

ESTRANHOS ENSINAMENTOS: NIETZSCHE-DELEUZE*

MÓNICA CRAGNOLINI**

RESUMO: Em um texto já clássico, apresentado no colóquio de Cerisy-La-Salle de 1972 sobre Nietzsche, Deleuze indaga o motivo pelo qual não existe uma “escola” nietzschiana. Se considerarmos o grupo quase “sagrado” dos três mestres desmistificadores – Freud, Marx e Nietzsche –, veremos que, em nome dos dois primeiros, instalaram-se escolas e burocracias, mas que nada disso ocorreu no caso do filósofo do eterno retorno. O que há com Nietzsche, que parece impedir que, a partir de seu pensamento, sejam formadas escolas e burocracias, embora mais de um pensador afirme-se ou negue-se “nietzschiano”? Por que muitos pensadores diferentes autodenominam-se “nietzschianos” e por que alguns fazem questão de mostrar “por que não são nietzschianos”? Qual seria – se ela existisse – a “escola” nietzschiana? Quais seriam os seus ensinamentos? Quem seriam os seus mestres?

Palavras-chave: Nietzsche. Ensino. Escola nietzschiana.

STRANGE TEACHINGS: NIETZSCHE-DELEUZE

ABSTRACT: In an already classic essay, which was presented at the 1972 Cerisy-La-Salle Symposium, which focused on work of Nietzsche, Deleuze asks why there is no such thing as a Nietzschean “School”. If we consider the almost sacred group of the three demystifying masters, we will see that, schools and bureaucracies were established under the aegis of the Freud and Marx, but nothing of the sort occurred in the case of the philosopher of the eternal return. What, in Nietzsche, prevents schools and bureaucracies from sprouting from his thought, even though many thinkers af-

* Tradução de Sandra Corazza e Tomaz Tadeu.

** Doutora em Filosofia e professora da Universidade de Buenos Aires.
E-mail: beatricecrag@yahoo.com.ar

firm or deny being Nietzschean? Why do so many different thinkers call themselves Nietzschean whereas as many others insist on showing “why they are not Nietzschean”? What would a Nietzschean “School” be like, if one existed? What would its teachings be? Who would its masters be?

Key words: Nietzsche. Teachings. Nietzschean School.

Em um texto já clássico, apresentado no colóquio de Cerisy-La-Salle de 1972 sobre Nietzsche – que constituiu um balanço do renascimento dos estudos nietzschianos na França –, Deleuze indaga o motivo pelo qual não existe uma “escola” nietzschiana (Deleuze, 1985). Se considerarmos a tríade quase “sagrada” dos três mestres desmistificadores – Freud, Marx e Nietzsche –, veremos que, em nome dos dois primeiros, instalaram-se escolas e burocracias, mas que nada disso ocorreu no caso do filósofo do eterno retorno. O que há com Nietzsche, que parece impedir que, a partir de seu pensamento, sejam formadas escolas e burocracias, embora mais de um pensador afirme-se ou negue-se “nietzschiano”? Por que muitos pensadores diferentes autodenominam-se “nietzschianos” e por que alguns fazem questão de mostrar “por que não são nietzschianos”? Qual seria – se ela existisse – a “escola” nietzschiana? Quais seriam os seus ensinamentos? Quem seriam os seus mestres?

1. Ensinamentos de desaprendizagem

Dioniso procurava orelhas pequenas como as de Ariadne, talvez porque soubesse que a “máquina da cultura” nos transforma em enormes orelhas. Já em 1872, Nietzsche caracteriza a universidade como uma máquina composta por “uma só boca que fala para muitos ouvidos e metade de mãos que escrevem”, e imagina o estudante universitário unido a essa máquina mediante o ouvido. Boca-ouvido é o caminho do ensino: a cultura na universidade “vai da boca aos ouvidos” (Nietzsche, 2003, p. 126.). Contudo, apesar desse seu diagnóstico da instituição educacional, Nietzsche desejava “ser ensinado”: “Algum dia serão necessárias instituições onde se viva e se ensine tal como entendo o viver e o ensinar; talvez se criem até cátedras para interpretação do *Zarathustra*” (Nietzsche, 1995, p. 52). O que se poderia ensinar nessas cátedras? Há, em *Assim falou Zarathustra*, algum “ensinamento”?

Aqui, o tom dogmático do mestre nos desconcerta: parece que Zaratustra transmite doutrinas, conhecimentos, experiências de vida. Parece que a sua palavra é paradigmática, já que termina todo discurso com o “Assim falou Zaratustra”, que quase institucionaliza sua figura. Parece que Zaratustra tem coisas para ensinar, já que desce de sua montanha e de sua solidão para “dizer algo”. O que Zaratustra diz e “como ensina”? Quem são os seus discípulos?

Zaratustra quer e busca constantemente discípulos, mas, simultaneamente, lhes indica o caminho da despedida e do adeus. Caminho da despedida que o próprio Nietzsche cultivou em suas relações: “Depois de haver-me descoberto, não significa grande coisa encontrar-me: o difícil, agora, é perder-me” (Nietzsche, 1986, p. 573), sinaliza um dos “avisos da loucura” de 1889. O ensinamento da perda, o caminho do adeus: essa é a “doutrina” de Zaratustra. Doutrina paradoxal que despreza a si própria como doutrina, que se contradiz ao mesmo tempo em que se enuncia. Como enunciar (e pretender ensinar) uma doutrina, tal como o perspectivismo, que supõe a perda contínua de qualquer doutrina? Talvez, por isso, o final de *Assim falou Zaratustra* desenvolva-se ao redor de “A festa do burro”, um suposto renascimento de dogmas e de doutrinas, na qual o riso do mais feio dos homens desmente, entretanto, toda intenção de dogmatização. O riso seria, talvez, uma das “matérias” a ensinar nas cátedras especiais sobre *Zaratustra*; o riso que ensina a desaprender todo ensinamento, a dar leveza ao fardo da gravidade dos conceitos (cf. Cragnolini, 1996). O riso coroaria cada suposto ensinamento no trajeto boca-ouvido; da mesma maneira que o paradoxal “esquece meu ensinamento”, que deveria ser pronunciado pelo mestre a cada passo.

“Lembra-te de esquecer o que eu ensino”: norma quase impossível de cumprir – quando queremos lembrar, lembramos que aquilo que devemos fazer é esquecer. Norma que se autocontradiz, como todo possível ensinamento zaratustriano. Porque se, como repete constantemente Zaratustra, não existe “o caminho” (Nietzsche, s./d., p. 201), nenhuma norma pode existir, a não ser sua rejeição, o desapego a elas. Desapego que marca também o modo de existir do super-homem; aquele que é caracterizado, no *Zaratustra*, como a “virtude dadivosa” ou aquele que está “sempre dando-se de presente” (Nietzsche, s./d., p. 89).

Em “O mistério de Ariadne” (Deleuze, 1997, p. 114-121), Deleuze faz referência, a partir do conceito do “homem superior” que aparece no *Zaratustra*, a noções próximas dessas idéias. A teoria do ho-

mem superior critica e denuncia os procedimentos do humanismo. Os homens superiores aparecem na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, e são aqueles que “sabem” da morte de Deus e o que ela significa. Por isso, Zaratustra põe suas esperanças neles, como discípulos; mas, ao final da obra, esses homens superiores fugirão frente ao signo do leão (Nietzsche, s./d., p. 325-328) e revelar-se-ão incapazes de rir.

Os homens superiores são decadentes, embora tenham sabido experimentar “a grande náusea”: o adivinho, pregador da doutrina que diz “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido” (Idem, *ibid.*, p. 244); os dois reis, depreciadores das democracias; “o consciencioso do espírito”, modo de ser do cientista superespecializado; o feiticeiro, tão parecido com Wagner; o Papa, aposentado depois da morte de Deus, a qual é atribuída ao “mais feio dos homens”; o mendigo voluntário, um arremedo do Jesus histórico. E, finalmente, a sombra, expressão do passado que acompanha Zaratustra; talvez mesmo uma forma de reunir todas as características dos homens superiores, que são modos de pensar e compromissos nietzschianos do passado: também Nietzsche foi schopenhaueriano, wagneriano, crente em Deus e na ciência. Por isso, a “sombra” (quijá o fantasma de Zaratustra) aparece em último lugar, quase como uma “sintetizadora” das características decadentes, mas também como maneira de ser do “espírito livre” – essa figura nietzschiana de desligamento de todas as suas crenças anteriores. Talvez, a partir de *Humano, demasiado humano* – a obra de ruptura com os modos “humanistas” de pensar –, não reste outra opção a Zaratustra-Nietzsche senão viver acompanhado de sua sombra-fantasma: maneira de recordar as posições dogmáticas assumidas e que opera, como todo fantasma, desestruturando as tentativas de ontologização. Outro paradoxo do ensino nietzschiano: desde *Humano, demasiado humano* – e enfatizando o “demasiado humano” das grandes idéias e valores do Ocidente –, todo humanismo é desconstruído. Porque se tornam evidentes o caráter de invenção da idéia de homem e as conseqüências de se querer forjar uma “antropologia” ou uma “pedagogia” centradas no homem, em sua formação e no fomento de seus valores. O “humanismo” revela-se, em parte, como a sombra de Deus após a sua morte na Idade Moderna, e a idéia de “homem” – como um ideal a ser realizado – e sua formação (*Bildung*) também constituem noções a serem desconstruídas pela filosofia nietzschiana. Por isso, fica difícil sustentar, desde a crítica nietzschiana à idéia moderna de subjetividade, com suas conotações humanistas, qualquer interpretação do ultra-

homem (*Übermensch*), como “super-homem super-humanizado” – viés das interpretações de final do século XIX e começo do XX.

Por isso, ao final dessa quarta parte do *Zaratustra* – na qual aparecem os homens superiores, na festa do burro –, não se ensina nenhum “ensinamento”, mostrando-se, em vez disso, o poder do riso, que torna leve o tom sério e dogmático de todo ensinamento. Quando os homens superiores argumentam das mais diversas maneiras para justificar sua adoração ao burro, o homem mais feio afirma:

Se ele vive ainda ou vive do novo ou está bem morto – quem de nós dois sabe isso melhor? Pergunto-o a ti.

Uma coisa eu sei, porém – aprendi-a, certa vez, de ti mesmo, ó Zaratustra: quem quer matar do modo mais cabal, esse ri.

‘Não com a ira, se mata, mas com o riso’ – assim falaste tu um dia. (Nietzsche, s./d., p. 316.)

O riso, como “ensinamento”, destrói, justamente, todo ensino, pois dessacraliza qualquer fé e mostra o caráter ridículo das grandes verdades. Ridículo, na medida em que as grandes verdades apresentam-se como “originárias”: o riso explicita a insignificância das origens, as “razões” contingentes que construíram as verdades sublimes.

O humanismo, como diz Deleuze, pretende recuperar para o homem todas as propriedades e fazer dele “uma potência que afirma e que se afirma” (Deleuze, 1997, p. 115). Mas, em que consiste esse afirmar do homem superior? Não se trata, certamente, da afirmação de Zaratustra. Nesse outro tipo de afirmação, o homem superior “acredita que afirmar é carregar, assumir, suportar uma prova, encarregar-se de um fardo” (idem, *ibid.*). Por isso, os animais de Zaratustra são o burro e o camelo, animais de carga. Mas, o que o homem superior ignora é que a afirmação não é levar cargas, mas “livrar-se” das mesmas, criar valores que tornem leve a vida, em vez de transformá-la numa carga pesada e difícil de suportar.

Por isso, para Deleuze, o homem superior é Teseu, o homem do conhecimento, que enfrenta a vida com o fio que lhe permite sair do labirinto que é a própria vida; enquanto Dioniso é a força que a alivia das cargas. Dioniso ensina a leveza que torna evidente que as supostas afirmações do homem superior são resultados do ressentimento, da necessidade de vigilância (por isso o fio), da má consciência que acredita que a

fortaleza encontra-se no carregar, arrastar, assumir o peso. Teseu não é grego (com essa característica dos gregos que Nietzsche apresenta no “Prólogo” de *A gaia ciência*: amantes das dobras, da pele, das superfícies; F. Nietzsche, 2001, p. 15), mas alemão, como a pesada música wagneriana. Dioniso é o grego das superfícies. Assim como Teseu conhece mapas e fios, que asseguram a viagem e a conquista da saída do labirinto, “Dioniso já não conhece outra arquitetura senão a dos percursos e trajetos” (Deleuze, 1997, p. 120).

Nesse sentido, Dioniso é a figura do mestre, paralela à de Zarathustra, e, ao mesmo tempo, a contrafigura de qualquer humanismo. Enquanto os homens superiores representam, para Deleuze, modos inferiores da vontade de poder, sobretudo como vontade de domínio – do querer agarrar –, o ultra-homem, Dioniso, o artista, considera a vida como ligeireza, transformação, risco, desapego. Por isso, o ensinamento de Nietzsche, o ensinamento de Deleuze, através de Nietzsche e de Zarathustra, é o ensinamento da ausência de ensinamento, do “largar” mais que do agarrar, do livrar-se mais que do encarregar-se.

2. Estranhos, muito estranhos ensinamentos

Talvez, os estranhos ensinamentos sejam justamente os que ensinam a “amar” o estranho. Teseu sabia matar monstros, mas não podia reconhecer o monstro nele mesmo. Assim, Dioniso está mais próximo da figura do ultra-homem, em que “chegar a ser o que se é” não supõe nenhuma idéia de “formação” (*Bildung*), como “resultado” de um processo de “construção de si mesmo”. Dioniso e o ultra-homem são figuras da anti-*Bildung*, já que não existe uma idéia prévia de “homem”, que possa ser cultivada mediante valores. Sempre que se quer “formar”, sabe-se previamente o que se forma, qual essência de humano deve ser cultivada, para que *télos* deve avançar a humanidade. Quando, no “Prólogo” do *Zarathustra*, é caracterizada a figura do ultra-homem a partir do dezoito “eu amo” (Nietzsche, s./d., p. 32-33), o que se destaca é a característica da não conservação de si: “Amo aquele que prodigaliza a sua alma, não quer que lhe agradeçam e nada devolve: pois é sempre dadivoso e não quer conservar-se” (idem, *ibid.*, p. 32).

Se não existe conservação, não pode existir *Bildung*, porque não há uma identidade do humano a ser cultivada e apropriada. Por isso, Deleuze enfatiza a questão do “desprender-se”: desapegar-se de toda fi-

gura essencial e constitutiva do humano, para constituir-se, paradoxalmente, em figura – que se des-figura – da desapropriação e da não conservação de si. Por isso, o que se ensina é uma filosofia do abandono e do desapego; a qual, como afirma o parágrafo 41 de *Além do bem e do mal*, não se prende à nada, nem sequer ao seu próprio desprendimento (*Loslösung*) (Nietzsche, 1992, p.46).

O “perigoso talvez” nietzschiano, a filosofia do risco, é este ensinamento estranho de amor ao estranho, que se arrisca a toda completa perda de si. Por isso, para além das lógicas binárias opositivas, que devem escolher entre opções extremas (ou uma ou outra), a filosofia nietzschiana habita no “entre”: ali, onde a ontologia não fixa, mas que dissolve e desarticula; ali, onde não há garantias nem fios fixados previamente. O grande risco não é o do herói temerário que investe contra o vento e a maré, na conquista de si mesmo, mas o risco de perder toda posse de si, toda autonomia, todo domínio. Reconhecer o monstro em si, reconhecer a estranheza na suposta interioridade moderna – assinalada pelas características do representável e do cognoscível – é um modo de perder esse domínio.

Deste ponto de vista, Zaratustra, como figura do mestre, é o antimestre: não ensina nada, a não ser o esquecimento; não ensina a segui-lo, mas a separar-se dele. É aquele que torna evidente o gesto do desaparecimento, talvez, do devir-imperceptível, que é a estética deleuziana. Mestre da anti-*Bildung*, sem modelo, sem método, sem causas, sem vontade que proponha e atinja metas, sem aquisição de propriedades (sejam conhecimentos, valores ou ensinamentos), sem doutrina. Ou com a doutrina da ausência de doutrina – doutrina paradoxal que põe em crise a lógica da identidade.

Por isso, pode-se dizer que o *Zaratustra* – que adota, de certa maneira, a forma de uma novela – é o fim de todo *Bildungsroman* (romance de formação). Zaratustra sai a viajar, em busca de discípulos, mas não retorna “mais pleno” de conhecimentos e de ensinamentos, a não ser mais vazio: menos além-mundos, menos deveres, menos idéias sublimes o atravessam. Assim, ele é um viajante (*Wanderer*), um caminhante sem meta (cf. Cragnolini, 2000, p. 51-64), que não narra, em sua história, grandes feitos ou epopéias, mas acasos, encontros, sonhos.

Nesse sentido, Zaratustra contrapõe-se à figura do erudito, que Nietzsche descreve de maneira magistral em *Além do bem e do mal*: enquanto aquele que concebe o pensamento como um penoso ter que

seguir e ser forçado, como uma tarefa lenta, vacilante, e não como algo leve, afim ao baile (Nietzsche, 1992, p. 120-121). Por isso, aprender a pensar significa saber dançar, saber captar os matizes, saber bailar com os pés, com os conceitos, com as palavras: saber bailar com a pena.

Bailar com a pena talvez seja o que fazem aqueles livros que são máquinas de guerra, para Deleuze, em lugar de aparelhos de Estado. Bailar com a pena talvez seja o trajeto do nômade, que está sempre “entre dois” pontos, *intermezzo*. Bailar com a pena é o exercício que faz a própria obra de Deleuze: obra escrita com um outro – seja Guattari, seja o próprio Deleuze enquanto outro – e que se abre ao atravessamento da estranheza e à outridade,* num encontro “fortuito e inevitável” (Deleuze, 1987, p. 100).¹

Quantos ensinamentos nietzschiano-zaratustrianos na obra de Deleuze, na idéia do pensamento filosófico como conjunto de conceitos, reunidos numa amizade atravessada pela fissura do ódio que se dispersa no caos; nas noções de rizoma e devir, nas idéias de desterritorialização e nomadismo; no pensamento dobrado na superfície do múltiplo, no estilo de uma produção filosófica; no campo de imanência; na afirmação!

Tudo isso Deleuze aprendeu de Nietzsche através de Zaratustra: toda essa desaprendizagem de dogmas e doutrinas, todo esse exercício da obra como linha de fuga. Tudo isso tomou Deleuze de Nietzsche e o tomou somente para ter energias para deixá-lo ir, para poder, definitivamente, abandoná-lo, desaprendendo-o.

Recebido em maio de 2005 e aprovado em julho de 2005.

Nota

1. Neste texto Deleuze faz uma distinção entre Sócrates e Proust. Em Sócrates, a inteligência precede os encontros e organiza-os; por isso, Sócrates é grego, enquanto Proust é judeu. Neste, a inteligência vem depois e pensar é interpretar hieróglifos; o que mostra o acaso do encontro e a necessidade do pensamento “fortuito e inevitável”.

* N. dos T: “Outridade”: palavra não dicionarizada em português, mas que nos parece perfeita para traduzir a espanhola “otredad”.

Referências bibliográficas

CRAGNOLINI, M. De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana. In: CRAGNOLINI, M.B.; KAMINSKY, G. *Nietzsche actual e inactual*. Vol. II. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, 1996. p. 99-122.

CRAGNOLINI, M. La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras. *Ideas y valores*, Bogotá, n. 114, p. 51-64, 2000.

DELEUZE, G. Pensamento nômade. In: *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Org. e rev. técnica Scarlett Marton. Trad. Milton Nascimento e Sônia S. Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76.

DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Trad. Antonio C. Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

DELEUZE, G. Mistério de Ariadne segundo Nietzsche. In: DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pal Pélbart. São Paulo: Editora 34, 1997. p. 114-121.

NIETZSCHE, F. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. Trad. Néli C. de Melo Sobrinho. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-RIO/Loyola, 2003. p. 41-137.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1986, Band 8, n. 1243. [“Cartas completas. Edição crítica em 8 volumes”, organizadas por G. Colli e M. Montinari.]

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

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

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.