

## POR UMA GUERRA RETÓRICA [For a rhetorical war]

Martha Solange Perrusi<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo, pretendemos discutir algumas questões em torno da guerra dos espíritos nietzschiana. Para tal, desenvolveremos o tema expondo diversas metáforas sobre guerra usadas por Nietzsche. Parece-nos que se trata de uma guerra retórica, isto é, travada pelos diferentes pensamentos.

**Palavras-chave:** Nietzsche, guerra dos espíritos, *agon*, retórica

**Abstract :** In this paper, we intend to discuss some question about nietzschean spirit's war. Therefore, we will develop the topic by expounding various metaphors regarding war which Nietzsche uses. It seems it's a rethoric war, by the way, against diferente thoughts.

**Key-words:** Nietzsche, spirit's war, *agon*, rhetoric

Nietzsche, em *Ecce Homo*, considera que *Humano demasiado Humano* foi o “monumento de uma crise”, um livro de guerra contra os ideais. Mais propriamente, diz tratar-se de um “espírito impiedoso” que, com “uma tocha cuja luz não tremula”, ilumina o “submundo do ideal”, para derrubá-los. A esse “espírito impiedoso”, poderíamos aproximar a “frieza do psicólogo” descrita no Prólogo do segundo volume de *Humano demasiado Humano*, uma “quase serena e curiosa frieza do psicólogo”.

De fato, ele afirma que *Humano demasiado Humano* é um livro anunciativo de guerra. Guerra, aliás, efetiva: “uma guerra sem pólvora e fumaça, sem atitudes guerreiras, sem *pathos* e membros contraídos”<sup>2</sup>, pois tudo isso seria, ainda, “idealismo”. É uma guerra curiosa porque *não se faz em nome* de um “ideal”, mas *contra* eles. A bem dizer, essa seria uma guerra inédita. É o que Nietzsche afirma em uma famosa passagem de *Ecce Homo*:

Pois quando a verdade sair em luta contra a mentira de milênios, teremos comoções, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais foi sonhado. A noção de política estará então completamente dissolvida em uma *guerra dos espíritos*, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente

<sup>1</sup> Professora do Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), Doutoranda em Ciências da Linguagem na Unicap.

<sup>2</sup> EH/EH, *Humano, demasiado humano*, 1, p.73

na mentira: *haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra*. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra<sup>3</sup>.

Algum incauto poderia interpretar o prenúncio de Nietzsche, “haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra”, como um anúncio das duas grandes guerras mundiais do século XX. Mas elas nada têm a ver com o que o autor desejou e antecipou. A guerra nietzschiana é a guerra dos espíritos, contra tudo aquilo que diminui ou submete a humanidade. É, antes, uma guerra retórica. A guerra dos espíritos acontece contra adversários que têm a lei e a tradição a seu lado, acontece contra tudo que foi vitorioso até então, mas que, de algum modo, nega a vida. A guerra espiritual não poderia ser um fim em si mesma, ela seria um meio para um outro fim, pois precederia e possibilitaria a era dionisíaca, a era afirmativa.

A guerra, a boa guerra, só é declarada e aberta nos escritos de Nietzsche. Ou seja, trata-se de uma guerra espiritual, que, necessariamente, não exige o uso de armas. Assim ele diz em um fragmento do outono de 1883: “Guerra (mas sem pólvora!) entre diferentes pensamentos! e seus exércitos!”<sup>4</sup> No próprio Zaratustra em “Da guerra e dos guerreiros”, fica clara essa ideia: “Vosso inimigo deveis procurar, vossa guerra deveis conduzir, por vossos pensamentos! E, se vosso pensamento sucumbir, vossa retidão deve ainda cantar vitória!”<sup>5</sup> E, ainda, num fragmento contemporâneo a *Ecce Homo*: “Eu anuncio a guerra. *Não* entre povo e povo (...) *Não* entre classes sociais (...) uma guerra como entre ascensão e queda, entre vontade de viver e *rancor vingativo* contra a vida, entre honestidade e pérfido engodo...”<sup>6</sup>

Se a guerra é feita entre diferentes pensamentos e seus exércitos; dela, estão excluídos os soldados. Ele deseja guerreiros. Zaratustra diz, inclusive, que deve-se criar uma comunidade de guerreiros que desejem competir entre si e evitem a honra oferecida pelo público. É interessante porque deve-se honrar o inimigo no amigo e, assim, do amigo não se espera o reconhecimento mútuo, mas vitória e essa vitória não pode ser um meio sequer para o reconhecimento externo. Nesses termos, deseja-se a vitória por ela mesma.

Zaratustra começa “Da guerra e dos guerreiros” pedindo permissão para falar a “verdade”. Talvez porque a verdade possa ofender seus ouvintes. Mas, se ele fala, é porque os ama de todo coração, se considera um igual a seus “irmãos de guerra”, sendo seu melhor

<sup>3</sup> EH/EH, Por que sou um destino, §110, p.109-110 (destaque nosso)

<sup>4</sup> “*Krieg (aber ohne Pulver!) zwischen verschiedenen Gedanken! und deren Heeren!*” KSA, 10, 16[50], Herbst, 1883. (tradução minha)

<sup>5</sup> Za/ZA, Da guerra e dos guerreiros, p.47.

<sup>6</sup> KSA, 13, 25[1], Dezember 1888-Anfang Januar 1889, p.637. (*Fragmentos Finais*, p.41)

inimigo. Para ser inimigo, é preciso estar entre iguais, não se é inimigo daquele que é inferior. O próprio Zaratustra diz: “Podeis ter apenas inimigos para odiar, não inimigos para desprezar. Deveis ter orgulho de vosso inimigo: então os sucessos de vosso inimigo serão também vossos.”<sup>7</sup> Ora, Nietzsche diz, em *Ecce Homo*, que a igualdade frente ao inimigo é o “primeiro pressuposto para um duelo *honesto*. Quando se despreza não se *pode* fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, *não há* que fazer a guerra.”<sup>8</sup> Nietzsche fala, ainda, de uma “espiritualização da inimizade” em *Crepúsculo dos Ídolos*.<sup>9</sup> Assim, os guerreiros devem honrar o inimigo não desejando serem poupados por ele. Se Zaratustra é seu melhor inimigo, não poderia poupá-los, pois não seria digno deles. Se ele fala o que diz, é por amor, pois também quem ama não deve poupar.

Sua audiência consiste de possíveis futuros seguidores, por isso Zaratustra ensina a virtude da obediência antes da vontade. Essa obediência é também preparação para que o guerreiro se torne ele mesmo comandante um dia. Assim, ele vê a necessidade da disciplina e da obediência militar, embora não se limite a ela e menos ainda lhe dê importância demasiada. Tanto que Zaratustra respondeu à questão, “o que é bom”, afirmando que “ser valente é bom”. Mais tarde, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche propôs uma genealogia para o termo “guerreiro”. Ele acredita poder interpretar o latim *bonus* como “o guerreiro”, se for possível derivar *bonus* de *duonus*. Para tanto, compara *belum* a *duelum* a *duen-lum* considerando que o *duonus* esteja preservado em *duen-lum*. E, conclui: “*Bonus*, portanto, como homem da disputa, da dissensão (*duo*), como o guerreiro.”<sup>10</sup>

Ora, guerreiro, pela apropriação nietzschiana da disputa, da dissensão, nessa genealogia, é bem distinto de um mero soldado. O soldado estaria muito mais próximo do servo do estado, que usa farda. Contra isso, reivindica Zaratustra: “‘Uniforme’ chama-se aquilo que vestem: que não seja uniforme o que com ele escondem!”<sup>11</sup> O guerreiro, por outro lado, é livre. Chegamos a outro ponto nevrálgico. Para compreendermos a guerra nietzschiana, precisamos deslindar o que ele entende por liberdade, questão, aliás, bem apropriada, posto que o *Humano demasiado Humano* é um livro para espíritos livres e

<sup>7</sup> Za/ZA, Da guerra e dos guerreiros, p. 47.

<sup>8</sup> EH/EH, Por que sou tão sábio, §7, p.32.

<sup>9</sup> A espiritualização da inimizade “consiste em compreender profundamente o valor de possuir inimigos: numa palavra, em agir de modo inverso àquele como antes se agia e se concluía.” (CI, Moral como antinatureza, §3, p.39)

<sup>10</sup> GM/GM, I §5, p.23.

<sup>11</sup> Za/ZA, Da guerra e dos guerreiros, p.46.

Nietzsche teria afirmado uma “guerra de espíritos” na qual estaria presente e refigurada a noção de política.

A guerra, diria Nietzsche, educa para a liberdade, mas a liberdade, o filósofo a entende como “algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*”. Na liberdade, o guerreiro, homem livre, quer a responsabilidade pessoal, é indiferente à fadiga, à dureza, à provação e até à vida, mantém uma certa distância mas, na disputa, não se exclui. Liberdade se aproxima e muito da guerra, do combate, da disputa. Aqui é como se ele falasse do mesmo. A propósito, *Humano demasiado Humano*, um livro para espíritos livres, é um livro de guerra contra os ideais em que a liberdade seria medida pela resistência, pelo **risco**. Os homens livres, guerreiros, são homens que vivem no liame do perigo, vivem sob o risco de sucumbirem à tentação da tirania, como também de vislumbrar o perigo da escravidão. É nesse hiato que transita o guerreiro, onde ele afirma sua liberdade: no perigo de sucumbir a um dos polos da tirania ou da escravidão: “o *grande perigo* fez deles algo que merece o respeito, o perigo que nos faz conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas armas e defesas, nosso *espírito* – que nos *compele* a ser fortes...”<sup>12</sup>

A liberdade é, pois, exercício permanente de guerra, ou de luta, de supremacia da força, de luta por vitória, para não fraquejar frente aos instintos de tirania ou de escravidão. Por sinal, cair em um dos extremos citados seria uma desmedida. A liberdade sobrevive sob o permanente risco de uma *hybris* – transgressão de limites não definidos em parte alguma, que poria em risco a própria existência da liberdade. O homem livre enfrentaria insistentemente a possibilidade de perder sua liberdade, pois está a “cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo da servidão”<sup>13</sup>.

Mas é esse perigo, o fato de “viver perigosamente”, que, diria Nietzsche, desvelaria “o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição”.<sup>14</sup> Esse perigo envolve, a propósito, tanto os grandes homens, como a época em que eles vivem. Segundo o filósofo, o perigo que os grandes homens e as grandes épocas conduzem é extraordinário, de perto seguem-lhe o esgotamento e a esterilidade.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 38, p.89.

<sup>13</sup> GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §38, p.98.

<sup>14</sup> FW/GC, §283. *Homens preparatórios*, p.192.

<sup>15</sup> Cf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §44, *O meu conceito de gênio*, p.93.

Na análise da época moderna, da democratização, Nietzsche considera que as mesmas condições que produzem um nivelamento e uma mediocrização do homem, “um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto”, são extremamente propícias a originar homens de exceção “da mais perigosa e atraente qualidade”.<sup>16</sup>

Nietzsche identifica o gosto e a virtude da era democrática como enfraquecedores. A propósito, diz Nietzsche: “ainda que medido com o metro dos antigos gregos todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura híbris e impiedade.”<sup>17</sup>

O que há é um domínio dos fracos, do homem animal de rebanho, chegando ao ponto da caracterização da época como uma inversão perante a época grega. Diz Nietzsche que, ao contrário dos gregos antigos, na Europa moderna, “somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, (...) [e] a ‘igualdade de direitos’ pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quer[o] dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar.”<sup>18</sup> Por isso ele chega ao ponto de perguntar: “será **hoje** – possível a grandeza?” Ter-se-ia renunciado à grandeza, à vida grande, quando se renunciou à guerra (dos espíritos, bem entendido), à diferença.<sup>19</sup> O homem de elevado valor já existiu várias vezes na época moderna, mas sempre como um “feliz acaso”, como uma exceção. Não foi um tipo desejado, pelo contrário, foi temido pelo tipo realizado, esse sim, mais e mais desejado, o homem animal de rebanho.<sup>20</sup>

Para Nietzsche há dois tipos de igualdade: “A ânsia de igualdade pode se expressar tanto pelo desejo de rebaixar os outros até seu próprio nível (diminuindo, segregando, derrubando) como pelo desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito).”<sup>21</sup> Quanto ao segundo sentido, Zaratustra já falara na passagem “Da guerra e dos guerreiros”. Somos iguais enquanto somos inimigos, enquanto somos guerreiros. Tanto que, se Zaratustra se considera igual a seus irmãos de guerra, o é enquanto guerreiro, enquanto inimigo e também eles o são reciprocamente. Não há igualdade para além disso. Para além disso, Zaratustra fala das diferenças, a guerra dos espíritos se dá por seus diferentes pensamentos. É assim que esse segundo tipo de igualdade implica a ideia de superação.

<sup>16</sup> JGB/BM, §242, p.150.

<sup>17</sup> GM/GM, III, §9, p.102.

<sup>18</sup> JGB/BM, §212, p.119-120.

<sup>19</sup> Cf. GD/CI, Moral como contranatureza, §3, p.34.

<sup>20</sup> Cf. AC/AC, §3, p.11.

<sup>21</sup> MA/HH, §300. Dois tipos de igualdade, p.198.

Eis como Zaratustra se afirma contra a igualdade pregada pelas tarântulas: “Em direção às alturas, com pilares e degraus, quer construir-se a vida mesma: para as vastas distâncias quer olhar, e para fora, em busca de bem-aventuradas belezas – *por isso* necessita das alturas! E, porque necessita de alturas, necessita de degraus e da oposição entre os degraus e os que sobem! Subir quer a vida e, subindo, superar-se.”<sup>22</sup> A vida, para sua superação, para atingir o degrau mais alto, precisa da oposição, de um tipo aparentado do *agon*. A rigor, a passagem “Das Tarântulas” vai nos ajudar a compreender o primeiro tipo de igualdade, ao referir-se aos “pregadores da igualdade”.

Os pregadores da igualdade são, ainda que tentem esconder, almas vingativas. Assim, lançam injúrias a todos os que não são iguais a eles, tentam derrubar tudo que tem poder:

é o delírio tirânico da impotência que assim grita em vós por ‘igualdade’; vossos mais secretos desejos tirânicos assim se disfarçam em palavras de virtude! (...) Em cada um de seus lamentos ressoa a vingança, em cada um de seus elogios há injúria; e ser juiz lhes parece a bem-aventurança.<sup>23</sup>

Chamam-se a si mesmos de “os bons e os justos” e ainda pretendem ser juízes. E julgar, para eles, implica punir. Punir os invulgares, os que se destacam. No fundo, caluniam o mundo e tentam silenciar tudo que for diferente de si mesmos. Zaratustra, então, mostra a falta de justiça que há nessa justiça como igualdade e contrapõe: “assim me fala a justiça: ‘os homens não são iguais’. E tampouco deverão sê-lo! Qual seria meu amor ao super-homem, se eu falasse outra coisa?”<sup>24</sup>

As tarântulas estão sob as ruínas de um antigo templo. Os pregadores da igualdade pretendem-se modernos, mas revelam-se parentes da igualdade cristã, embora não aceitem essa origem: “o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão”<sup>25</sup>, disse Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*. A modernidade arrasa o cristianismo como seu estranho, mas não se julga estranha dos antigos gregos, precisamente de quem estão mais distantes. Isso fica claro na analogia com Ulisses e as sereias, revisitado por Zaratustra, em que ele pede para ser amarrado na coluna do antigo templo para que sua alma não gire em função da vingança, uma vez que ele tenha sido picado pela tarântula<sup>26</sup>. Zaratustra, assim, é aparentado a Ulisses, pois ouve a música da vingança sem ser guiado por ela. E, por meio

<sup>22</sup> Za/ZA, Das tarântulas, p.97.

<sup>23</sup> Za/ZA, Das tarântulas, p.95

<sup>24</sup> Za/ZA, Das tarântulas, p.96.

<sup>25</sup> JGB/BM, §202, p.102.

<sup>26</sup> “A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça quando é o *fim* [Ende] da justiça...” GD/CI, Incursões de um Extemporâneo, §48, p.98.

dessa analogia, Nietzsche distancia os modernos dos gregos e dissimula Zaratustra como um grego. Aliás, um grande grego. A remissão aos gregos, contudo, nos leva à passagem de *Gaia Ciência* em que os gregos devem ser superados e não meramente repetidos: “Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos!”<sup>27</sup>

Por amor, Zaratustra fala de guerra e de desigualdade. Zaratustra não tenta corrigir os pregadores da igualdade, mas apenas advertir seus amigos sobre seus ensinamentos. Por inveja, as tarântulas, os pregadores da igualdade, falam de uma igualdade pacífica. Elas querem o rebanho, a tranquilidade dos pastos, a mediania sem disputas. Essa seria a caracterização da inveja má. É que, e aqui Nietzsche acompanha Hesíodo e as duas deusas Éris, há dois tipos de inveja, uma boa e outra má. Outro exemplo dessa inveja má seria o erudito que

é pleno de inveja mesquinha e tem os olhos de lince para o que existe de baixo nas naturezas cuja altura não pode alcançar (...) O pior e mais perigoso de que é capaz um erudito vem do instinto de mediocridade peculiar à sua espécie: daquele jesuitismo da mediocridade, que trabalha instintivamente na destruição da pessoa invulgar e busca partir ou – melhor ainda – afrouxar todo arco teso. Afrouxar com consideração, com mão solícita, naturalmente – afrouxar com compaixão que inspira confiança...<sup>28</sup>

172

A inveja má conduz à inação e à tentativa de suprimir o invejado. Enquanto que a inveja boa é salutar e deve-se fomentá-la na forma da disputa, da guerra dos espíritos. É assim que cabe elucidar a noção grega do *agon*. A época homérica é propriamente marcada pelo *agon* grego. Assim, Nietzsche procederia a uma espécie de recuperação do instinto agonal, que ele, inclusive assume na seção “O que devo aos antigos”, §3, de *Crepúsculo dos Ídolos*<sup>29</sup>.

O grego, diz Nietzsche, é *invejoso*, e considera a inveja uma qualidade, como “a atuação de uma divindade benéfica”, contrariamente aos modernos para quem a inveja é algo negativo. Trata-se aqui da distinção que Hesíodo coloca em *Trabalho e os dias* das duas deusas Éris, que Nietzsche recupera em *A Disputa de Homero*.

Há, de um lado, uma Éris má, ligada à discórdia, perniciososa, que conduz à guerra má. Há, por outro lado, uma boa Éris, mais velha, ligada à emulação, útil, salutar, que, em lugar de destruir, constrói, em vez de semear ruínas, porta fecunda abundância. É propriamente essa

<sup>27</sup> FW/GC, §340, Sócrates moribundo, p.229.

<sup>28</sup> JGB/BM, §206, p.109

<sup>29</sup> “A enorme tensão no interior descarregava-se em terrível e implacável inimizade com o exterior (...) Era necessário ser forte: o perigo estava próximo – espreitava em toda parte. (...) Mas os filósofos são os *decadentes* do helenismo, o antimovimento contra o gosto antigo e nobre (– contra o instinto agonal, contra a pólis, contra o valor da raça, contra a autoridade da tradição).” p. 104-105

segunda Éris que “estimula os homens para a ação, não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa.”<sup>30</sup> A boa Éris estimula o *agon* grego. Lemos aqui as duas noções de guerra: a primeira, no sentido tradicional, já conhecido, a ser desprezada: “Se pudéssemos evitar a guerra, tanto melhor. Eu saberia uma aplicação bem mais útil para os doze bilhões que a Europa militarizada custa anualmente”.<sup>31</sup> A segunda, essa sim, a todo tempo deve ser estimulada, posto que é a guerra dos espíritos, pelos nossos pensamentos, cuja disputa leva ao engrandecimento e não à destruição.

Tanto assim que, de um lado, a boa Éris despertaria até um indolente ao trabalho, na medida em que ele acompanhasse os benefícios daquele que, com o trabalho, os conquistou; como se fosse uma “boa” inveja. Enquanto que, de outro lado, a Éris má, personificação da discórdia, após Hesíodo, vai ser considerada irmã e companheira de Ares, deus da guerra sangrenta, terrível. Nietzsche assim, preservaria a boa Éris, como diz em *Humano, demasiado Humano*, no aforismo “Ambição de artista”: “Os artistas gregos, os trágicos, por exemplo, criavam para vencer; toda a sua arte é impensável sem a competição: a boa Éris de Hesíodo, a Ambição, dava asas ao seu gênio. Esta ambição exigia, antes de tudo, que sua obra mantivesse a excelência máxima *aos seus próprios olhos*, tal como *eles* compreendiam a excelência, sem consideração por um gosto reinante e pela opinião geral sobre o que é excelente numa obra de arte”.<sup>32</sup>

*Agon*, etimologicamente, é assembleia, reunião. Aos poucos, passa a ser jogo, concurso, disputa. Esse foi o significado que permaneceu. Pode-se perceber uma estreiteza de relação entre o culto agonístico e o culto heróico, posto que a agonística não visava a eliminar o adversário; antes, era uma luta entre semelhantes, pois, diz Nietzsche “aquele que vive de combater um inimigo tem interesse em que ele continue vivo.”<sup>33</sup>

Encontramos, desde o jovem Nietzsche (dezembro de 1872) até o último Nietzsche, o tema recorrente do *agon* ou da guerra. Do mesmo modo que a liberdade, o *agon* também corre o risco de sua desintegração, se essa disputa fosse marcada por uma vitória absoluta, ou seja, por sua *hybris*, pois o que se deseja na disputa é a vitória (a *hybris* seria precisamente essa vitória absoluta).

<sup>30</sup> A Disputa de Homero, p.79

<sup>31</sup> KSA, 13, 25[19], Dezember 1888-Anfang Januar 1889, p.646. (Fragmentos Finais, Última Consideração, p.45)

<sup>32</sup> MA/HH, §170.Ambição de artista, p.129

<sup>33</sup> MA/HH, §531, A vida do inimigo, p.150



Para a instituição do *agon* preservar-se, tornar-se-ia necessária a competição permanente. Tanto que os gregos criaram a instituição do “ostracismo”. Nietzsche se refere ao *pólemos* (combate) da *polis*, em que fora criada a instituição do ostracismo como forma de afastar aquele indivíduo considerado “o melhor”. Sob o risco de cessar o *agon*, pois não haveria adversário compatível, o afastamento desse indivíduo estimularia novamente a disputa. No fundo, o que se pretenderia afastar é o risco da vitória absoluta. Diz Nietzsche que

o sentido original dessa instituição singular não é, porém, o de válvula de escape, mas de um meio de estímulo: eliminam-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente: um pensamento que é inimigo da ‘exclusividade’ do gênio, em sentido moderno, mas supondo que, em um ordenamento natural das coisas, há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida. É este o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio<sup>34</sup>.

O *Humano demasiado Humano* já havia derruído a noção de gênio como ideal. O gênio não é refutado, mas congelado. Tanto é que ele mantém o uso do termo, apenas com as ressalvas de quem minou as bases de uma “deificação” de algo que não teria nada de sobre-humano. Essa idealização do “gênio”, se deu com a convivência do artista e da maioria das pessoas. Nossa vaidade e nosso amor-próprio favoreceram o culto ao gênio. Passa-se assim: temos consideração por nós mesmos e, como julgamos que não seríamos capazes de pintar como Rafael ou de escrever como Shakespeare, nos convencemos de que se trata de algo maravilhoso e inacessível a nós. Nietzsche diz que, ao contrário, a atividade do gênio é labor e não *miraculum*, é da mesma ordem da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar. “Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um ‘milagre’ (...) Claramente, as pessoas falam de gênio apenas quando os efeitos do grande intelecto lhes agradam muito e também *não desejam sentir inveja*. Chamar alguém de ‘divino’ significa dizer: ‘aqui não precisamos competir’”<sup>35</sup>.

É dessa maneira que o “gosto democrático” hipostasia o gênio, ao exagerar suas características e torná-lo quase sobre-humano. As pessoas ditas comuns não precisam, nessa área, competir, posto que o espírito, na cidade democrática, teria sido transformado em jogo de palavras. Lutam sem saber para quê nem por quê. É que já têm um “gênio” e incubem esse

<sup>34</sup> A Disputa de Homero, p.81.

<sup>35</sup> MA/HH, §162. Culto ao gênio por vaidade, p.124 (destaque nosso)

ser de exceção daquilo que julgam não poder fazer. O interessante é que o gênio não é necessariamente tão raro, raro seria saber aproveitar o *καιρός*, o ‘momento justo’ para a grande oportunidade. “Talvez o gênio não seja tão raro; mas são raras as quinhentas *mãos* que ele necessita para tiranizar o *καιρός*, o ‘momento justo’, para agarrar o acaso do melhor jeito!”<sup>36</sup>

Diz Nietzsche, por fim, ao fazer uma análise do gênio na modernidade, que “todo grande aparecimento é seguido pela degeneração”, que o gênio, ao mesmo tempo, como exemplo, pode estimular à mera imitação como a seu excesso. Assim, trazem consigo “a fatalidade de esmagar muitas forças e germens mais fracos como que transformando em deserto a natureza à sua volta”<sup>37</sup> Como ele havia dito em *A Disputa de Homero* a respeito da política, que a disputa cobiciaria “como proteção ao gênio – um segundo gênio”; em *Humano demais Humano*, ele considera que “o caso mais feliz no desenvolvimento de uma arte é aquele em que vários gênios se mantêm reciprocamente em certos limites; [pois] uma luta assim permite que as naturezas mais fracas e delicadas também recebam ar e luz.”<sup>38</sup>

As metáforas relativas à guerra – tais como guerreiros, soldados, liberdade, desigualdade, diferença, disputa, vitória, destaque, honra, entre outras que tais – estão presentes recorrentemente, como vimos. A guerra, aqui, não precisa ser literal, menos ainda visar à destruição pura e simples. É uma guerra que se estabelece no âmbito retórico por dois motivos principais: o primeiro, por ser constituinte do discurso nietzschiano, isto é, o uso autorizado das metáforas concernentes ao tema, como também o estilo belicoso e bem elaborado. O segundo por se tratar de uma guerra por diferentes pensamentos. Nietzsche, a nosso ver, junta duas questões bem caras da retórica: a forma (figuras de retórica, estilo, recursos linguísticos) e o conteúdo (os diferentes pensamentos).

### Referências

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>36</sup> JGB/BM, §274, p.188.

<sup>37</sup> MA/HH, §158, “Fatalidade da grandeza”, p.121

<sup>38</sup> MA/HH, §158, “Fatalidade da grandeza”, p.121 (destaque nosso)

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Finais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_. *Nachlass 1882-1884, 10*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. São Paulo: 2007.

\_\_\_\_\_. “A Disputa de Homero”. In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. São Paulo: Sette Letras, 1996.