

RESENHA DE LIVRO

Michel Haar, *Nietzsche et la Métaphysique*. (Paris, Gallimard, 1993), Col. Tel, pp. 295. ISBN 2-07-072838-2

ZELJKO LOPARIC

*Departamento de Filosofia,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),
C.P. 6110,
13081-970 CAMPINAS, S.P.,
BRASIL*

Em *Nietzsche et la métaphysique*, Michel Haar reúne oito importantes artigos sobre o filósofo da origem da tragédia. Cinco desses artigos são versões revistas e refeitas de textos publicados no período de 1974 a 1989. Outros três são inéditos. Um prefácio, escrito especialmente para essa coletânea, destaca o fio condutor que, se não presidiu explicitamente a elaboração de cada um desses escritos, permite compreender a unidade entre eles. Trata-se da distinção entre a inversão do platonismo em Nietzsche e “a célebre problemática heideggeriana de ultrapassamento da metafísica”. Essas páginas introdutórias oferecem também uma retrospectiva dos momentos decisivos que, durante os últimos vinte anos, marcaram a reflexão de Haar sobre Nietzsche.

Na sua estrutura, a presente obra reflete *Le chant de la terre* (Paris, L’Herne, 1985), em que Haar reuniu seus aclamados artigos, alguns já publicados e outros inéditos, sobre os diferentes aspectos do pensamento de Heidegger.

O que separa fundamentalmente Nietzsche de Heidegger, argumenta Haar, é o fato de o primeiro jamais colocar explicitamente a pergunta decisiva do pensamento heideggeriano: que é a metafísica? Nietzsche toma esta no sentido “popular”, a saber, como significando a crença em dois mundos, o sensível e o inteligível. Radicalizando a crítica kantiana de todo saber que ultrapassa o mundo dos fenômenos, Nietzsche visa, desde o início, a inversão do platonismo. Contudo, argumenta Haar, tal ultrapassamento da metafísica, embora possa parecer um tanto insolente, envolve duas tarefas distintas e complexas, uma crítica e a outra reconstrutiva.

A tarefa crítica visa compreender e justificar genealogicamente as oposições que constituem o modo de pensar metafísico. Fazer a genealogia da metafísica significa mostrar quais *forças* são representadas pelos valores promovidos por esta última, a que necessidades correspondem as utopias de um mundo melhor que o dos sentidos. Por outro lado, o esforço de reconstrução tenta captar o fenômeno como fenômeno, inaugurando assim um pensamento da “aparência” que, antecipando a fenomenologia, “compreende o ser como aparecer”.

Nenhum dos resultados centrais obtidos por Nietzsche na resolução dessas tarefas deve ser interpretado como reavaliação ou revitalização, ou ainda menos, como consumação terminal da metafísica tradicional. A “dimensão original e fundamental” aberta pela genealogia nietzschiana, o “solo afetivo e pulsional” em que se enraízam e de onde emergem os pontos de vista conscientes, os valores e os ideais não têm o sentido de primeira causa ou de primeiro princípio. A superfície das aparências, tematizada pela tarefa reconstrutiva, não refaz simplesmente o positivismo, mas abre uma perspectiva originária de multiplicidade de interpretações que é alheia a todo platonismo e a toda tradição filosófica. Se é verdade que, em

última instância, Nietzsche introduz uma “metafísica da imanência”, ele está longe de “reabilitar diretamente” a metafísica tradicional. Antes, ele nos força a reavaliar e a repensar o seu conceito, livre de carga reativa e negativa e de seu *status* de obstáculo a transpor.

Ao tentar reconstruir ou melhor desconstruir a doutrina nietzschiana como fase terminal da metafísica ocidental, Heidegger errou. A dimensão do original aberta por Nietzsche só poderia ser compreendida como mais um prolongamento do platonismo se a vontade de poder, concepção central de Nietzsche, fosse entendida como “uma substância ou essência identificável e isolada”. Ora, sustenta Haar, a categoria de substância, bem como o conceito de essência, caem, em Nietzsche, sob a crítica geral da identidade: são ficções. O termo “vontade de poder” remete a uma “pluralidade latente de pulsões” ou ao “complexo de forças” que andam se unindo e se repelindo, “enquanto desdobramento indefinido de diferenças”, sem nenhum princípio geral organizador “formulável”, “sondável”.

Esse é o resumo das posições de Haar, tal como esboçado por ele mesmo no prefácio do seu livro. Nos artigos, essas teses são desenvolvidas com minúcia exemplar e sempre com apoio em textos, ao lado de uma grande variedade de outros temas, tais como a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer, a relação entre a imersão do homem na natureza e a moral estética, a metamorfose do divino e a idéia de uma religião de união da alma com o divino, mas sem o culto ou o dogma, com a fé, mas sem os artigos de fé, realizada numa *ekstase* feliz. O resultado revela um conhecedor profundo e amadurecido da obra de Nietzsche que é muito bem-vindo para todos os que hoje se debruçam sobre esse pensamento que, apesar de seguidas interpretações dos melhores filósofos da atualidade, permanece enigmático e desafiador.

A tese do caráter insondável das formações geradas pela vontade de poder, mencionada por último, é estudada no contexto da destruição da linguagem da metafísica. Não apenas isso, também a gramática da linguagem cotidiana e mesmo a da lógica foram expostas à crítica radical. A linguagem é a máquina de fabricar identidades ilusórias, tais como substância, essência, eu, vontade. Trata-se, diz Haar, de uma experimentação levada “à autodestruição do destruidor enquanto locutor” (p. 64). No lugar do código gregário da lógica, da gramática e da metafísica, cumpre introduzir uma nova escrita, fragmentária mas intensa que, ao invés de descrever e conceber, tentasse cantar. “Cante, não fale mais!”, esse é o conselho de Zarathustra com que se fecha o círculo conduzindo para além da linguagem a sua origem: “a melodia primitiva, o canto que é preciso imaginar sem palavras” (p. 125).

Essa interpretação da tentativa de subversão da linguagem operada por Nietzsche, tentativa ao mesmo tempo bem sucedida e fracassada, que quebra as identidades ficcionais e aprisionadoras da metafísica, demonstraria, melhor que qualquer outra coisa, contra Heidegger, que Nietzsche não refaz o gesto tradicional da metafísica. Existem em Nietzsche, por certo, proposições incontestavelmente metafísicas, tais como: “Nós somos a multiplicidade que constrói uma unidade imaginária”, afirmação que leva diretamente ao problema da unidade transcendental do sujeito. Aqui, como em outros casos, Nietzsche embaralhou as cartas. Mas isso não deve fazer-nos esquecer a sua crítica da identidade nem impedir-nos de reconhecer, em Nietzsche, o ressurgimento da *psychê* heraclitiana que não é constituída como o ser-o-á (*das Dasein*) heideggeriano de “intenções transcendentais”, mas de “possibilidades pulsionais, isto é corporais”; que não é uma “abertura limitada do

ser-o-aí, mas o desocultamento da *phýsis* que é sem limites e sem fundo” (pp. 149, 167).

Um outro tema, o do pensamento da “aparência”, também recebeu atenção especial. Para mostrar que, em Nietzsche, ser significa aparecer e que, por isso, Nietzsche deve ser visto como precursor da fenomenologia de Heidegger, Haar tenta mostrar que Nietzsche descobriu “a fenomenalidade pura e universal, isto é, a imanência radical ou o único plano dos fenômenos” (p. 86). Em Nietzsche, “aparência” tem o sentido de um processo universal de transfiguração.

A partir daí, Haar abre dois debates, um com Deleuze e o outro com Heidegger.

Contra Deleuze que sustenta que a aparência nietzschiana é sinônimo do simulacro (*A Lógica do Sentido*), Haar dirá que as ficções nietzschianas não são simulacros. Elas não implicam em dissimulação pura, sem nenhuma semelhança, nem em supressão do originário como quer Deleuze, inspirado em Blanchot (p. 92).

Contra Heidegger, que sustenta que a metafísica nietzschiana da aparência ou do artista pertence à *tradição leibniziana* de fundamentação, Haar ressaltará a produção de ficções pelo artista, que não pertence ao reino da fundamentação no sentido de maquinação. Heidegger errou em pelo menos três pontos precisos. Primeiro, ao sustentar que a vontade de poder artística repousa, como a vontade de poder tecnológica, num cálculo de valores e que, no fundo, a valoração nietzschiana é um momento essencial de fabricação por computação. Segundo, ao afirmar que a vontade de poder em geral é uma substância única, possuindo uma unidade substancial (p. 153), ou uma “essência única” (pp. 165) que implica “numa ordem e numa lei intrínsecas, definitivas e absolutas, do mundo” (p.

184, 163). Terceiro, ao dar a entender que a vontade de poder é um princípio ou uma causa “separável”.

Contra o primeiro ponto, Haar afirma que o cálculo sem objetivo de um artista, caracterizado por uma diversidade indefinida de resultados, não tem nada a ver com o cálculo leibniziano de um planificador. Contra o segundo, que, em Nietzsche, a natureza é uma massa de forças sem unidade, sem forma, sem identidade, não possuindo nenhum princípio unificador. Contra o terceiro, que as pulsões (*pulsions*) nietzschianas não são causas separáveis dos seus efeitos, mas só existem intrrelaçadas com estes e que só podem ser adivinhadas por meios dos mesmos. Em Nietzsche, não há mais dois mundos, o das causas primeiras e o dos seus efeitos. Haar levanta a suspeita de que a origem desse erro de interpretação de Heidegger poderia estar na aspiração deste pensador de encontrar para o ser-o-aí (como estar-no-mundo) “uma identidade autêntica, uma totalidade certa e uma finitude acabada” (p. 166).

Em todos esses casos, é difícil seguir Haar. Em primeiro lugar, o que significa a expressão “cálculo sem objetivo de um artista” senão o modo de pensar próprio do *corpo* ou do *inconsciente* do artista que sabe melhor das coisas do que o modo de pensar característico da *mente* do artista? E como esse cálculo sem objetivo difere do processamento dos dados representacionais que Leibniz atribui às monadas *em geral* e sobre o qual repousa o seu hiperracionalismo? O pluralismo de interpretações artísticas não significa, segundo Heidegger, ausência de cálculo. Significa apenas que o cálculo é feito a partir de um ponto de vista ou, como diz Nietzsche, de uma perspectiva variável, isto é, a partir de uma base de dados permanentemente variável. O perspectivismo radical não exclui; ao contrário, potencializa o caráter computacional da interpretação.

Quanto ao segundo ponto, Haar, habitualmente tão cioso em provar o que diz, não fornece evidência textual alguma de que Heidegger de fato tenha caracterizado a vontade de poder nietzschiana como uma substância ou essência “isolada”, no sentido tradicional. Pelo que me consta, Heidegger nunca disse nada parecido. Ele sabe muito bem que, desde um ponto de vista tradicional, Nietzsche não é um “essencialista”, é antes um “nominalista” e que o seu mundo consiste de uma pluralidade, de resto, instável, de centros (imateriais) de força. Heidegger tampouco afirma que a vontade de poder implica numa lei universal e objetiva da natureza. O acontecer nietzschiano depende de cálculos feitos por cada um dos centros de força. A tese de Heidegger é a de que a vontade de poder é o nome nietzschiano para a *essentia* desse centros ou seja, para a quiddidade (para o *quid est*) do ente como tal no seu todo, sendo que o eterno retorno designa a quodidade (o *quod est*) do ente, também no seu todo. Em resumo, o termo “vontade de poder” designa o projeto nietzschiano do *modo do ser* do ente como tal, considerado desde o ponto de vista da quiddidade ou essencialidade, e não uma substância ou essência particular. A vontade de poder como modo da quiddidade manifesta-se como uma pluralidade de centros de força que interagem por cálculo.

Quanto ao terceiro ponto, Heidegger nunca afirmou ser a vontade de poder uma causa primeira, no sentido tradicional, isto é, uma causa separada existindo num mundo das coisas em si. Ele sustenta, antes, que esse conceito explicita a maneira como Nietzsche pensa o princípio de causalidade e, mais geralmente, o princípio de fundamento, isto é, o princípio de todos os princípios e de todas as causas que, desde Leibniz, domina explicitamente a metafísica ocidental.

Haar concede que a vontade de poder de Nietzsche, a presença originária e latente do dionisíaco, tem o sentido e desempenha o papel de *Grund*, de fundamento, isto é, a uma vez de base ontológica e de fonte produtiva, análoga à vontade schopenhaueriana e, apesar de tudo, a *ultima ratio*. Contudo, a vontade de poder seria “menos” a *ultima ratio*, por não compreender os arquétipos, as idéias das coisas; ela o seria “menos ainda” por não ser substancial, mas abismal (p. 92). Mas que significa dizer que a vontade de poder de Nietzsche “é menos” um fundamento metafísico que a vontade de Schopenhauer? Se Nietzsche trabalha com o conceito de *ultima ratio* num determinado grau, então ele deve ser classificado, *nessa mesma medida*, como um metafísico do tipo leibniziano!

Sobre esse assunto, como se sentisse um mal estar, Haar, contra o seu hábito, invoca a seu favor as críticas dirigidas a Heidegger por Wolfgang Müller-Lauter, renomado filólogo e intérprete de Nietzsche. Müller-Lauter é louvado por ter mostrado, num artigo de 1974, que “não se pode atribuir à vontade de poder a unidade e a universalidade de uma ‘essência’ ou de um princípio supremo no sentido da metafísica tradicional” (p. 185). Mais uma vez, Heidegger não afirma tal coisa. O que ele afirma é algo diferente, a saber, que, *tal como* os diferentes conceitos de princípio supremo da metafísica tradicional, a vontade de poder de Nietzsche (realizada, por certo, na forma de uma pluralidade de pulsões), determina a quiddidade do ente como tal no seu todo.

Explicitemos melhor ainda essa questão, por ela ser central para a compreensão do livro de Haar e para o estilo hermenêutico de uma importante corrente de intérpretes de Nietzsche, atuante tanto no exterior como no Brasil.

Segundo Heidegger, a doutrina da vontade de poder de Nietzsche deve ser comparada à teoria kantiana do sujeito

transcendental e das condições de possibilidade do ente no seu todo. Essa teoria explicita o horizonte de determinação do ser (da entidade) do ente como objetividade. Assim como, em Kant, a teoria do sujeito transcendental e do conhecimento transcendental em geral precede, de direito, qualquer teoria das causas particulares (por exemplo, das causas operantes na natureza), assim também, em Nietzsche – essa é a tese de Heidegger – a “teoria” da vontade de poder precede qualquer determinação concreta de “jogo de forças”. Nos dois casos, trata-se de teorias *a priori* da abertura do ser do ente, isto é, de teorias da entidade do ente: entidade como subjetividade, em Kant, e entidade como vontade de poder, em Nietzsche. Entre as duas teorias existe uma conexão interna: a vontade de poder é a subjetividade kantiana incondicionada no sentido de cálculo ilimitado.

O importante é notar que Heidegger não fala da vontade de poder de Nietzsche no horizonte da própria metafísica e sim no quadro da sua explicitação da acontecência (*Geschichte*) do ser em sucessivas épocas da metafísica ocidental, isto é, no quadro da sua pergunta: que é a metafísica? Heidegger, em oposição a Nietzsche, não aceita como óbvio – Haar ele mesmo faz ver esse ponto – que a metafísica seja a doutrina dos dois mundos. De acordo com a sua própria resposta à pergunta sobre a essência da metafísica, Heidegger poderá dizer que mesmo uma teoria que diz que o ser é aparecer, alguém de todas as diferenças metafísicas tradicionais, pode muito bem ainda ser classificada como metafísica, afirmação esta que para Nietzsche não faz sentido algum.

Haar concede que a vontade de poder seja o nome único, privilegiado do ser do ente no seu todo, a “identidade” a mais radical, comum ao mundo no seu todo, aos seres vivos singulares e a nós humanos, mas não que se trata de uma “es-

sência tradicional” (p. 93). Curiosamente, ele apresenta essa tese como própria e não como paráfrase da posição repetida *ad nauseam* por Heidegger em quase todos os textos sobre Nietzsche. No artigo antes inédito, publicado como Capítulo 3 do livro, Haar, amadurecido, vai mais longe ainda em direção de Heidegger. Depois de afirmar que, segundo a metafísica das aparências, só existem interpretações e não mais diferenças metafísicas (entre o supra-sensível e o sensível, o verdadeiro e o falso, o bom e o mau), ele se pergunta se o nivelamento que apaga as diferenças metafísicas não poderia ser ele mesmo uma metafísica. E conclui: “Este é um questionamento que se inicia a partir da interpretação heideggeriana, mas será que não se trata antes de um debate sobre a essência da metafísica do que de uma discussão sobre Nietzsche?” (p. 107). Hesitação surpreendente, sobretudo na pena de um reconhecido conhecedor de Heidegger. Para Heidegger, a discussão da essência da metafísica passa necessariamente pelo exame da acontecência do ser e esse exame implica no estudo dos grandes pensadores do ser do ente, entre eles Nietzsche. Por outro lado, debater Nietzsche ou significa fazer filologia e história das idéias ou implica em pensar o impensado dos seus textos. Nesse segundo caso, o único que interessa a Heidegger, debater Nietzsche redundava em examinar um capítulo, na verdade, o capítulo terminal e decisivo da história da metafísica.

Creio que se possa dizer, à luz desta breve análise, que os textos reunidos no presente livro de Michel Haar constituem-se numa obra de peso que coloca questões essenciais e marca, de maneira expressiva e penetrante embora nem sempre incontestável, um momento central da discussão contemporânea sobre Nietzsche, momento em que se decide o sentido e o rumo da filosofia do Ocidente.