

Os preconceitos da crítica*

Marc de Launay** 

Resumo: Este artigo analisa a evolução e as tensões do conceito de crítica na obra de Friedrich Nietzsche, conforme discutido por Marc de Launay, partindo da tensão entre o instinto criador e a racionalidade socrática. A análise aborda a transição para a “filosofia histórica”, destacando a proibidade (*Redlichkeit*) como ferramenta metacrítica e o dilema final entre a desconstrução crítica e a aceitação do *Amor Fati*.

Palavras-chave: Nietzsche, instinto, racionalidade, filosofia histórica, amor fati.

O uso que Nietzsche faz do termo crítica abrange muitas das ambiguidades, e até mesmo das tensões, de sua época: diversas orientações incompatíveis emergem. Primeiro, a crítica é associada ao *daïmon* socrático e contrastada com o instinto verdadeiramente criador: “Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é uma força afirmativa e criadora, e a consciência assume um aspecto crítico e dissuasivo, em Sócrates o instinto torna-se crítico

*Tradução Baptiste Grasset. Correio eletrônico: baptiste.grasset@unirio.br.

**École Normale Supérieure, ENS, Paris, França. Correio eletrônico: buhotdelaunay@orange.fr.

e a consciência criadora - uma verdadeira monstruosidade *per defectum* [por omissão]!” (GT/NT 13, KSA 1.90). Além disso, Nietzsche contrapõe o que chama de “ouvinte artístico” à “multidão de homens socrático-críticos” (GT/NT 23, KSA 1.145) que, como todos nós, diz ele, são “afetados pelo espírito histórico-crítico que domina nossa civilização”, o qual “engole e transforma, assim que o toca, o alimento mais substancial e saudável em ‘história e crítica’. O “saudável vigor criador”, a “força natural” de “toda civilização”, reside no mito. Essa postura não é alheia ao status atribuído ao legado do Iluminismo, precisamente durante todo o período que antecedeu a unificação alemã, da qual Nietzsche foi contemporâneo. Tampouco é alheia à ambiguidade persistente de sua relação com Wagner e Bismarck (NF/FP 26 [402] verão-outono de 1884, KSA 11.256¹; GD/CI, O que falta aos alemães, 1, KSA 6.103²). Pode nos parecer repleta de paradoxos, e não sem razão: Nietzsche não abraça o racionalismo militante do Iluminismo, nem a nostalgia romântica e restauradora pelo feudalismo do Sacro Império Romano-Germânico, nem as diversas correntes socialistas inspiradas pelas revoltas de 1848, muito menos o antimodernismo católico proclamado sob o pontificado de Pio IX, nem mesmo a altivez aristocrática da nobreza imperial alemã; mas ele

1 “Bismarck: tão distante da filosofia alemã quanto um camponês ou um estudante pertencente a uma guilda. Desconfia dos letrados. Gosto disso nele. Tem rejeitado tudo o que a tola cultura alemã (com seus colégios e universidades) alegava lhe oferecer” (NF/FP 26 [402] Verão-Outono de 1884, KSA 11.256).

2 “‘Existem filósofos alemães? Existem poetas alemães? Existem bons livros alemães?’, perguntam-me no estrangeiro. Coro, mas com a ousadia que me caracteriza nas situações mais desesperadas, respondo: ‘Sim, Bismarck!’ Talvez devesse confessar que livros as pessoas leem hoje em dia?... Maldito seja o instinto da mediocridade!” (GD/CI, O que falta aos alemães, 1, KSA 6.103).

se encontra em um estranho ponto de virada na história alemã. De fato, a burguesia inspirada pelo Iluminismo, o que se convencionou chamar de *Bildungsbürgertum*, tinha a ambição de pôr fim à improvável fragmentação do império, a fim de substituí-lo por um Estado moderno, ou seja, constitucional e, portanto, fundado em bases racionais, unificando finalmente o império na esperança de formar uma nação; Contudo, como sabemos, essa burguesia fracassou, e foi a aristocracia militar que alcançou essa unidade, excluindo posteriormente essa burguesia de todos os órgãos executivos. Mesmo o sucesso econômico resultante não promoveu, de nenhuma outra forma, essa burguesia comercial e industrial, que, ao contrário, permaneceu relegada na hierarquia dos valores coletivos à condição de subordinada útil. Essa hierarquia social permeia a atmosfera de *Buddenbrock*, de Thomas Mann, onde, apesar do sucesso social, essa família hanseática sonha em alcançar o ápice aristocrático que transcende e despreza meras conquistas materiais. Nietzsche, o professor, sem dúvida desfruta de um status social invejável e incomum, mas sem qualquer influência política ou aura particular. No entanto, em última análise, ele se manteve distante de todos esses movimentos sociopolíticos, e não houve um sequer que não tenha sido alvo de suas críticas - isto é, inicialmente, do seu distanciamento.

Assim, Nietzsche não abraçou imediatamente o legado do Iluminismo por causa de seu espírito crítico, que denunciava as ilusões características dos tempos sombrios, e porque era progressista no sentido de que caminhava lado a lado com uma visão necessariamente emancipadora. A famosa dedicatória de *Humano, demasiado humano*

à memória de Voltaire deu lugar, oito anos depois, à venenosa apóstrofe do aforismo 35 de *Para além do bem e do mal*: “Ó Voltaire, ó humanitarismo, ó loucura!”, tanto mais que Nietzsche preferia de longe o Abade Galiani (JGB/BM 26, KSA 5.45), “muito mais profundo”. Na vertente propriamente «historiadora» da crítica, aquela inevitavelmente implícita na posição de ser “intempestivo”, Nietzsche também parece mostrar ambivalência: por um lado, a ciência histórica ameaça o que ele chama, na época da segunda *Consideração Intempestiva*, de “vida”, e a crítica é desvalorizada sob o argumento de que não gera nenhuma ação e apenas produz outros discursos críticos (HL/Co. Ext. II, 5, KSA 1.279); por outro lado, a reprovação feita aos filósofos, com a qual *Humano, demasiado humano* se inicia, alveja a sua falta de um «espírito histórico», enquanto, no aforismo 224 de *Para além do bem e do mal*, esse espírito histórico é, por sua vez, vilipendiado como uma “curiosidade plebeia servil”, e embora esse senso historiador seja “nossa grande virtude”, este último “necessariamente nos coloca em conflito com o bom gosto, pelo menos com o melhor gosto” (JGB/BM 224, KSA 5.159).

Esta primeira fase revela, portanto, pelo menos dois preconceitos da crítica: o primeiro diz respeito à delicada questão da sua própria historicidade, resumida na postura de «intempestividade»; o segundo é mais difícil de determinar, uma vez que se refere ao funcionamento da mente na crítica; e os termos «negatividade» ou «negação» não esclarecem a questão, visto que existem apenas duas ocorrências do primeiro em Nietzsche (NF/FP 7 [28] final de 1870-abril de 1871, KSA; WL/VM, 5, KSA 7.145) e

muito poucas do segundo, sempre associado à noção de niilismo. Não há nada de surpreendente nisso para um espírito amplamente afastado da esfera de influência hegeliana: “Ele [Hegel] generalizou o fato da crítica alemã e o fato do romantismo alemão - é uma espécie de fatalismo dialético, mas que glorifica o espírito, e na verdade é a submissão do filósofo ao jugo da realidade. *O crítico é um precursor: nada mais!*” (NF/FP 35 [44] maio-julho 1885, KSA 11.530).

A segunda fase inicia-se com o primeiro movimento de *Humano, demasiado humano* em dois aspectos: o primeiro consiste em converter a desconfiança no espírito historiador, denunciado na segunda *Consideração intempestiva*, retomando o tema da «história crítica» com que conclui, para denunciar desta vez a ausência desse espírito como «o pecado original de todos os filósofos», e, portanto, clama por uma «*filosofia histórica* que nos é doravante necessária» (MA I/HH I 2, KSA 2.25). A crítica da filosofia baseia-se agora numa historicização geral daquilo que até então considerava seus objetos imutáveis. Agora, «o filósofo percebe ‘instintos’ no homem contemporâneo e admite que eles fazem parte dos dados imutáveis da humanidade», formulação de Nietzsche, confirmada pela versão do exemplar pessoal, que frisa a reprovação. Podemos então observar que é precisamente sobre esse ponto que Nietzsche retornará dois anos depois (no outono de 1880), esforçando-se para energizar especificamente essa imutabilidade, e dará contornos a essa primeira etapa da crítica na forma da “vontade de potência”. Ele não dissipará, como sabemos, a ambiguidade do termo “instinto”, pois o transformará precisamente, na forma geral que lhe

dará posteriormente - *Instinkt* e *Trieb* serão usados consistentemente sem distinção terminológica - na de uma noção operativa. Esse primeiro aspecto, portanto, repousa na historicização, que se torna um preconceito da crítica, no sentido de que esta, embora de modo algum fora do processo, descamba para uma forma particular de ahistoricidade que subjaz ao termo «intempestividade» e que justifica o ponto de vista a partir do qual Nietzsche fomenta suas «incursões» (*Streifzüge*) na modernidade. Seria ingenuidade ver nisso um ressurgimento do relativismo, visto que o próprio Nietzsche o denuncia ironicamente na queda do aforismo 3 de *Para além do bem e do mal*. Protágoras não é o ancestral do perspectivismo. O segundo aspecto não diz respeito imediatamente à historicidade, mas à lógica do raciocínio: refere-se aos aforismos 30 e 31 de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche expõe um dos paralogismos comuns: “uma coisa existe, logo, tem direitos. Aqui, concluímos da capacidade de existência para a finalidade e da finalidade para a legitimidade” (MA I/HH I 30, KSA 2.50). A crítica subjacente diz respeito ao que se chama de falácia naturalista, ou seja, a ideia de que não se pode inferir do ser para o dever-ser. No entanto, é precisamente uma inversão dessa falácia que Nietzsche empreende ao insinuar que o ser-dever-ser é o próprio ser, isto é, o que necessariamente constitui nossa relação com o mundo em geral. E ele continua, no aforismo seguinte, escrevendo que «entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o reconhecimento de que o ilógico é necessário para o homem e que muito bem advém disso». A ironia é óbvia, visto que Nietzsche restabelece um juízo de valor na conclusão de uma afirmação

que parece minar qualquer possibilidade racional de argumentação crítica, ou qualquer fundamento lógico para a crítica. Quando Nietzsche começou a trabalhar, em 1884-1885, no que viria a ser *Para além do bem e do mal*, ele tinha em mente uma reelaboração e revisão de *Humano, demasiado humano*, que serviria de guia no desenvolvimento do plano deste livro, ao menos no agrupamento de certos temas. A primeira parte, portanto, inicia-se com uma crítica aos “preconceitos dos filósofos” e começa estabelecendo uma continuidade de ecos: o primeiro aforismo efetua uma mudança significativa na questão da verdade, passando imediatamente de um juízo determinante para um juízo reflexivo que questiona o valor da verdade, prosseguindo com o estatuto especial do erro e da falsidade, cujo valor é, por sua vez, justificado do ponto de vista do tipo de relação que o homem mantém com o mundo, mas também do ponto de vista de uma antecipação de como serão os filósofos do futuro (JGB/BM 2, KSA 5.17). De forma consistente, a crítica desempenha o seu papel, que consiste em situar o que será em relação ao que foi e ao que é, legitimando a antecipação através do questionamento do que antes era considerado definitivamente estabelecido: “O ilógico está tão firmemente enraizado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião e, em geral, em tudo o que dá valor à vida, que não pode ser arrancado sem que isso arruine irremediavelmente essas coisas belas” (MA I/HH 1 31, KSA 2.51 2.51). Este segundo aspecto efetua uma conversão do que parece ser tal no que está em processo de vir a ser, não mais da perspectiva do trabalho conceitual, mas de uma série axiológica onde cada valor em si sofre a necessidade de ser composto e, ao

mesmo tempo, transitório, uma vez que só existe verdadeiramente por causa da interação de oposições a outros valores, cada oposição sendo, por sua vez, atingida pela obsolescência. Não obstante, no final do aforismo 32 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche alude ao estatuto especial da crítica sem o desenvolver mais: “Somos, por definição, seres ilógicos e, conseqüentemente, injustos, e somos capazes de reconhecer este ponto: é uma das dissonâncias mais fortes e menos facilmente recuperáveis da existência” (MA I/HH I 32, KSA 2.52). Surge imediatamente a questão: de onde vem essa capacidade, mesmo que seja uma dissonância?

Aquilo em que a crítica pode se apoiar³, ainda que apenas para designar seu alvo, não pode ser emprestado do próprio alvo, nem de uma instância supostamente estável e neutra como a “consciência”; é, portanto, necessário renunciar ao que tradicionalmente permitia a determinação de um objeto, como uma faculdade transcendente, inata ou inspirada. O ponto de virada do outono de 1880 fornece aquilo a partir do qual a resposta se torna possível, ao mesmo tempo que renova a própria pergunta. O estabelecimento de valores, assim como a demonstração de sua relatividade, é uma luta entre instintos que se desenrola no intelecto⁴, que é meramente

“o instrumento de nossos instintos e nada mais” (NF/FP 6 [130] outono de 1880, KSA. 9.229). Esse intelecto, nosso pensamento, “se aguça na luta entre os vários instintos e, assim, refina a atividade de cada instinto em particular

3 NF/FP 25 [455] Primavera de 1884: “De onde devo tirar essa crítica? Cuidado para não a tomar emprestada novamente da moralidade.”

4 Cf. NF/FP 6 [127] outono de 1880, KSA. 9.229.

[...] não queremos ser enganados, nem mesmo por nossos instintos! Mas o que, de fato, não quer ser enganado? Um instinto, certamente!”⁵. O início do aforismo 36 de *Para além do bem e do mal* o repetirá mais claramente: “o pensamento nada mais é do que a relação mútua de [nossos] instintos” (JGB/BM 36, KSA 5.54). A solução que assim possibilita estabelecer um fundamento a partir do qual se possa exercer a crítica contra os valores morais, contra a religião e, mais genericamente, contra as manifestações da modernidade que Nietzsche ataca - ideias filosóficas, correntes políticas, nacionalismos ou, mais fundamentalmente, decadência e niilismo -, esse fundamento não é suspeito de adotar subrepticamente as características alvejadas precisamente pela crítica da consciência (FW/GC 11, KSA 3.382; JGB/BM 3, KSA 5.17), do “eu” (JGB/BM 20, KSA 5.34), etc., precisamente porque já não é um fundamento estável, mas uma dinâmica permanente cujo ímpeto está sujeito à competição de outras pulsões, e que, além disso, pode perder potência e sofrer uma decadência que desvia a crítica, ou mesmo a sequestra e a faz derivar para uma desordem e uma impotência da qual o niilismo é a qualificação.

Mas a própria formulação dessa crítica aos “preconceitos dos filósofos” revive, na verdade, a questão da própria economia da luta perpétua dos instintos. No aforismo 3 de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche justifica sua abordagem:

Tendo lido nas entrelinhas dos filósofos por um bom tempo e observado todas as suas reviravoltas, cheguei à conclusão de que a maior parte do pensamento consciente deve ser atri-

5 *Ibid.*

buída a atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; sobre esse ponto devemos rever nossos julgamentos [...] A “consciência” nunca *se opõe* decisivamente ao instinto - essencialmente, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado por instintos que o arrastam à força por caminhos definidos. No pano de fundo, também, de toda lógica e sua aparente liberdade de movimento, estão avaliações, ou, para falar mais claramente, demandas fisiológicas que visam manter um certo modo de vida. Por exemplo, afirma-se que o determinado tem mais valor do que o indeterminado, ou que a aparência vale menos do que a ‘verdade’; Mas, seja qual for o valor normativo que tais avaliações possam ter para nós, elas podem não ser nada mais do que juízos superficiais, uma espécie particular de parvoíce (JGB/BM 3, KSA 5.17).

Ora, ao determinar assim os limites do poder da consciência, a potência das «exigências fisiológicas», a suposta precedência do “determinado” sobre o “indeterminado”, Nietzsche estaria apenas cedendo ao preconceito que pretende denunciar, uma vez que acaba de determinar, com mais precisão do que a tradição filosófica até então, em que se baseia o pensamento “consciente” (FW/GC 11, KSA 3.382). Mesmo que, em consonância com o que acabara de afirmar no aforismo anterior, ao declarar que as noções filosóficas essenciais são, na realidade, valores, Nietzsche não demonstra como tal transposição é possível, nem revela de que maneira as determinações que afirma teriam mais valor do que as tradicionais.

O problema se desloca e se desdobra novamente em duas pressuposições que dizem respeito diretamente a essa economia pulsional. A primeira aparece apenas discretamente, como tudo o que é decisivo na maneira como Nietzsche se preocupa em mascarar o que busca sugerir,

na melhor das hipóteses, ou simplesmente transformar em um enigma. A primeira pista é fornecida pela noção de *sublimação* - que prenuncia o que Freud fará dela - que aparece, pela primeira vez em sua conexão com os instintos, no fragmento 6 [67] de Outono de 1880: “Minha tarefa: sublimar todos os instintos de tal forma que a percepção de elementos estranhos vá muito longe, sendo acompanhada de gozo: sublimar tão fortemente o instinto de probidade para comigo mesmo, de justiça para com as coisas, que a *alegria* que ele proporciona supere em valor todos os outros tipos de prazeres, e que estes sejam sacrificados a ele, se necessário, no todo ou em parte”. *Aurora*, § 202, confirma a introdução do conceito no corpus de obras publicadas, assim como *A Genealogia da Moral*, II, § 7. Nietzsche, no entanto, evita cuidadosamente explicar o que quer dizer com esse mecanismo de sublimação, que às vezes é chamado de *Vergeistigung* (“espiritualização”, se o leitor quiser, o que é apenas um termo impróprio decorrente da dificuldade de encontrar um equivalente satisfatório para *geistig*); no máximo, no início de 1888, no fragmento 12 [1], encontramos dois quase sinônimos que podem lançar alguma luz sobre o assunto: “metamorfose” e “ultrapassamento de si”. Nos fragmentos do inverno de 1880-1881, são dadas outras duas indicações: NF/FP 8 [99] “Sentir pena e ser incapaz de oferecer ajuda é extremamente amargo. *Sublimação da crueldade*: despertar piedade” (NF/FP 8[99] Inverno de 1880-1881, KSA 9.403). e 8 [101]: “Um mesmo instinto se torna covardia sob o efeito da culpa que se segue à ação e a *humildade* sob o efeito do elogio. Nota: Talvez eu não devesse falar de sublimação; existem dois tipos de evolução: um definhamento que

ocorre nas contradições do sentimento e uma expansão consciente da própria bondade. O Mal como Melancolia” (NF/FP 8[101] Inverno de 1880-1881, KSA 9.404)⁶. A sublimação resulta de um conflito entre pulsões que são, se não contraditórias, pelo menos opostas. Mas isso de modo algum explica como ocorre essa metamorfose da energia pulsional, nem as razões pelas quais uma pulsão pode permitir tal metamorfose mais ou menos do que outra.

A segunda pista é fornecida pela noção de probidade, que aparece diversas vezes na obra publicada desde *Aurora*, § 456: “[...] a *probidade* não é uma das virtudes socráticas nem uma das virtudes cristãs: é uma das virtudes mais recentes, ainda imatura, ainda frequentemente confundida e mal compreendida, ainda mal consciente de si mesma - algo em formação que podemos encorajar ou inibir, de acordo com nosso sentimento” (M/A 456, KSA 3.275)⁷. A sutileza da expressão é dupla, pois indica, em primeiro lugar, uma historicidade dessa “virtude”, que, portanto, não é mais uma virtude no sentido tradicional, e, em segundo lugar, porque ela pode ser inibida ou encorajada dependendo do investimento pulsional a que é submetida. Encontramos, assim, pelo menos uma das pressuposições da crítica. Essa historicidade da “probidade” não deveria ser surpreendente, visto que se trata de um instinto, sujeito, portanto, às mesmas alternâncias de crescimento e decadência sobre as quais, no entanto, exercemos alguma influência, já que podemos impedir ou incentivar essas orientações pulsionais opostas; o aforismo 227 de *Para além do bem e do mal* nos diz isso expli-

6 Cf. *Aurora*, § 113 e § 38.

7 Assim Falou Zaratustra, «Dos além-mundistas», confirma este aforismo de *Aurora*.

citamente, depois de nos fazer entender que essa “virtude” recente era apenas a versão nietzschiana da *virtù* e, portanto, designa uma “força”:

A probidade, supondo que seja a virtude da qual nós, espíritos livres, não podemos nos libertar - queremos cultivá-la em nós mesmos com toda a nossa maldade e todo o nosso amor, não nos cansaremos de nos ‘realizar’ em nossa virtude, a única que nos resta; que seu brilho um dia se estenda, como um raio vespertino, irônico e dourado, sobre esta civilização envelhecida e sua melancolia, sua triste seriedade! E se nossa probidade se cansar, suspirar, se esticar e nos julgar com muita severidade, se exigir a existência confortável e aconchegante de um vício amável, permanecemos severos, nós, os últimos estóicos! E enviemos todos os nossos diabos em seu resgate: nossa aversão à gravidade e à aproximação, nosso *nitimur in vetitum* [atração pelo proibido], nossa coragem aventureira, nossa curiosidade ágil e sutil, nossa vontade de potência e dominação mundial mais desenfreada, mais disfarçada e mais intelectual, que constantemente cobiça todos os reinos do futuro (JGB/BM, 227, KSA 5.162)⁸.

Já que não somos “livres” diante dessa “virtude”, e já que ela corre o risco de se transformar em um “vício amável”, onde podemos encontrar os recursos que nos permitam enviar “todos os nossos diabos em seu resgate”? Em outras palavras, demonstrar probidade diante de seu próprio declínio? Nietzsche nunca responde explicitamente a essa pergunta, mas o faz indiretamente, já no verão de 1882, em suas “Notas de Tautenburg para Lou Salomé” (NF/FP 1 [42] julho-agosto de 1882), enfatizando que é preciso ser probo para com a própria probidade.

8 No penúltimo aforismo de *Para além do bem e do mal* (§295), Nietzsche especifica que a “probidade” é uma “virtude” dionisíaca.

Isso basta para torná-la uma pulsão especial, já que ela é dotada da capacidade de agir contra si mesma quando corre o risco de perder sua energia. Ela é, portanto, o que se chama de instância mediadora, ou seja, o suporte da negatividade. Como provavelmente se sabe, “negatividade” não é um termo usado por Nietzsche; há apenas duas ocorrências em sua obra. No entanto, a primeira é significativa aqui: “A ideia platônica é a coisa acompanhada pela negação da pulsão (ou com a aparência da negação da pulsão). A harmonia prova quão justo é o princípio da negatividade”⁹. Se esta é de fato uma característica específica da probidade, como é que ela não é comum a todas as pulsões, já que estas estão sujeitas a períodos alternados de crescimento e declínio ou decadência? De que maneira a probidade seria uma exceção e poderia desempenhar um papel tão decisivo a ponto de possibilitar a própria concepção de um universo de pulsões, o «mundo» como um «monstro de força» e um «universo dionisíaco»?¹⁰ Em suma, a questão se resume ao fato de que a simples economia pulsional fundada na oposição e competição de energias jamais produzirá a possibilidade de uma moção pulsional se aplicar a si mesma, impedindo-a de ser erodida ou precipitando-a em direção à apatia. A crítica, contudo, só se desenvolve verdadeiramente dentro dessa atmosfera constantemente reflexiva, que lhe permite tornar-se, dependendo da formulação, “metacrítica”¹¹ ou

9 NF/FP 7 [28] final de 1870-abril de 1871. A outra ocorrência é VM/OS, § 5 em que Nietzsche considera que a negatividade do desejo, tal como Schopenhauer pensa, repousa sobre um fundamento errôneo.

10 NF/FP 38 [12] junho-julho de 1885.

11 Cf. Johann G. Hamann, *Metacrítica do Purismo da Razão Pura*, Carta a Herder de 15 de setembro de 1784.

“crítica crítica”¹², e assim percorrer diversos níveis reflexivos, cada um capaz de questionar o anterior em seus pressupostos ou, o que equivale praticamente ao mesmo, em suas condições de possibilidade.

De um ponto de vista estritamente lexical, a probidade não é diretamente emprestada da moral em sentido estrito, mas sim da deontologia da filologia, onde designa a atitude do estudioso em relação ao texto tal como lhe é apresentado, transmitido pela tradição e, conseqüentemente, muitas vezes pela doxografia. Seu uso em Nietzsche se justifica, portanto, por uma prática ecdótica e hermenêutica: trata-se, primeiramente, de estabelecer um texto e somente depois de fornecer uma versão inteligível dele, não do ponto de vista do leitor contemporâneo cuja interpretação se dá, mas sim em função do que pode ser reconstruído do pensamento e do estilo do autor. É precisamente por isso que, em sua psicofisiologia, Nietzsche recorre à metáfora do texto, especialmente se esse texto for “primitivo, o texto aterrador do homem natural” (JGB/BM 230, KSA 5.169). E somente mais tarde ele chega a uma formulação mais transparente: “O juízo moral, portanto, nunca deve ser tomado literalmente: como tal, nunca contém nada além de um disparate. Mas, como *semiótica*, permanece inestimável: revela, ao menos para aquele que ‘sabe’ as realidades mais preciosas sobre culturas e sensibilidades profundas que não *sabiam* o suficiente para se ‘compreenderem’. A moralidade é meramente uma linguagem simbólica, uma ‘sintomatologia’: é preciso já saber o que é para dela se beneficiar” (GD/CI, Os

12 Karl Marx, Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã*, 1845: cujo título era *Kritik der kritischen Kritik*.

“melhoradores” da humanidade, § 1, KSA 6.98). Compreender a si mesmo implica, portanto, possuir um método confiável de leitura de símbolos que não caia na armadilha da ambição ilusória e erudita de elaborar «conceitos», que, em última análise, são apenas metáforas, como Nietzsche sempre pensou desde seu pequeno ensaio de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, que ele certamente nunca publicou, mas que também nunca repudiou: “[...] o conceito - ossudo e anguloso como um dado, como ele intercambiável - é, no entanto, apenas o resíduo de uma metáfora, e a ilusão que anda de mãos dadas com a transposição estética de uma excitação nervosa em imagens é, se não a mãe, pelo menos a avó de todo conceito”. Nietzsche, cujo ouvido aguçado não deve ser questionado, deveria, no entanto, ter compreendido melhor o que estava escrevendo quando falou de “transposição estética de uma excitação nervosa” (WL/VM I, KSA 1.882) em imagens, visto que nada mais é do que uma tautologia: a metáfora é uma transposição, ou seja, literalmente, uma metáfora. Contudo, o fracasso atribuído ao conceito - sua incapacidade de apreender corretamente o que designa - não é uma falha da qual a linguagem em geral esteja livre, mas sim uma deficiência que afeta também as metáforas, sem que Nietzsche consiga explicar como o que ele chama de “excitação nervosa” pode levar a uma transposição simbólica como, entre outras, a de uma linguagem. A crítica, portanto, repousa sobre uma capacidade especial: a de estabelecer uma relação com a realidade - que está longe de se limitar apenas ao mundo fenomênico -, uma relação cuja característica não é simplesmente a inadequação. O que Nietzsche critica com

razão ao atacar as elaborações conceituais é sua aspiração à universalidade e à permanência, mas também sua negação daquilo que constitui a própria vitalidade de qualquer linguagem: a capacidade de produzir narrativas múltiplas, constantemente renovadas e diversas. Ele teve uma intuição disso muito cedo, em *O Nascimento da tragédia*, § 23: “[...] estamos todos tão profundamente permeados pelo espírito histórico-crítico que domina nossa civilização, que é somente com grande erudição e meditação abstrata que conseguimos acreditar mais ou menos na existência passada do mito. No entanto, sem o mito, toda civilização perde o saudável vigor criativo que é sua força natural: pois somente um horizonte circunscrito pelo mito pode assegurar o fechamento e a unidade de uma civilização em movimento” (GT/NT 23, KSA 1.145). A inadequação que Nietzsche revela é, na verdade, outra maneira de designar a negatividade estrutural de qualquer linguagem onde a tendência ao sistema entra em conflito com a miríade de idiossincrasias que constantemente a desviam sem serem menos criativas; essa negatividade é o único fundamento razoavelmente confiável a partir do qual a crítica pode crescer. Que isso não basta é óbvio, mas Nietzsche se recusou veementemente - e não acreditava ser possível - a trilhar esse caminho que o teria forçado a levar em conta o que Kant chamou de esquematismo.

Mas há algo pior: de fato, já no outono de 1881, Nietzsche introduziu a noção de *amor fati* [amor pelo que ocorreu] com importância decisiva: “Ame o que é necessário - *amor fati*, essa seria a minha moral” (NF/FP, 15 [20] outono de 1881, KSA 9.643, confirmado por NF/FP 16 [22]

dezembro de 1881-janeiro de 1882, KSA 9.664). A noção se enraíza no aforismo 276 de *A Gaia Ciência* e jamais desaparecerá. Assim *Falou Zaratustra*, “Tábuas Antigas e Novas”, § 12 (no final), assim como “Sobre a Redenção”, onde Zaratustra afirma que é preciso ir de “era” para “isto é o que eu quis”, para ser retomado em NW/NW (“Epílogo”, 1, KSA 6.436), bem como em EH, “Porque sou tão sábio”, § 10¹³. A confissão quase testamentária de dezembro de 1888 - “até o cristianismo é necessário” (NF/FP 25 [7] dezembro de 1888, KSA 13.64’) - surge no final do caminho percorrido quase inevitavelmente, no final das consequências implícitas na postura de «intemperividade», que é confundida com a escolha da probidade como vida contemplativa, mesmo que esta seja então dotada do maior grau de «probidade»: «*Imprimir no devir o caráter do ser - esta é a suprema vontade de potência [...] Que tudo retorne, esta é a aproximação mais extrema de um mundo do devir com o do ser: ápice da contemplação.*” (NF/FP 7 [54] 1886-primavera de 1887, KSA. 12.312). Nesse sentido, a história torna-se, de certa forma, sempre previsível, uma vez que é prevista de trás para frente.

O cristianismo, portanto, não foi nada além de uma «milénar fatalidade» (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, 7, KSA 6.275), mas então por que promulgar uma “Lei contra o cristianismo”? A menos que alguém se torne o próprio “destino”, o que implica uma contradição patente: um mero indivíduo, ou seja, um «fragmento do destino» (GD/CI, “Moralidade, uma antinatureza”, 6, KSA 6.87), pode ao mesmo tempo ser o próprio destino e “dividir a

13 “[...] dionysisch zum Dasein stehen -: meine Formel dafür ist *amor fati*”. (NF/FP 16 [32] primavera-verão 1888, KSA 13.492).

história da humanidade em dois trechos” (EH/EH, “Por que sou um destino”, 8, KSA 6.373). A aporia do determinismo radical degenera em postura gnóstica, e a crítica em profecia de mistagogo.

A crítica da história deve, portanto, ser reescrita de maneira diferente; certamente, é importante afastá-la do terreno das hierarquias de valores, como têm prevalecido até agora, e sem se iludir com a “neutralidade” da perspectiva então adotada, ou seja, abandonando o terreno do choque de valores em favor de uma deontologia metodológica: este é o pressuposto necessário de toda crítica. Deve-se, então, admitir que essa crítica nada mais é do que a articulação, em um dado presente, de representações do passado (a maneira como ele é reconstruído ou “desconstruído”) com expectativas que, por sua vez, dependem dessas representações. E o trabalho crítico resulta tanto da rejeição de certas determinações (elucidadas) do passado em relação a certas esperanças (expectativas), assim identificadas por nos parecerem plausíveis ou alcançáveis. Essa articulação daquilo que percebemos como presente, para ser ela própria confiável, repousa na recusa do determinismo radical, ou seja, assume o status de interpretação (uma hipótese) - essa fragilidade não decorre desse status, pois não somos capazes de desenvolver uma verdadeira teoria da história (para alcançar sua previsibilidade), sendo esta o único meio à nossa disposição para engajar e orientar uma ação, ao mesmo tempo que podemos confiar na crítica, precisamente, isto é, na possibilidade permanente de rever nossas expectativas.

The prejudices of criticism

Abstract: This article analyzes the evolution and tensions of the concept of critique in the work of Friedrich Nietzsche, as discussed by Marc de Launay, starting from the tension between the creative instinct and Socratic rationality. The analysis addresses the transition to “historical philosophy,” highlighting probity (*Redlichkeit*) as a metacritical tool and the final dilemma between critical deconstruction and the acceptance of *Amor Fati*.

Keywords: Nietzsche, instinct, rationality, historical philosophy, amor fati.

Declaração de uso de IA

Os autores declaram utilizar ferramentas de inteligência generativa exclusivamente para apoio na revisão textual, incluindo sugestões de clareza, coesão e organização da escrita. As decisões conceituais, metodológicas e interpretativas são de responsabilidade dos autores do artigo.

Declaração de contribuição dos autores

Nathan Pinier Golfier: conceitualização, redação do manuscrito original, redação - revisão e edição.

Declaração de financiamento

Não houve financiamento.

Declaração de disponibilidade dos dados

Os autores afirmam que os artigos publicados no periódico **Cadernos Nietzsche** procedem à revisão bibliográfica.

fica enquanto método de pesquisa que analisa e sintetiza informações existentes, especialmente, em livros e artigos científicos sobre a filosofia de Nietzsche, objetivando identificar conceitos-chave, teorias relevantes, lacunas na literatura existente e propor interpretações originais acerca do pensamento do filósofo. Os dados concernentes aos artigos constam nas referências bibliográficas no final de cada texto, detalhando a procedência em notas de fim de página, disponibilizando assim todo o material utilizado na pesquisa.

Declaração sobre conflito de interesses

Os autores declaram que os artigos publicados no periódico *Cadernos Nietzsche* não apresentam conflito de interesses de ordem pessoal, comercial, acadêmica ou financeira que possa comprometer a objetividade e a integridade dos resultados da pesquisa publicada como artigo científico no periódico.

Referências

- HAMANN, Johann Georg. Metacrítica sobre o purismo da razão pura. In: HAMANN, Johann Georg. *Sämtliche Werke*. Edição de Josef Nadler. Viena: Herder, 1951. v. 3, pp. 281-289.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Die heilige Familie*, oder Kritik der kritischen Kritik: gegen Bruno Bauer und Consorten. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt (J. Rütten), 1845. 335 p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. 616 p.

de Launay, M.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin/ München: Walter de Gruyter/ DTV, 1988. Herausgegeben von Colli und Montinari.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. 444 p. (Os Pensadores, v. 32).

Enviado:

29.11.2025

Aceito:

12.01.2026

Editores:

Vânia Dutra de Azeredo 

Eduardo Nasser 