

O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche

Eduardo Nasser*

Resumo: O problema do gênio em Nietzsche pode causar, não sem razão, um certo embaraço para o seu leitor. Isso ocorre devido ao inegável descompasso entre a figura do gênio, tal como concebida no período de *O nascimento da tragédia*, com aquela outra introduzida a partir de *Humano, demasiado humano*. Propomos, portanto, detectar e explicitar essa diferença, para, em seguida, concentrarmos nossa investigação sobre o problema do gênio nos escritos nietzschianos de juventude. Nosso propósito é mostrar que o gênio, para o jovem Nietzsche, é determinante para as suas posições em torno da metafísica e da cultura.

Palavras-chave: Gênio – Metafísica – Finalismo – Cultura.

Num parágrafo de *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado “*Meu conceito de gênio*”, Nietzsche expõe suas posições sobre o aparecimento “necessário” do grande indivíduo, enfatizando a sua importância para a humanidade. A irrupção do gênio se dá quando uma tremenda soma de força acumulada no interior da massa torna-se grande demais. Feito uma explosão, o gênio, então, surge; ele é o “grande destino” (*grosse Schicksal*) (GD/CI, Incursões de um Extemporâneo 44, KSA 6.145), aquele que goza da capacidade de estar um passo à frente de sua época, sendo, desse modo, um benefício indispensável para a cultura. Todavia, esse enaltecimento do gênio na filosofia nietzschiana tardia não seria incompatível com o “congelamento” desse conceito que, tal como revela Nietzsche

* Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), membro do GIRN (Groupe International de Recherches sur Nietzsche) e do GEN (Grupo de Estudos Nietzsche). Email: enasser@uol.com.br

em *Ecce Homo*, teria tido início anos antes, mais especificamente a partir de *Humano, demasiado humano*? Na sua retrospectiva, o filósofo alemão relata que foi em *Humano, demasiado humano* que se iniciou a sua libertação do wagnerianismo e do schopenhauerianismo, cujo resultado foi o “congelamento” dos erros que o haviam iludido: o “santo”; o “herói”; “a fé”; a “coisa-em-si”; o “gênio” (EH/EH, *Humano, Demasiado Humano* 1, KSA 6.323). Fica, assim, a impressão de que, ao mesmo tempo, Nietzsche é um entusiasta do gênio, bem como o seu opositor. Porém, uma investigação mais cuidadosa logo expõe que esse antagonismo é somente aparente.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche aponta que a genialidade não é um talento inato, ou um dom, mas “grandeza” adquirida, de modo que não há razão para distinguir a atividade do gênio de, por exemplo, um inventor mecânico ou um mestre em tática militar. As suas qualidades são “puramente humanas”, o resultado de “felizes circunstâncias que ali se juntaram: energia incessante, dedicação resoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma educação que ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos” (MAI/HHI 164, KSA 2.155). “O gênio”, assevera Nietzsche, “não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima e trabalhando” (MAI/HHI 162, KSA 2.152). Por conseguinte, quando o filósofo fala num “congelamento” do gênio a partir *Humano, Demasiado Humano*, ele pensa mais numa reformulação do que num abandono. É a figura do gênio que vem-a-ser, subtraído de toda superstição, que, então, prevalece na sua filosofia. Seja tratando do “espírito livre”, ou mesmo mais tarde do “além-do-homem” – termos por vezes correlatos ao gênio¹ –,

1 “‘Gênio’. Já viveu um além-do-homem?” (Nachlass/FP 1882 – 1884, 13[1], KSA 10.422)
“A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio- palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso–: ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar.– Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao

Nietzsche não esconde sua aversão àqueles que pregam o “culto do herói”, que associam características sobrenaturais aos homens de exceção, que teimam em não admitir que eles nada mais são do que “acazos felizes” (AC/AC 4, KSA 6.171)². Ainda assim, fica a pergunta: a quem essa reformulação do gênio se dirige? A objeção ao gênio — um conceito caro à tradição filosófica por ter sido sujeito a sucessivos ajustes interpretativos³— é feita com muita precisão, e isso não se dá por acaso. O que ocorre é que Nietzsche pretende tomar distância da sua própria noção de gênio desdobrada na sua filosofia de juventude. Nessa época, a leitura do gênio é norteadada pela supervalorização de um protagonista de extrema importância não só para os rumos educacionais e políticos da cultura, mas também para a metafísica do artista. O gênio é encarado como a “meta mais elevada da natureza” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 19[10], KSA 7.419); a ele é reservado o árduo ofício de “esculpir” esse “bloco de pedra” sem forma que é a massa. É por esse personagem, que difere substancialmente das “moscas do cotidiano” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 2[20], KSA 7.52), que o “povo adquire o direito à existência” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 8[59], KSA 7.244). É por ele também que o “Uno-Primordial”

caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim emergem os gênios, dos quais se louva a originalidade.—Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso, pode-se imaginar a origem de muitos dons brilhantes.—Dessas indicações gerais quanto à emergência do gênio faça-se aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre” (MAI/HHI 231, KSA 2.194).

2 Cf. também: EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros* 1, KSA 6.300.

3 Ernst Cassirer, em *A Filosofia da ilustração*, lembra que a palavra “gênio” possui uma longa história, principalmente no campo da estética, mas que foi só com Shaftesbury que essa noção é dotada de sentido filosófico. O filósofo inglês desloca o gênio do “círculo da pura sensibilidade” para introduzi-lo no “campo das forças produtivas, criadoras e formadoras”, uma teoria que ecoaria nas apreciações sobre o gênio em Lessing, e o seu *A dramaturgia de Hamburgo*, e Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*. Cf. CASSIRER, E. *Filosofia de la Ilustracion*. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura, 1950, p. 348 – 49.

(*Ureine*), ou o ser, se intui como fenômeno e se “satisfaz” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[157], KSA 7.200). Assim, o jovem Nietzsche não pensa o gênio como um acidente que caprichosamente veio a ser; tampouco o define em analogia a uma, dentre outras, técnicas adquiridas. A cautela no trato com o gênio na filosofia tardia de Nietzsche contrasta com a ambição e entusiasmo que envolve esse conceito nos seus escritos de juventude, que ao gênio reserva o papel condicionante tanto para o sistema metafísico quanto para o pleno desenvolvimento da cultura.

O gênio enquanto intuição do Uno-Primordial

Nos primeiros anos de 1870, Nietzsche procura elaborar um modelo metafísico – notadamente inspirado menos em Schopenhauer do que Eduard von Hartmann⁴ – particularmente marcado pela relação ambígua entre ser e aparência. Esse modelo prega que o “ser”, ou o “Uno-Primordial”, é dor em repouso eterno. Porém, o Uno também é “essencialmente” contradição em razão de se manifestar como vontade que se efetua em “aparência” (*Schein*) (Nachlass/FP 1869 – 1874, 5[80], KSA 7.114). “Na medida em que o Uno-Primordial necessita da aparência”, diz Nietzsche, “então a sua essência é a contradição” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[152], KSA 7.198). Disso resulta uma composição fragmentada da realidade (*Realität*): de um lado ela é o Uno primordial que sofre; de outro lado, a realidade é representação do Uno primordial. Mas por que o ser necessita da aparência? Pois há uma relação intrínseca entre aparência e prazer. O sofrimento primordial é o ser, mas o ser só se satisfaz na aparência. O “Uno-Primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para sua constante

4 Sobre esse tema, cf: CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche’s Theory of Language*. Berlin.New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 158 – 78. LANGBEHN, C. *Metaphysik der Erfahrung*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2005, p. 134 – 42.

redenção, da aparência prazerosa” (GT/NT 3, KSA 1.38). Nietzsche exibe, enfim, o nível mais profundo da contradição: na sua essência o Uno-Primordial é simultaneamente a “dor suprema” e o “prazer supremo” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[157], KSA 7.199).

Porém, e aqui refazemos a pergunta de Nietzsche: “como a aparência é possível ao lado do ser?” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[168], KSA 7.204). Cumpre ressaltar, em primeiro lugar, que a condição da aparência é o vir-a-ser (*Werden*), ou melhor, “o vir-a-ser é aparência” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[168], KSA 7.204). Não há como dissociar aparência, vir-a-ser e prazer. O prazer do Uno-Primordial com a aparência é propiciado pela “individuação” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[128], KSA 7.192), um produto do intelecto primordial (*Urintellekt*). Os kantianos e schopenhauerianos, diz Nietzsche, cometeram um erro por tomarem a consciência humana como sede das “representações” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 5[79], KSA 7.111). A consciência já está posta diante da multiplicidade; espaço, tempo e causalidade são intuições da vontade, e não da “consciência humana” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 5[81], KSA 7.114). Eis aí uma colocação que pode parecer controversa, em especial quando Nietzsche atesta que o “o tempo em si é sem sentido (...) assim como o espaço” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 19[140], KSA 7.464). Mas a verdade é que antes de Nietzsche descartar o idealismo do tempo e do espaço em troca de um recuo para um realismo ingênuo, ou pré-crítico, ele institui uma reviravolta que só pode ser elucidada à luz da duplicidade constitutiva da realidade⁵. Em outras palavras, as

5 A minha suspeita, que espero poder comprovar ao longo do meu trabalho de doutorado, é que Nietzsche se vale nesse ponto da crítica de Hartmann ao idealismo transcendental em nome do assim chamado realismo transcendental. Essa variação do realismo se caracteriza pela assimilação dos ganhos críticos de Kant sem desembocar, porém, num idealismo subjetivista. Em outras palavras, Hartmann reivindica a existência da realidade, mas enfatizando, ao mesmo tempo, o caráter essencialmente indireto do conhecimento da coisa-em-si. Sobre esse assunto, cf. KOEBER, R. *Das philosophische System Eduard von Hartmann's*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1884, p. 151 – 69.

intuições do espaço, tempo e causalidade são emitidas pelo próprio objeto. Daí Nietzsche assegurar que “a pluralidade está nas coisas, porque o intelecto está nelas” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 5[79], KSA 7.111). Contudo, a multiplicidade é também o ser uno. Quando a vontade é projeção do espaço, tempo e da causalidade, ela não deixa de ser uma única vontade. É em função daquilo que Nietzsche chama de “ponto de indiferença” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[116], KSA 7. 164) que a unidade engendra o múltiplo. A vontade, que é dor suprema, insere nesse ponto “vazio de dor” o espaço e tempo — a “arte como *póros*” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[117], KSA 7.165) —, para se intuir. Em todo menor instante isento de sucessão, a vontade intui o ser da aparência e o Ser, imutável, eterno; ela é dor e prazer; vontade una e “infinidade de vontades”(Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[168], KSA 7. 204). Em virtude dessa dialética entre uno e múltiplo nós somos, de um lado “a pura intuição (i.e., imagens projetadas de uma essência em pura satisfação (*entzückten*) que encontra o repouso supremo nessa intuição) e por outro lado nós somos a essência una mesma” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[201], KSA 7.214). Para Nietzsche, essa tensão fundamental pode ser reconhecida nos dois impulsos artísticos da natureza: um que tende para a aparência, o apolíneo, e outro, dionisíaco, que tende ao êxtase com o “sentimento mítico de unidade” (GT/NT 2, KSA 1.31).

Nietzsche sai em defesa, portanto, do seu “platonismo invertido” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[156], KSA 7.199) para mostrar que o fim mais alto da existência é a aparência. A aparência é fonte de prazer, o processo originário pelo qual o Uno-Primordial se “cura” ininterruptamente. Mas para se intuir enquanto obra de arte, é necessário o gênio (*Genius*) — a visão última da natureza. Se, do ponto de vista humano, aprisionado às determinações de espaço, tempo e causalidade, o gênio é um dentre outros homens, do ponto de vista “eterno” do Uno-Primordial, o gênio é o cume da “pirâmide da aparência” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 10[1], 334). Ávido pela aparência, o Uno-Primordial contempla o gênio que vê

o fenômeno (*Erscheinung*) puramente como fenômeno. Ao intuir a face exterior, isto é, fenomênica da vontade, o gênio é intuído pelo Uno, gerando o deleite estético. Mas na medida em que o gênio é também fenômeno, ele está imerso no vir-a-ser, o que faz dele a imagem mais bem acabada da contradição e dor que constituem o Uno-Primordial. Por ser a projeção da aparência — o “processo artístico originário” —, o gênio inspira a “alegria do ser único” ao garantir os seus “momentos de repouso mais puros” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[157], KSA 7.200).

Finalismo, “Bildung” e o gênio

Para que o gênio seja alcançado, as instituições políticas e educacionais devem estar a serviço da finalidade da natureza. No entender de Nietzsche, o Estado, a educação e a cultura (*Bildung*⁶) são utensílios da vontade encarregados de proteger e oferecer as condições necessárias para a vinda dos gênios⁷. Esses esforços seriam bem sucedidos se, por fim, fosse instituída uma República de gênios, cuja tarefa é doar sentido para a humanidade. A teleologia nietzschiana percorre, portanto, uma trajetória circular: o fim das instituições humanas é o gênio, cuja função é guiar essas mesmas instituições. O contra-exemplo paradigmático desse cenário para

6 Nesse período, ao lado de *Kultur* e *Erziehung*, Nietzsche recorre frequentemente ao termo *Bildung*. Tudo leva a crer que o filósofo se beneficia aqui da reconstituição crítica do conceito de “cultura” feita por Goethe e Schiller, marcada, especialmente, pela introdução da idéia de totalidade. Jorge Anthonio e Silva, no seu livro dedicado a Schiller *O Fragmento e a Síntese*, faz oportunas considerações sobre esse tema: “Para Schiller, a cultura, traduzida por educação, também tem o dever da promoção de uma totalidade entre o que é determinação natural no homem e sua instância moral. Pensa-a pela via da ação do belo, seja como fim, seja como intermediação. Também para Goethe a formação humana deve ocorrer por uma via orgânica que promova a coerência, e para isso, a cultura (...). Os dois poetas pensam, ainda, a *Bildung* como agente de formação intelectual, moral e estética do homem” (SILVA, J.A. *O Fragmento e a Síntese*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 48).

7 Cf. Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[23], KSA 7.142; 7[121], KSA 7.167 – 70; 14[13], KSA 7.380; 14[14], KSA 7.380.

Nietzsche é a escatologia de Eduard von Hartmann. Conhecido por seu pessimismo radical, Hartmann defende a tese de que o fim último e supremo daquilo que ele nomeia de “processo universal” só poderia ser alcançado na completa ausência de dor. O destino do homem, então, seria o de consumir a renúncia da “vontade de viver” em nome do “nada” — a felicidade⁸. A essa tese Nietzsche contrapõe os “exemplares supremos” como a meta da humanidade. A “grande era”, diz o filósofo, ocorrerá por um aumento das ilusões e um retorno à inocência — triunfo que depende da “República dos gênios” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 29[52], KSA 7. 649). É esse o objeto da história, e não a progressiva tomada de consciência livre das ilusões cujo resultado é o desejo deliberado de desaparecer⁹.

Segundo Nietzsche, “o gênio (*Genie*) carrega a cruz da humanidade, para redimi-la da grosseria e barbárie” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 24[6], KSA 7.563). Comete-se um equívoco quando a massa e a época são tomadas como causas do gênio. A rigor, a massa resiste ao surgimento dos grandes indivíduos em função da extemporaneidade que o caracterizam. O heroísmo dos grandes homens que se recusam a ser um “brinquedo” nas mãos do tempo — essa “grande criança” — contrasta com a covardia e comodidade da massa. Feito um “bloco de pedra” disforme, mal ela sabe que sua forma “humana” é oriunda dos gênios, que são eles que a “justificam”. A história “real” (*reale ‘Geschichte’*) da humanidade é, então, a história desses “gigantes”, que, em intervalos desérticos de tempo, se sucedem sem dar importância para o mundo de “anões”, que, aos seus pés, se perdem no burburinho¹⁰.

É certo que o nascimento do gênio tem uma “origem metafísica” (*metaphysischen Ursprung*), mas o seu pleno desenvolvimento

8 Cf. HARTMANN, E. *Philosophie de l'inconscient*. Trad. D. Nolen. Paris: Lib. Germer Bailliére, 1877, p. 482 – 93.

9 Cf. também: HL/Co. Ext. II 9, KSA 1.311 – 24.

10 Cf. HL/Co. Ext. II 9, KSA 1. 311 - 24 ; SE/ Co. Ext. III 1, 3 e 5, KSA 1. 337 – 41, 350 – 63, 375 – 83; Nachlass/FP 1869 – 1874, 8[59], KSA 7.244 ; 19[1], KSA 7.417; 24[4], KSA 7.562.

depende da mobilização do “povo” que o alimenta e garante o seu bem estar, tal qual uma “mãe” (BA/EE III, KSA1.699). Assim, numa verdadeira cultura, o fim do Estado¹¹ e das instituições de ensino é um só: o gênio.

O Estado, “ferramenta da natureza”, ficaria encarregado de instaurar uma sociedade escravocrata que garantisse os privilégios daqueles “homens olímpicos”. Ainda que penosa, essa é uma exigência incontornável. Ao criar a “massa” e o “gênio”, a natureza imprime uma “harmonia pré-estabelecida” (*prästabilierte Harmonie*) entre aqueles que mandam e os que obedecem. Nada mais “natural”, enfim, do que um Estado que defenda a escravidão, pois é só assim, isto é, às expensas dos escravos — como já tinham bem julgado os gregos — que o gênio torna-se livre da luta pela existência¹². Para que essa hierarquia seja assimilada e seguida, Nietzsche admite que o Estado use a “força militar e policial” como recurso que preserve o “egoísmo inteligente” (HL/Co. Ext. II 9, KSA 1.322). Não obstante, a subserviência do Estado não é da mesma natureza da massa, de modo que se houver necessidade, ele pode coagir os gênios, geralmente muito egoístas, aos “sacrifícios” necessários para os grandes feitos¹³.

O êxito dessa sociedade voltada para o gênio dependeria da competência das instituições de cultura e ensino (*Bildung*). Antes de tudo, seria preciso descobrir os gênios e desenvolver um sistema de “castas intelectuais” que os separassem dos não-gênios. Estes seriam educados para aprender a obediência e modéstia,

11 Esse entrelaçamento entre gênio e Estado possui vestígios platônicos, tal como está manifesto em *O estado grego*. Segundo Nietzsche, muito embora Platão tenha sido vítima do julgamento socrático sobre a arte, excluindo do seu Estado os “artistas geniais” e privilegiando somente o “gênio da sabedoria”, esse “acidente” não deve comprometer a originalidade e fecundidade de sua tese. Cf. CV/CP, KSA 1. 776 - 777. Num fragmento póstumo, ele ainda define o “Estado de gênios” como “a verdadeira república platônica” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 14[11], KSA 7.379).

12 Cf. BA/EE IV/ V, KSA 1.722 e 751; CV/CP, KSA 1.767 – 71.

13 Cf. Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[121], KSA 7. 167 – 70.

o conhecimento correto dos limites de seus ofícios, e também seriam instruídos a coletar material para os gênios¹⁴. Todo esse edifício cultural proposto por Nietzsche se serviria da arte como ferramenta pedagógica. O filósofo pensa numa “educação estética da humanidade” (*Ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes*) (Nachlass/FP 1869 – 1874, 8[88], KSA 7.255), em grande medida inspirada nas tragédias gregas. Atento aos ensinamentos de Schiller — um de seus mestres na juventude —, Nietzsche elege o teatro, nomeadamente o drama musical, como forma de aprimoramento “ético-político” (Nachlass/FP 1869 – 1874, 5[22], KSA 7.97), como um “meio de formação” (*Bildungsmittel*) (Nachlass/FP 1869 – 1874, 5[9], KSA 7.94)¹⁵. A função educativa da tragédia antiga é reeditada, no sentido de conservar sua ambição de suscitar a vinda dos gênios¹⁶.

O douto contra o gênio: o advento da modernidade

Nietzsche sugere que essa relação harmoniosa entre a sociedade e os desígnios da natureza visando ao gênio já ocorreu, mas ele não especifica nem quando e tampouco onde. Se excetuarmos a antiguidade grega — tida como “a verdadeira e a única pátria da cultura” (BA/EE II, KSA 1. 686) —, encontramos menções superficiais e vagas ao renascimento italiano, a um suposto passado germânico, e mesmo aos primeiros cristãos¹⁷. Em que pese a falta de

14 Cf. Nachlass/FP 1869 – 1874, 7 [121], KSA 7.167 - 70 ; 14[13], KSA 7.380 ; 14[14], KSA 7.380 ; 18[3], KSA 7.413.

15 Cabem aqui algumas palavras de Silva sobre Schiller: “Sendo a natureza humana uma potência de antinomias, o teatro opera, no drama ou na comédia, elementos dessa antinomia em busca de uma totalidade que as ultrapasse, como pré-cognição, e pode ser instrumento para o aprimoramento estético, e consequentemente ético, como ocorre em toda grande arte. Aí reside um princípio que fundamenta a ação literário-filosófica de Schiller em pensar essas totalidades operativas em ação ética” (SILVA, 2003, p. 50).

16 Cf. Nachlass/FP 1869 – 1874, 7[23], KSA 7.141 – 42.

17 Cf. CV/CP, KSA 1.769 e 71 ; BA/EE II, KSA 1.691.

uma descrição histórica mais detalhada, o certo é que, no entender do filósofo, a modernidade é “antinatural”, ela não contribui em nada para o nascimento dos gênios. Pior, a modernidade combate os “espíritos brilhantes e nobres”, roubando-lhes tempo e energia que deveriam ser empregados no amadurecimento de suas grandes obras. Lessing, Winckelmann e Schiller são só alguns exemplos de “homens heróicos” que, por terem sido obrigados a travar uma luta com seus contemporâneos, ficaram exauridos, deixando inacabadas suas tarefas. Faltou-lhes um “teto protetor” (BA/EE IV, KSA 1.723).

A idade moderna, garante Nietzsche em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, testemunha o advento de “duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas”, que, sob pena de desequilibrarem a ordem da natureza, dirigem os rumos da cultura: de um lado, o impulso a estendê-la; de outro, o impulso a reduzi-la e enfraquecê-la (BA/EE, prefácio, KSA 1. 647).

O primeiro impulso diz respeito ao aumento desenfreado das instituições de ensino, seguido do aumento no número de professores— “um número muito maior do que a natureza de um povo, mesmo ricamente dotado, pode produzir”. Supostamente, esse fenômeno teria como objetivo a “formação da massa” (*Bildung der Masse*), isto é, a emancipação da massa “do domínio dos grandes indivíduos” (BA/EE III, KSA 1. 698). Contudo, seus motivos são muito mais escusos. O “fim da formação” é o “lucro, o maior ganho de dinheiro possível”. A serviço do dogma da produtividade, a formação tem de ser “rápida” e criar “homens correntes” (*courante Menschen*) no sentido que se fala de “moeda corrente” (*Münze courante*) (SE/ Co. Ext. III 6, KSA 1.387)¹⁸.

18 Cf. também: BA/EE I, KSA 1.667. É provável que Nietzsche esteja se baseando na expressão idiomática francesa *monnaie courante*, que significa “uma coisa habitual”. Cf. ASHRAF, M. e MIANNAY, D. *Dictionnaire des expressions idiomatiques françaises*. Paris: Librairie Générale Française, 1995, p. 276.

O segundo impulso exprime o abandono das pretensões mais elevadas da cultura, que agora não passa de um “meio” para o Estado (BA/EE I, KSA 1.667). Essa transição é contemporânea ao deslocamento do Estado como uma “ferramenta” que favorece o surgimento dos gênios, para o Estado que ignora qualquer outro fim extrínseco a si mesmo. A modernidade cultua o Estado como o fim da história¹⁹. A partir desse enfoque, é fácil perceber como Nietzsche relaciona o alargamento e a redução da cultura. A massificação, uma evidente deformação do fim da cultura verdadeira, a saber, o gênio, dá-se quando a cultura é submetida ao “egoísmo do Estado” — interessado na sua generalização em benefício próprio²⁰. A reciprocidade que, para os gregos, caracterizava Estado e cultura é rompida na modernidade quando o Estado admite a cultura somente na medida em que ela lhe for útil. O Estado “estrela-guia da cultura” — historicamente o Estado prussiano — eis aí um acontecimento recente e profundamente antinatural²¹.

As conseqüências desencadeadas pela derrocada da “verdadeira cultura” são preocupantes, pois em vez de se investir na vinda do gênio, a modernidade requer o “douto” (*Gelehrter*). Mediante a formação da massa, o campo da ciência torna-se vasto, o que faz com que a especialização passe a ser uma prática comum e necessária. Para cada ramo da ciência há um douto especializado, que, feito um “operário de fábrica”, produz “certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou máquina determinada”. Assim, a sua erudição numa determinada área é inversamente proporcional à sua ignorância nas questões gerais da natureza²². A originalidade é tomada de assalto pela eficácia; a audácia pela modéstia. O douto só se preocupa com o “ganha-pão”, sendo, desse modo, fiel aos seus mestres e temeroso

19 Cf. Nachlass/FP 1869 – 1874, 29(73), KSA 7.661 – 62.

20 Cf. SE/ Co. Ext. III 6, KSA 1.388 – 89.

21 Cf. BA/EE III, KSA 1.706 – 11.

22 Cf. BA/EE I, KSA 1.669 – 70

perante seus colegas de trabalho²³. Isso pode ser notado, garante Nietzsche, no ensino de filosofia atual. Submetida aos caprichos do Estado, o que na modernidade se chama “filosofia universitária” deve ser entendida como “história da filosofia”. Os doutos, encarregados do ensino da filosofia, pouco compreendem do seu verdadeiro significado. No fundo, “odeiam”, na filosofia, os “longos encadeamentos (*Schlussketten*) e a plasticidade (*Künstlichkeit*) das provas” (SE/ Co. Ext. III 6, KSA 1.395). Estimam-na somente como uma “ocupação” cujo objetivo é fazer um recolhimento do passado. Enquanto “filósofos universitários”, eles são “maus amigos da verdade”, tendo como única preocupação servir o Estado. Para eles, a filosofia é um “serviço” (*Amt*) (SE/ Co. Ext. III 8, KSA 1.413).

Esse quadro sintomático diagnosticado por Nietzsche decorre do espírito de jornalista que se infiltrou nas ciências. Na modernidade, o jornalista — “o servo do instante” (*der Diener des Augenblicks*) —, toma o lugar do gênio — “o redentor do instante” (*der Erlöser vom Augenblick*) —, para tornar-se paradigma da cultura. É por estar submetido à sua sombra que o douto tem como única ambição o fortalecimento da tradição. Aprisionado à mesquinha, o douto é um “filisteu da cultura” (*Bildungsphilister*) faminto pelo conhecimento histórico, por uma erudição vazia e inofensiva²⁴.

Será possível reverter essa situação calamitosa que se instalou na modernidade? Será possível voltar a reconhecer que a cultura só realiza o fim da natureza com a obtenção do gênio, isto é, com “os filósofos, os artistas e os santos”²⁵ (SE/ Co. Ext. III 5, KSA 1.380)?

23 Cf. SE/ Co. Ext. III 6, KSA 1.398.

24 Cf. BA/EE I, KSA1.670 e 671 ; SE/ Co. Ext. III 8, KSA 1.424.

25 Nietzsche predica o gênio de muitas formas: “gênio ético” (Nachlass/FP 1869 - 1874, 2[18], KSA 7.51); “gênio teórico”; “gênio religioso” (Nachlass/FP 1869 - 1874, 6[12], KSA 7.133); “gênio político” (Nachlass/FP 1869 - 1874, 9[130], KSA 7.322); “gênio popular” (Nachlass/FP 1869 - 1874, 19[33], KSA 7.426); etc. Em meio a todas essas variações, sobressai a figura do “gênio filosófico”. Além dos esboços de títulos para futuras publicações serem todos muito sugestivos (“*O Filósofo*” (Nachlass/FP 1869 - 1874, 29[230], KSA 7.723) “*Do Destino do Filósofo*” (Nachlass/FP 1869 - 1874, 30[15], KSA 7.737) “*O Filósofo como Médico da Cultura*” (Carta a Gersdorf, 2 de Março de 1873, KSB 4.132)), em mais de uma de suas anotações Nietzsche confessa que a

Para Nietzsche, isso não só pode acontecer, como forçosamente ocorrerá, já que a verdadeira cultura tem como aliada a natureza²⁶. Antes, no entanto, seria preciso saber distinguir o gênio do douto – sobretudo no que diz respeito à sua formação. Nesse sentido, Schopenhauer cumpre um papel crucial na modernidade, pois é nele que Nietzsche enxerga o exemplo mais recente e representativo do gênio. Nele se concentram todas as etapas necessárias que antecedem o amadurecimento do guia da cultura: não foi educado para ser um douto, trabalhou fora da universidade, respirou o ar livre, e, por essa razão, pôde ser extemporâneo, levando a termo, assim, a sua genialidade; o avesso de Kant, que terminou como um douto limitado a servir o Estado²⁷. O que Schopenhauer nos ensina é que as condições para o gênio na modernidade dependem de uma formação que deixe de lado o patriotismo, a obrigação do “ganha-pão” e a submissão ao Estado; que privilegie a liberdade de caráter e o conhecimento precoce dos homens²⁸. Isso não significa, em todo caso, que Nietzsche, baseando-se em Schopenhauer, encoraje um desligamento completo entre o gênio e instituições como a universidade. Um “gênio filosófico” pode perfeitamente trabalhar na universidade desde que mantenha uma certa distância,

sua “meta” é “descobrir a teleologia do gênio filosófico” (Nachlass/FP 1869 - 1874, 19[16], KSA 7.420 ; 19[44], KSA 7.433). Essa empreitada consistiria em mostrar que o filósofo não é somente um acaso, e que a sua finalidade é ser o “médico da cultura” ao justificar a necessidade da ilusão e da arte ao lado do combate aos fatores temporais (Cf. Nachlass/FP 1869 - 1874, 19[12], KSA 7.419-20 ; 19[16], KSA 7.420-21 ; 19[36], KSA 7.428-29 ; 23[15], KSA 7.545). Cabe ainda indicar a relevância do “gênio apolíneo-dionisíaco”, ou o “duplo gênio” (*Doppelgenius*) (Nachlass/FP 1869 - 1874, 7[120], KSA 7.167), eleito por Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, como a “verdadeira meta” de sua investigação. Nietzsche tem em mente aqui o poeta lírico, ou o gênio lírico — o artista dionisíaco —, sendo um só com a “dor e contradição” do Uno-Primordial, que “sob a influência apolínea do sonho”, imita a essência do mundo pela música tornada imagem. Essa descrição bastaria para provar que a meta dos artistas enquanto gênios apolíneo-dionisíaco — como é o caso de Arquíloco (Cf. Nachlass/FP 1869 - 1874, 8[9], KSA 7.223) — é produzir sua obra abdicando do seu “eu” empírico para tornar-se “*medium* através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência”. (GT/NT 5, KSA 1.47)

26 Cf. BA/EE, prefácio, KSA 1.646.

27 Cf. SE/ Co. Ext. III 7/8, KSA 1.410 e 414.

28 Cf. SE/ Co. Ext. III 8, KSA 1.411.

desde que continue se lembrando de que ele, enquanto filósofo, é infinitamente mais importante que o Estado e a universidade, e que seu dever é sempre superar o presente ²⁹.

Abstract: The problem of the genius in Nietzsche can cause, undoubtedly, a certain awkwardness to its reader. That happens due to the undeniable mismatch between the figure of the genius, such as the one conceived during the period of *The Birth of Tragedy*, with the one introduced as of *Human, All Too Human*. We propose, therefore, to detect and clarify this difference in order to, afterwards, focus our study on the problem of the genius in Nietzsche's early writings. Our purpose is to show that the genius, to the young Nietzsche, is determinant to his positions regarding metaphysics and culture.

Keywords: Genius – Metaphysics – Finalism – Culture

referências bibliográficas

1. ASHRAF, M. e MIANNAY, D. *Dictionnaire des expressions idiomatiques françaises*. Paris: Librairie Générale Française, 1995.
2. CASSIRER, E. *Filosofia de la Ilustracion*. Trad. Eugenio Imaz. Mexico: Fondo de Cultura, 1950.
3. CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
4. HARTMANN, E.. *Philosophie de l'inconscient*. Trad. D. Nolen. Paris:Lib. Germer Bailliére, 1877.
5. KOEBER, R. *Das philosophische System Eduard von Hartmann's*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1884.
6. LANGBEHN, C. *Metaphysik der Erfahrung*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2005.
7. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
8. _____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
9. _____. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Comp. das Letras, 2000.

²⁹ Cf. SE/ Co. Ext. III 8, KSA I. 425.

10. _____ *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Comp. das Letras, 2000.
11. _____ *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Comp. Das Letras, 2006.
12. _____ *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Comp. das Letras, 2004.
13. _____ *O anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Comp. das Letras, 2007.
14. SILVA, J.A- *O fragmento e a síntese*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

Artigo recebido em 20/04/2011. / Artigo aceito para publicação em 25/05/2011.