria nos metido até o momento em gigantesco embaraço? [...] e que garantia haveria de que não se continua a fazer o que sempre se fez?

Depois de toda articulação pretendida no capítulo segundo de ABM, a da proposta de profunda imbricação entre erro e vida, ou como em ABM 24, de que o saber só se distingue perspectivamente do engano (seu oposto), Nietzsche se submete à questão que boa parte de seus críticos colocou, com destaque para Heidegger: ao tomar o erro como nova força motriz do pensamento, não estaria ele repetindo, invertidamente, o niilismo? Isto é, assumindo certo caráter falibilista em relação ao conhecimento da verdade e, dentro do mesmo regime de pensamento, defendendo uma virtude epistêmica que a um só tempo abjura o esquecimento do ser em detrimento do ente, e o pensa como *nada é*? Mas isso não seria justamente lidar com a semântica do *Scheina* partir do solo especulativo da *Erscheinung*? Hipótese que, como procuramos demonstrar, desde o capítulo primeiro Nietzsche se esforçou por dispensar recolocando a própria relação entre ver e falar, observação e discurso, como modo de inscrição do saber.

Com essa questão em mente, Nietzsche prossegue, e propõe, “com toda seriedade”, que

A inocência dos pensadores tem algo de tocante [...] que ainda hoje lhes permite se postar ante à consciência e lhe pedir respostas *honestas* para algumas questões: por exemplo, se ela é “real” [...] a crença em certeza imediatas é uma ingenuidade *moral*<sup>35</sup>, que nos honra, a nós, filósofos [...] Prescindindo da moral, essa crença é uma estupidez que nos honra muito pouco! [...] o filósofo, como a criatura que sempre foi mais ludibriada na Terra, tem simplesmente *direito* ao “mau caráter”, - ele tem hoje o *dever* da desconfiança, do olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos de suspeita.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> “não se deixar enganar” GC 344

<sup>36</sup> ABM 34

Aqui Nietzsche apresenta, em grande ressonância com o capítulo quinto da *Gaia Ciência*,<sup>37</sup> o problema da autorepresentação da consciência, o que equivale dizer, da perspectiva autoconsciente, que na esteira das considerações anteriores da relação entre olhar e saber, inviabiliza a ideia segundo a qual se poderia partir de uma observação especulativa do olhar perspectivo, “uma observação da observação”<sup>38</sup>, o conhecimento da crença enquanto crença – o eco e o vício, assentado no *ideal de veracidade*, do pensamento niilista. Desse modo, o contraste entre verdade e aparência não se dá aos valores de medida epistêmicos, e isso desde ABM 24, operando, antes enquanto “estágios de ilusões (*Stufen der Scheinbarkeiten*) e, por assim dizer, sombras mais claras e mais escuras e tons gerais da aparência, diferentes *valeurs* para falar a linguagem dos pintores?”, e, assim, prossegue,

Por que não poderia o mundo *quenos concerne* – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção não requer um autor?” [...] Esse requer não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade da gramática? Todo respeito às governantas: mas não seria tempo da filosofia abjurar da fé das governantas?<sup>39</sup>

O tema do perspectivo, a partir da ótica da ilusão (*Augsehein*), aparece aqui como anúncio da necessidade de sua incorporação no discurso, a relação entre olhar-falar já introduzida anteriormente. A possibilidade da fala, tal como a do olhar em ABM 10, é dada pela gradação de sutileza, trata-se de um jogo de artifício e sedução<sup>40</sup>, não para determinar o traço artificial de todo saber (humano), mas para evocar o registro de significação estético como campo possível de um dado pensar (artístico!). O campo do discurso, deslocado para o registro pictórico, a linguagem do pintor, avalia, nesse sentido, não a possibilidade e o estatuto do representar, mas, antes, o espaço perspectivo (pictórico) como campo de visibilidade. Nesse sentido, a crítica do *Entwertung*, enquanto introdução do campo de valor nietzschiano, visa à suspensão do *valor-medida* especulativo. Com isso, Nietzsche objetiva liberar sua reflexão do compromisso do que

---

<sup>37</sup> Cf: GC 344 e 374

<sup>38</sup> Cf: CI 9,8

<sup>39</sup> ABM 34

<sup>40</sup> Cf: LICHTENSTEIN, 1994, “A toailete de Platão”.

subsiste ou não por si, ou mesmo que é aparente ou real. A semântica da *Schein*, ao encarar o mundo como cena pictórica, não objetiva fazê-lo, do ponto de vista retórico-estilístico, para determinar o estatuto do saber propriamente humano frente às quimeras metafísicas – pois, novamente, isso colocaria em curso uma reflexão especulativa sobre o modo de ver-algo.

O tema do artifício, da linguagem do artifício, já havia aparecido em outros importantes textos do filósofo,<sup>41</sup> e agora em JGB, com mais vigor, discute as possibilidades da retradução dos campos possíveis para o pensar. A verdade, como uma mulher<sup>42</sup>, já indicava do prefácio a necessidade de que os filósofos refinassem seus modos. O campo estético evocado por Nietzsche deseja destacar tal necessidade, e para isso ressalta o mau gosto especulativo. Pode-se, claro, falar em verdade, aparência, engano e dissimulação, mas que isso seja compulsoriamente feito do ponto de vista epistêmico, aí reside um mal gosto e é a essa desconfiança que os filósofos devem se abrir, para terem direito ao *mau-caráter*. Eis o campo estético, que em sua preocupação (*não-autorepresentativa*) da perspectiva, deseja o erro, o ver envolvido das “estimativas e ilusões perspectivas” fora do campo de oposição da *vontade de verdade*.

Essa retradução das reivindicações dos discursos e saberes filosóficos para o campo da linguagem do artifício, é justamente o fio condutor fundamental por meio do qual a espiritual liberdade do capítulo segundo pode ser pensada. Inclusive, enquanto pressuposto fundamental para compreender as assertivas e propostas de Nietzsche no restante de ABM, incluindo a importante seção 36 que versa sobre a *vontade de poder*, retumbante nas obras posteriores, com destaque para a *Genealogia da Moral*.

## **Conclusão: os fundamentos estéticos de ABM 36 e o solo semântico da *aparência***

Passando pela breve seção 35, onde novamente e brevemente aparece a figura do *ideal de veracidade* e seu correlato problema moral,<sup>43</sup> eis a aclamada seção 36. E aqui vale a pena reproduzir importantes trechos

---

<sup>41</sup> Para citar dois: Sobre Verdade e Mentira num sentido extramoral e *Darstellung der Antiken Rhetorik*..

<sup>42</sup> ABM Prólogo.

<sup>43</sup> GC 344

Supondo que nada seja dado como “real”, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade dos nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação”

Chegamos a um dos pontos altos de divergência no que concerne a uma interpretação do pensamento de Nietzsche, justamente a disputa pelo significado da afirmação: “O mundovisto de dentro, o mundo determinado e designado a partir de seu ‘caráter inteligível’ — ele seria justamente ‘vontade de poder’ e nada além disso”.<sup>44</sup> De partida, Nietzsche adverte, que não se trata do realismo transcendental de Berkeley, e nem mesmo do materialismo-transcendental de Schopenhauer, e, nesse sentido, a aparência/ilusão (*Schein*) em seu registro representativo, não deve ser compreendida enquanto *Vorstellung*. Antes, a tese do filósofo é que a *Schein* deve ser compreendida como “disposição ordenada da mesma realidade, que nosso afeto mesmo possui”<sup>45</sup> – em suma, a ilusão não tem a ver com um conceito especulativo. É nesse sentido que uma interpretação da *vontade de poder*, enquanto *vontade de engano*, é fundamental para se determinar o fio condutor determinante das reflexões de Nietzsche. Por um lado, poderíamos supor que por *vontade de poder* Nietzsche pretende traduzir a vida, e achar um fio condutor de explicação do mundo, por um viés naturalista;<sup>46</sup> podemos, por outro lado, Nietzsche enquanto um radicalizador da antropologia filosófica neokantiana;<sup>47</sup> ou, podemos ainda, junto com Heidegger, e considerando que a *vontade de poder* é uma psicologia, defender que Nietzsche estaria a falar ali sobre a natureza da vida humana em geral, e do conhecimento, no cálculo da *Entwertung*, enquanto modo especulativo radical, a marca criativa e artificial de todo saber.

---

<sup>44</sup> ABM 36

<sup>45</sup> ABM 36

<sup>46</sup> Cf: LOPES, R. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008. LOPES, R. “‘A almejada assimilação do materialismo’: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In. *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.

<sup>47</sup> Cf: MARQUES, Antônio. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. Ijuí / São Paulo: Unijuí / Discurso Editorial, 2003.

Não podemos, contudo, esquecer que JGB 36 assume, de início, a forma de uma hipótese, “[s]upondo que nada seja dado como “real”, exceto nosso mundo de desejos e paixões[...]”,<sup>48</sup> e que essa hipótese é colocada por Nietzsche por que “existe um dever de método...”, que por meio de sua força sob a forma de hipótese, acaba por diluir as próprias pretensões de qualquer saber legítimo do ponto de vista especulativo. É atrelada a esse efeito produzido por todo o contexto estilístico e retórico colocado enquanto registro de significação, que a vontade de poder emerge enquanto proposta positiva, com uma feição muito mais estética, do que de doutrina ou tese filosófica. Ora, se o saber e a vida já eram tomados da perspectiva do erro (não-epistêmico) ao menos desde JGB 24, junto a uma rigorosa crítica ao ideal de veracidade e à vontade de verdade, que sentido haveria em supor que a vontade de poder emergiria nesse contexto enquanto saber mais legítimo, mesmo que do tipo cético especulativo? A vontade de poder não seria, dentro do contexto semântico posto por Nietzsche, uma importante articulação de potencialização do engano e da dissimulação? Esta segunda hipótese parece encontrar uma força maior a partir da perspectiva do próprio texto nietzschiano.

Para além das referências que citamos anteriormente, há também em JGB 40 a sugestão de “tudo que é profundo ama a máscara”, e em seguida discutirá a analogia entre ciência e dissimulação (máscara). Outro traço do caráter performativo da vontade de poder da mobilização conceitual de Nietzsche são os movimentos (propositais) de autocrítica e de desestabilização retórico-conceitual no interior do próprio texto.<sup>49</sup>

Algumas seções a frente, Nietzsche, então, anuncia um novo “tipo” de filósofos, “os filósofos do futuro”, que

Sãonovos amigos da verdade, esses filósofos do porvir? Muito provavelmente: pois todos os filósofos amam suas verdades. No entanto, seguramente eles não serão dogmáticos. Temque ser algo contra seu orgulho, contra seu gosto, caso sua verdade fosse uma verdade para qualquer um: o que até aqui foi o segredo, desejo e sentido subliminar de todo esforço dogmático.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> ABM 36

<sup>49</sup> Cf. ABM 44, ABM 186, Genealogia da Moral 2,12.

<sup>50</sup> ABM 43

A sensibilidade caracterizada pelo antidogmatismo e pela retoricidade do olhar perspectivístico, é afeita aos artifícios do disfarce e da sedução, só assim é possível recolocar a questão da verdade-mulher que aparece desde o prefácio na advertência ao mau gosto platonista, que se estende às mais diversas abordagens ao longo de todo o livro, todos caracterizados enquanto dogmáticos, devido ao traço comum de que os problemas postos pela pretensão da verdade encontram apenas soluções orientadas por uma sólida tradição afeita ao olhar teórico. Nesse sentido, a *vontade de poder* como agravamento da aparência *Scheiné* por excelência um artifício próprio de Nietzsche para evocar possibilidades perspectivas a partir de um campo estético, liberando conceitos importantes em filosofia de determinado *dever*, de uma “pesada tradição”. E isso tudo para discutir e ampliar o alcance e potência da discussão sobre a própria *Entwertungem* um diferente jogo de interpretação (performática!). Desse modo, para dizer com Lacoue-Labarthe, assim como o aumento da sensibilidade para a proposta retórico-literária de Nietzsche revigorou e renovou as perspectivas da pesquisa especializada, uma interpretação do estatuto estético da *vontade de poder* poderia surtir efeito interessante em sensíveis momentos do pensamento de Heidegger, especialmente naqueles em que o poder, a arte e o abismo se misturam numa experiência inevitavelmente em aberto.

## Referências Bibliográficas

HEIDEGGER, M. *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*. Tradução: Antônio Jardim. Sem referências.

HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*. Verlag Vittorio Klostermann; 2., Frankfurt am Main, 1998.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo: Parte I*. 12. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo: Parte II*. 13. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 1.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 2.

LICHTENSTEIN, J. *A cor eloquente*. Trad: Maria Elizabeth Chaves de Mello e Maria Helena de Mello Rouanet. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da Vontade de Potência em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F. *Curso de Retórica*. Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. Cadernos de Tradução, DF/USP, n. 4, 1999.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Trad: de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2002.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

TONGEREN, P. V. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre 'Para além de bem e mal'*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba-PR: Champagnat, 2012.