

DELEUZE: TRÊS PERSPECTIVAS SOBRE O NILISMO

DELEUZE: TRES PERSPECTIVAS SOBRE EL NIHILISMO

DELEUZE: THREE PERSPECTIVES ON NIHILISM

Marcelo Antonelli

Professor da UNIPE (Buenos Aires) / Bolsista Conicet

E-mail: antonelli.ms@gmail.com

Natal (RN), v. 20, n. 34
Julho/Dezembro de 2013, p. 253-270

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Resumo: O presente trabalho aborda a questão do niilismo no pensamento de Gilles Deleuze. A nossa hipótese é que a abordagem do problema na sua leitura de Nietzsche deve ser articulada com outros dois momentos da sua obra: a elaboração de uma moral do acontecimento e a proposta de uma ética da crença. Nos três casos, Deleuze conecta uma determinada caracterização do niilismo com a invenção de um novo modo de existência, o qual revela tanto uma continuidade nos seus enfoques como certas variações terminológicas. Assim, no interior da ontologia nietzschiana das forças, define o niilismo pela depreciação da vida e o triunfo do ressentimento, e introduz a afirmação da vida e do super-homem. Logo, no marco da ontologia do acontecimento, propõe o *amor fati* como atitude do homem livre que elude o ressentimento perante o acontecimento. Por último, no horizonte da ética da confiança, de cara à ruptura do laço com o mundo, demanda uma forma de ser capaz de sustentar uma crença neste mundo. Propomo-nos analisar essas três perspectivas com o fim de oferecer uma visão integral da temática do niilismo na filosofia deleuziana.

Palavras chave: Acontecimento, crença neste mundo, imanência, niilismo, ressentimento.

Resumen: En este trabajo abordamos la cuestión del nihilismo en el pensamiento de Gilles Deleuze. Nuestra hipótesis es que el planteo del problema en su lectura de Nietzsche debe ser articulado con otros dos momentos de su obra: la elaboración de una moral acontecimiental y la propuesta de una ética de la creencia. En los tres casos, Deleuze conecta una determinada caracterización del nihilismo con la invención de un nuevo modo de existencia, lo cual revela tanto una continuidad en sus enfoques como ciertas variaciones terminológicas. Así, en el interior de la ontología nietzscheana de las fuerzas, define el nihilismo por la depreciação de la vida y el triunfo del resentimiento y plantea la afirmación de la vida y el superhombre. Luego, en el marco de la ontología acontecimiental, propone el *amor fati* como actitud del hombre libre que elude el resentimiento frente al acontecimiento. Por último, en el horizonte de la ética de la confianza, de cara a la ruptura del lazo con el mundo, demanda una manera de ser capaz de sostener una

creencia en este mundo. Nos proponemos analizar estas tres perspectivas a fin de ofrecer una visión integral de la temática del nihilismo en la filosofía deleuziana.

Palabras clave: Acontecimiento, creencia en este mundo, immanencia, nihilismo, resentimiento.

Abstract: In this work we deal with the problem of Nihilism in Gilles Deleuze's thought. Our hypothesis is that the central place it has in his interpretation of Nietzsche must be articulated with two other moments in his work: the elaboration of a moral of worthiness towards events and the proposal of an ethics of belief. In the three cases, Deleuze connects a determined characterization of nihilism to the invention of a new way of existence, which reveals continuation in his view as well as certain terminological variations. Thus, within the inside of Nietzsche's ontology of forces, nihilism is defined by the devaluation of life and the triumph of resentment and it states the assertion of life linked to overman. Later on, within the realm of the ontology of events, he proposes *amor fati* as a free man's attitude, one who dodges resentment when facing the event. Eventually, within the horizon of ethics of trust, facing the rupture of the world, he demands a way of being capable of sustaining a belief in this world. We intend to analyze these three perspectives in order to offer a comprehensive point of view on nihilism in Deleuze's philosophy.

Key words: Belief in this world, event, immanence, nihilism, resentment.

Introdução. A primeira vista, o niilismo não parece ocupar um lugar relevante no pensamento de Gilles Deleuze, ao contrário do desejo, a imagem do pensamento ou outros tópicos que indagou largamente. Todavia, temos a impressão de que a temática não excede o marco da sua leitura de Nietzsche, a quem inclusive atribui a invenção do conceito (Deleuze, 2003, p. 191). Certamente, o niilismo é uma chave na sua interpretação do pensador alemão: perante a dialética hegeliana, que é a expressão das forças reativas e do niilismo, a filosofia nietzschiana constitui uma “anti-dialética absoluta” que procura “libertar o pensamento do niilismo e de suas formas” (Deleuze, 1983, pp. 40, 223 y ss.). É compreensível, portanto, que os comentários sobre o niilismo na obra de Deleuze se concentraram na sua abordagem de Nietzsche¹.

Contudo, nos parece que o niilismo é um problema importante e recorrente no filósofo francês que não se limita à sua reelaboração de Nietzsche. Ainda que desenvolvido por ele nesse marco, o niilismo é tratado em outros dois momentos significativos da sua produção: a elaboração de uma *moral do acontecimento* a partir do estoicismo e a proposta de uma *ética da crença* que reúne elementos de Hume, Pascal, Kierkegaard e Nietzsche. Assim, o niilismo aparece em três horizontes teóricos diferentes, ligado a autores e conceitos heterogêneos, mas é possível notar uma continuidade fundamental: Deleuze descreve o niilismo segundo a especificidade conceitual de cada marco filosófico, propõe uma determinada via de saída e convoca à invenção de um novo modo de existência. Em seguida, propomos analisar esses três momentos

¹ Ver, por exemplo, Antonioli (1999, pp. 37 e ss.); Bouaniche (2007, pp. 65 e ss.); Hardt (1993, p. 26 e ss.); Mengue (1994, pp. 42-43; 2006, pp. 171-174; 2009, pp. 23-43); Perry (1993, pp. 174-191); Scavino (1992).

do percurso deleuziano, destacando a permanência de certas noções assim como a variação de outras, com o fim de oferecer uma visão integral do niilismo na sua obra².

Transcendência, ressentimento e super-homem. No marco da sua interpretação de Nietzsche em termos de “forças” (Deleuze, 1983, p. 3; 2003, p. 188; 1994, pp. 182-183), Deleuze compreende o niilismo como a empresa de depreciar a vida neste mundo. Isso supõe uma ficção (alguma classe de “outro mundo”, moral, metafísico ou religioso) mediante a qual se erige uma instância oposta à vida. O niilismo faz que a vida, o mundo e a existência percam todo o seu valor, porque a ideia de um mundo suprassensível em qualquer das suas variantes (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), assim como os valores superiores à vida, são inseparáveis dos seus efeitos de depreciação e negação. Dessa forma, o niilismo se revela indissociável da invenção de uma transcendência, isto é, uma instância exterior e superior à vida, dotada da capacidade de julgá-la. Perante isso, Deleuze aposta na imanência, que implica uma transformação medular no valorativo, dado que quer afirmar a vida e não depreciá-la (Deleuze, 1983, pp. 167-169, 201; Mengue, 2009, p. 40).

Se a ficção da transcendência é o meio empregado pelo niilismo para diminuir o valor do mundo do devir, a motivação niilista obedece ao *ressentimento*. Do ponto de vista topológico, este se define pelo domínio das forças reativas³. Do ponto de vista tipológico, se traduz no triunfo do tipo escravo em detrimento do tipo ativo (senhor ou amo), que possui uma vontade de poder

² Os três marcos filosóficos em jogo (a interpretação deleuziana de Nietzsche, a sua concepção do acontecimento e a ética da crença) requerem um desenvolvimento maior e mais atento que o deste escrito. O nosso objetivo, contudo, não é reconstruir esses temas enquanto tais, mas só analisar os modos em que Deleuze coloca o problema do niilismo em cada caso. Mesmo quando isso demandará restituir certas noções fundamentais de cada temática, nos limitaremos a exposições breves e pontuais.

³ O rasgo ativo das forças mostra-se na sua tendência à potência (impor formas, apoderar-se, subjugar, dominar) e, fundamentalmente, no seu poder de transformação ou na sua capacidade de metamorfose. Pela sua parte, as forças reativas caracterizam-se por obedecer e por ocupar-se dos mecanismos e as finalidades, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade. Cf. Deleuze (1983, pp. 45-48)

afirmativa. A sua diferencia com o escravo radica em que “atua” as suas reações [*agit ses réactions*], enquanto que o homem do ressentimento é passivo porque não reage; em lugar de ser atuada, a reação torna-se sentida (Deleuze, 1983, p. 127 y ss.). Todavia, o ressentido imputa erros a todo o mundo, faz da sua infelicidade a culpa de alguém, distribui responsabilidades e acusações; a sua expressão mais própria diz “é a sua culpa”, transformando-se – quando se torna má consciência – “é a minha culpa”.

Por outra parte, da perspectiva das suas condições de emergência, as posições de transcendência características do niilismo remetem ao ressentimento,. Deleuze expõe a gênese dos valores transcendentais na sua análise da dialética do amo e do escravo, que gira em torno de duas fórmulas: “Você é malvado, logo eu sou bom” e “Eu sou bom, logo você é malvado”. A primeira é própria do escravo e traduz o seu ressentimento na necessidade de estabelecer, em primeiro lugar, que o outro é malvado; a segunda é a expressão do amo e designa uma qualidade da alma que começa por se autoafirmar. A avaliação do escravo necessita de um mundo oposto e exterior para atuar, um âmbito de valores transcendentais em nome do qual julgar o mundo (*Ibid.*, pp. 136-139).

Porém, a crítica nietzschiana ao tipo escravo implica uma recusa do homem, dado que o ressentimento e a má consciência constituem a sua natureza. A história humana, com efeito, foi movida pela vontade de vingança contra a vida, a causa das injustiças, as decepções, as dores, o sofrimento (Mengue, 2009, p. 32). Em virtude disso, o programa de “vencer o niilismo” implica “superar o homem, destruir o homem, inclusive o melhor” (Deleuze, 1983, p. 192).

Nesse contexto, a aposta que Deleuze elabora a partir de Nietzsche radica na *afirmação* da vida, que não deve ser compreendida como um ato de suportar o real como o burro de Zarathustra. Pelo contrário, a ideia de afirmar supõe tornar mais leve, libertar ou descarregar o que vive, “*criar* valores novos que sejam da vida” em lugar de “carregar a vida sob o peso dos valores superiores” (*Ibid.*, p. 212). Essa tarefa requer uma nova forma de vida, batizada “super-homem”, que não se define por elevar os atributos humanos a uma potência superlativa – como se se tratasse do melhor exemplar da espécie – mas de realizar a transmutação ou transvaloração, coisa que não significa uma simples mudança de

valores mas, mais profundamente, um deslocamento “no elemento do qual deriva o valor dos valores. A apreciação em lugar da depreciação, a afirmação como vontade de poder, a vontade como vontade afirmativa” (*Ibid.*, p. 197). A transmutação é também denominada “conversão”, termo que designa o ponto supremo ou focal no qual as forças negativas se convertem numa potência afirmativa, dando lugar ao fim do niilismo (*Ibid.*, p. 201).

Em resumo, Deleuze define o niilismo como o triunfo das forças reativas e do ressentimento através das ficções de transcendência e o seu efeito depreciador sobre a vida. Perante esse diagnóstico, esboça como via de saída a *afirmação* deste mundo e apela à produção de um modo de existência de natureza diferente da humana (o *super-homem*), com o fim de realizar a transmutação de todos os valores, a criação de novos valores imanente à vida.

Acontecimento, contra-efetuação e homem livre. Em *Logique du sens* reaparecem alguns dos conceitos aqui apresentados, mas inscritos na teoria do acontecimento elaborada a partir do estoicismo. Essa mudança de horizontes faz com que a análise do niilismo já não se desenvolva em termos de forças (ativas/reativas) e tipos (amo/escravo), mas que envolva a posição assumida em relação ao que acontece enquanto tal. Antes de desenvolver a formulação concreta do niilismo, reparemos brevemente no conceito deleuziano de “acontecimento”.

Deleuze explica que a moral estoica consiste em “querer o acontecimento como tal”, em “querer o que acontece em tanto que acontece”. Mais precisamente, trata-se de compreender “o acontecimento puro na sua verdade eterna”, independentemente da sua efetuação espaço-temporal, e querer a sua encarnação, isto é, a sua efetuação num estado de coisas ou no próprio corpo (Deleuze, 1969, pp. 168-172). O nosso autor distingue entre o acontecimento (o acontecimento puro), ideal por natureza, e a sua encarnação ou atualização histórica num estado de coisas.

A dicotomia fundamental passa entre o corporal e o incorporeal. A noção de “corpo” deve entender-se num sentido amplo: “tudo é mistura de corpos” que mantém entre si relações de ação e paixão. Mas os corpos são causas de efeitos que não são outros corpos, mas “incorporais” (*Ibid.*, pp. 13, 16, 44; Deleuze &

Parnet, 1996, pp. 77-78). Do ponto de vista linguístico, encontram a sua expressão mais adequada em verbos em infinitivo: passear, cortar, verdejar ou morrer. A sua temporalidade é paradoxal: o tempo dos corpos e dos estados de coisas é o presente vivente (*Cronos*), enquanto que o infinitivo assinala o tempo que evade sempre o presente (*Aión*), dado que o acontecimento é “eternamente o que acaba de passar e o que vai passar, nunca o que passa” (Deleuze, 1969, p. 13)⁴.

A partir dessa concepção do acontecimento, Deleuze apresenta o niilismo em termos de “ressentimento contra o acontecimento”. Adotar essa posição perante o que nos acontece consiste em apreendê-lo “como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém)”, e isso constitui o gesto essencial do “ressentimento em pessoa” (Deleuze, 1969, p. 175). É possível observar nessa formulação o hábito do escravo de distribuir acusações e responsabilidades (a ideia de que “é a sua culpa”) – cf. *supra* §II.

Perante essa caracterização do problema, a via de saída radica na *dignidade*: “Ou a moral não tem nenhum sentido, ou é isto o que quer dizer, não tem outra coisa que dizer: não ser indignos do que nos acontece” (Deleuze, 1969, p. 174). Segundo Deleuze, “não ser indignos” radica em evitar o ressentimento e designa o fim da moral, a sua única justificação possível. Cabe assinalar que a dignidade é também nomeada com a expressão nietzschiana *amor fati* (*Ibid.*, pp. 175, 177).

A dignidade comporta duas operações: compreender e querer o que nos acontece. *Compreender* equivale a separar o acontecimento puro da sua efetuação empírica, nomeá-lo em infinitivo, extrair o verbo-efeito que resulta das misturas corporais. Compreender é conceituar, “abstrair [o acontecimento] dos estados de coisas para desprender o conceito” (Deleuze & Guattari, 2005,

⁴ Deleuze adota, com variações, o sentido que Marco Aurelio outorgou a Aion; este inverteu a visão platônica que liga Aion à eternidade. Platão, pela sua parte, tinha invertido pela sua vez a tradição prévia: em lugar de ser a duração da vida num tempo limitado, Aion passou a significar a eternidade fora do tempo e cujo modelo constitui (tal como ocorre no *Timeu*, onde Aion é o modelo divino no qual se inspira o demiurgo para criar o mundo). Nos estoicos, Aion passou a designar o tempo infinito, abstrato, ilimitado, que corresponde ao vazio – que é um incorporal próximo do não-ser –; enquanto que Cronos significa o tempo limitado do presente, determinado pelo ato que fixa a sua extensão. Ver Alliez (2004, pp. 44-45).

pp. 150-151). A compreensão do acontecimento puro requer *contra-efetua-lo*, isto é, remontar-se da sua atualização histórica até a sua verdade eterna, percorrer a distância que vai das proposições que descrevem os estados de coisas aos verbos em infinitivo que expressam o seu sentido.

Por outro lado, essa compreensão deve acompanhar-se por uma torsão da vontade, que assinala outra linha de continuidade com a primeira abordagem do niilismo. Com efeito, *querer* o acontecimento não é aceitar as coisas como são, porque essa é uma “ideia de burro”, diz Deleuze seguindo a Nietzsche, e a resignação só é uma variante do ressentimento. Pelo contrário, querer o acontecimento consiste em uma “intuição volitiva ou transmutação” que substitui a vontade orgânica por uma vontade “espiritual” (Deleuze, 1969, p. 175). A *transmutação* significa neste marco dirigir-se para a “quase-causa” do que acontece em nós. Com efeito, não podemos dirigir-nos para a sua causa, *strictu sensu*, dado que os acontecimentos são sempre efeitos de causas corporais. Porém, podemos manter uma relação “quase” causal em virtude da qual reverter o vínculo entre os corpos-causa e os acontecimentos-efeitos, e conseguir que o acontecimento se torne também produtor (*Ibid.*, p. 115 e ss.). É assim como os acontecimentos adquirem uma potência genética sobre o individuo no qual se corporizam, coisa que permite que o mesmo se torne “o filho” dos seus próprios acontecimentos e portanto “renascer, refazer-se um nascimento, romper com o nascimento de carne” (*Ibid.*, pp. 175-176). Enquanto “ator”, o sujeito contra-efetua o acontecimento que tem lugar nele; não só o compreende e quer, mas também o representa (de aí que se trate de “devir comediante dos meus próprios acontecimentos”, *Ibid.*, p. 176).

O modo de existência correspondente à dignidade é o do *homem livre*, compreendido como aquele que “denuncia e destitui tanto a potência do ressentimento no individuo como a da opressão na sociedade” (Deleuze, 1969, p. 179). Mediante a propagação do ressentimento, “o tirano faz aliados, isto é, escravos e servos”, enquanto que “o revolucionário” logrou libertar-se do ressentimento (*Ibidem*).

Em resumo, reencontramos neste marco o esquema do niilismo que propusemos como hipótese da nossa indagação. Deleuze o compreende em termos de *ressentimento*, da mesma

forma que na sua interpretação de Nietzsche, mas aqui especifica que se trata de ressentimento *perante o acontecimento*. Para tratar disso, propõe igualmente a *transmutação* da vontade, destinada nesse contexto a atingir o *amor fati* redefinido como *dignidade* em relação ao que nos acontece. Assim, a modificação do elemento genético dos valores (a afirmação em lugar da negação) deixa lugar à *contra-efetuação* do acontecimento (conceitua-lo, querê-lo, representá-lo). Finalmente, a nova forma de vida não é apresentada pela sua heterogeneidade com a humana (o super-homem), mas remete ao *homem livre* ou “revolucionário”, que é quem combate o ressentimento no indivíduo e na sociedade.

Perda do mundo e crença imanente. A terceira aproximação ao niilismo situa-se no horizonte da ética da crença apresentada em *L’image-temps* e em *Qu’est-ce que la philosophie?* No primeiro texto, Deleuze sustenta que se quebrou o vínculo que unia o homem com o mundo, coisa que explica as transformações no regime das imagens cinematográficas, isto é, a passagem da Imagem-Movimento, característica do cinema clássico ou de pré-guerra, à Imagem-Tempo, própria do cinema contemporâneo ou de pós-guerra. A primeira faz parte de um cinema dominado por situações sensório-motoras, nas quais a personagem reage perante o mundo, implementa uma ação para modificar a sua situação (Deleuze, 1991, pp. 214, 279).

Pelo contrário, a Imagem-Tempo caracteriza-se pelas situações óticas e sonoras nas quais a personagem é um vidente, um espetador do que acontece. O deslocamento nos tipos de imagens produziu-se em razão da ruptura do nexos sensório-motor que ligava a ação à reação, a excitação à resposta e, mais profundamente, o homem ao mundo. Emerge assim uma nova classe de personagens que já não podem reagir perante as situações que os desbordam, de forma tal que a ação desaparece em benefício da atitude (Deleuze, 1994, pp. 220, 360).

O sujeito (a personagem do filme, mas também o homem dessa época) descobre-se sem poder de ação nem de pensamento: “já não acreditamos que uma situação global possa dar lugar a uma ação capaz de modificá-la” (Deleuze, 1991, p. 278). Nessa nova situação histórica, o vidente substitui o atuante, a visão a ação transformadora. Deleuze sustenta que o intolerável não designa

uma injustiça suprema (um povo escravizado, uma nação oprimida), mas a banalidade quotidiana na qual não subsiste nada notável ou singular, nenhuma diferença entre situações-limite e situações-triviais (Deleuze, 1994, pp. 10, 24-25). Contudo, a ruptura do laço com o mundo remete ao fenômeno da descrença: “O fato moderno é que já não acreditamos nesse mundo. Nem sequer acreditamos nos acontecimento que nos acontecem, o amor, a morte, como se só nos concerniram em parte” (Deleuze, 1991, pp. 279-280).

Perante essa caracterização do niilismo, Deleuze assevera que a saída consiste em “acreditar, não noutra mundo, mas no laço do homem com o mundo, no amor e na vida” (Deleuze, 1994, p. 221). O nosso autor convoca a invenção de “uma ética ou uma fé” neste mundo, que não se confunde com o saber nem com a fé religiosa. Trata-se de uma pura crença que não se dirige a um mundo transformado ou a um mundo suprassensível, mas a esta vida neste mundo, isto é, uma “crença sem esperança” (Mengue, 2013, p. 70).

No marco de *Qu'est-ce que la philosophie?*, a crença recebe o nome de “conversão empirista” e designa a fé nas possibilidades que oferece o mundo de fazer nascer modos de existência novos (Deleuze & Guattari, 2005, pp. 72-73). Assim se opera um deslocamento da crença em si mesma ao modo de existência daquele que acredita. Deleuze apela ao célebre argumento de Pascal para ilustrar essa perspectiva: mesmo se versa sobre a existência transcendente de Deus, “o que está em jogo na aposta, aquilo *sobre* o que se aposta, é a existência imanente daquele que acredita que Deus existe” (*Ibid.*, p. 71; Deleuze, 1991, pp. 160-161). Daí que o cavaleiro da fé de Kierkegaard e o apostador pascaliano “já não se preocupem da existência transcendente de Deus, mas só das possibilidades imanentes infinitas que aporta a existência daquele que acredita que Deus existe” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 72; Deleuze, 1994, pp. 230-231).

O argumento de Pascal é reinterpretado à luz da nossa novidade histórica. O plano de imanência contemporâneo distingue-se do anterior enquanto “nosso problema” já não gira em torno de Deus:

É possível que acreditar nesse mundo, nessa vida, tenha-se convertido na nossa tarefa mais difícil, a tarefa de um modo de existência por descobrir sobre o nosso plano de imanência hoje. É a conversão empirista (temos

tantas razões para não acreditar no mundo dos homens, perdemos o mundo, pior que uma namorada, um filho ou um deus...). Sim, o problema mudou (Deleuze & Guattari, 2005, pp. 72-73).

Retomemos agora a hipótese que orienta este trabalho. Em primeiro lugar, Deleuze formula uma descrição do niilismo em termos de perda do mundo ou ruptura do laço que unia o homem e o mundo. Logo, propõe como via de saída a “conversão empirista”, que designa a crença ou a confiança neste mundo, e declara a necessidade de inventar um modo de existência capaz de acreditar, escolher ou apostar por este mundo.

Do ponto de vista terminológico, essa abordagem parece oferecer dificuldades na hora de assinalar a sua continuidade com as restantes. Todavia, é necessário explicar porque Pascal e Kierkegaard, recusados em *Nietzsche et la philosophie* são reapropriados neste novo contexto.

Em relação à primeira dificuldade, acreditamos que existem convergências conceituais entre a primeira e a terceira formulação do niilismo. Primeiro, no que diz respeito à compreensão do fenômeno, vimos que o ressentimento se define pela impossibilidade do escravo de atuar as suas reações ou ativar as suas forças reativas – cf. *supra* §2. Agora, as situações óticas e sonoras do cinema de pós-guerra remetem para um tipo de subjetividade carente de capacidade de reação. A ruptura do nexo sensório-motor significa justamente que a percepção não se prolonga numa ação, mas apenas numa atitude. Nesse sentido, do ponto de vista de *Nietzsche et la philosophie*, o mundo de pós-guerra equivale à generalização do tipo do homem escravo⁵. Por outro lado, essa nova condição caracteriza-se pela desapareição da diferença entre situações-limite e situações-triviais. Aqui é possível encontrar um sentido amplo do niilismo, também presente em Deleuze, que o compreende como a perspectiva de que “tudo vale por igual” (Deleuze, 2003, p. 321).

Em segundo lugar, em relação à via sugerida para sair do niilismo, nos conceitos de “crença neste mundo” e “conversão empirista” confluem elementos de Nietzsche e de Hume, assim

⁵ Pelo contrário, a crença constitui uma disposição à ação, isto é, provoca uma determinada atitude no sujeito, que tende a religá-lo ao mundo. Ver Lazzarato (2008).

como do pragmatismo norte-americano⁶. Por um lado, assinalamos que o termo “conversão” está presente em *Nietzsche et la philosophie* para designar o ponto da transmutação em que o reativo é vencido e a negação se torna afirmação (Deleuze, 1983, p. 201). No novo contexto de análise, a conversão alude à recuperação do vínculo com o mundo num sentido marcadamente corporal – daí a sua significação “empirista”.

Por outro lado, Deleuze emprega a ideia de conversão no sentido oposto ao de aderir a uma religião, dado que trata-se de uma “conversão atéia”, uma crença “que está pronta para passar do lado do ateu”. Com efeito, a crença que aponta para este mundo surge de uma mutação da crença na transcendência, que devém uma crença laica, mundana, imanente (Deleuze, 1994, p. 230)⁷. O nosso autor encontra essa perspectiva no empirismo humiano, definido como uma empresa que naturalizou ou “laicizou” a crença. A viragem operada por Hume em filosofia consiste em estabelecer a crença como base do conhecimento (“tudo é crença”) (Deleuze, 2004, p. 232 e ss.; 2003, p. 326)⁸. Nesse sentido, a crença neste mundo é uma radicalização do movimento do pensamento moderno, enquanto ela “só substitui o saber quando se torna crença neste mundo, tal como é” (Deleuze, 1994, p. 224; Deleuze & Guattari, 2005, pp. 54-55).

Por último, é necessário destacar a convergência de ambos momentos em torno à *imanência*. No contexto nietzschiano, Deleuze adjudica às ficções de transcendência o efeito depreciador sobre a vida neste mundo e sugere a afirmação irrestrita da vida em todos os seus aspectos. No contexto da perda do mundo, a crença

⁶ Deleuze recorre ao pragmatismo norte-americano e ao lema *truth and trust* para esboçar a ideia de “comunidade de irmãos” ou “sociedade sem padres” que substituam o conhecimento pela confiança: “é necessária uma nova comunidade, cujos membros sejam capazes de ‘confiança’, isto é, de crença em si próprios, no mundo, no devir” (Deleuze, 2002, pp. 111-112).

⁷ A proposta deleuziana é alheia ao âmbito da religião, porque a fé que solicita é sinônimo de crédito ou de confiança. Não há lugar para reintroduzir uma posição de transcendência; antes, assistimos a uma conversão “imanentista” da fé cujo único objeto reside nos modos de existência. Cf. Zabunyan (2006, p. 194); também Marrati (2003) e Montebello (2008, pp. 77-91).

⁸ Deleuze afirma que a essência do empirismo radica no problema do sujeito, definido como aquele que inventa e *acredita*. O próprio da crença é superar a experiência, transcender o dado, afirmar mais do que se sabe: “acreditar é esperar”. Cf. Deleuze (1993, p. 90 y ss.; 2003, p. 341).

não se dirige a nenhum “outro mundo”, nem sequer a um mundo transformado, mas a este mundo e a esta vida. A conversão empirista prolonga assim o caráter essencialmente *afirmativo* da transmutação⁹.

Em relação à mudança de valoração de Pascal e Kierkegaard, os motivos pelos quais Deleuze os recusa num caso não são os mesmos que aqueles pelos quais os reivindica posteriormente. Em *Nietzsche et la philosophie* argumenta que estão dominados pelo ressentimento e o ideal ascético, o qual faz que careçam de afirmação, exterioridade, inocência. Dá-se um contraponto preciso entre Pascal e Kierkegaard de um lado, e Nietzsche do outro: os primeiros propõem “apostar” e “saltar”, enquanto o segundo procura “brincar” e “dançar” (Deleuze, 1983, pp. 41-43). A ideia da aposta é recusada porque, ao contrário do lançamento de dados nietzschiano que afirma todo o acaso, ela o fragmenta em probabilidades de ganância ou perda. O nosso autor alega que ela não constitui um dilema autêntico sobre a existência de Deus, dado que essa é a perspectiva – nunca colocada em tela de juízo – que permite assignar as ganâncias e as perdas. A aposta, em suma, é o modelo do “mau jogo” humano em razão dos seus pressupostos morais (Deleuze, 1969, p. 76; 2008, pp. 361-362).

No marco da crença neste mundo, Deleuze suspende o seu juízo sobre o compromisso desses pensadores com o ressentimento e os resgata na medida em que contribuíram a colocar a questão em termos de modos de existência. Dessa forma, desloca o essencial da aposta, da escolha ou da crença para o modo de existência implicado nelas, o qual reconduz esses pensadores à imanência, aquém da saída para a transcendência que propunham. Por outro lado, ao contrário da aposta de Pascal, a crença neste mundo não tem supostos morais – isto é, fundados em valores universais –, mas éticos – no sentido spinozista de uma etologia dos afetos.

Numa palavra, Deleuze apropria-se de ambos os autores sob a condição de “imanentizá-los”. Essa posição já se insinua em *Mille Plateaux*, onde sustenta que em Kierkegaard “a palavra fé serve para designar um plano que aponta à imanência” (Deleuze &

⁹ Por essa razão, não partilhamos a impressão de Gualandi (2003, pp. 139-140) sobre a “amargura” das formulações de *L’image-temps*.

Guattari, 2006, p. 345)¹⁰. Agora, como vimos, a crítica da transcendência e a reivindicação da imanência estão já presentes na interpretação de Nietzsche. Em resumo, a recusa inicial de Pascal e de Kierkegaard a partir de Nietzsche abre passo a um marco mais amplo que permite a confluência dos três autores, reunidos agora em torno ao princípio de imanência.

Conclusões. A hipótese de leitura que orientou o nosso trabalho sustenta que o niilismo é um problema crucial na filosofia de Deleuze, que se apropriou do programa anti-niilista que atribui a Nietzsche. Concentramo-nos em três momentos que constituem enfoques diversos, apesar de que argumentamos em favor de uma unidade temática fundada em continuidades conceptuais (ressentimento, transmutação, imanência, afirmação). As divergências terminológicas obedecem à heterogeneidade dos marcos teóricos nos quais se desenvolve o problema, que adota aspetos particulares, mas não incompatíveis. Cada formulação possui certa autonomia em virtude do mapa de conceitos nos quais se inscreve. Da mesma forma, sugerimos uma matriz comum na triple caracterização do niilismo, dado que em cada caso se oferece um diagnóstico, se esboça uma proposta de saída e se invoca um novo modo de existência.

Consideradas as três abordagens de uma perspectiva diacrónica, Deleuze se desloca do primeiro momento nietzschiano, caracterizado por uma ontologia das forças, para um horizonte de filiação estoica que reinscreve, sob a égide da moral do acontecimento, certas noções elaboradas no momento anterior. Logo, conquista um enfoque integrador que reúne a imanência adotada de Nietzsche, a aposta por um modo de existência reformulada a partir de Pascal e Kierkegaard, e a crença profana de Hume. O segundo e o terceiro momento podem ser considerados devedores do primeiro, enquanto os conceitos elaborados na interpretação de Nietzsche adquirem novas ressonâncias nos contextos de análise posteriores.

¹⁰ Inclusive nos pensadores crentes ou “piedosos”, a crença “já não aponta para outro mundo, mas se dirige a este: a fé segundo Kierkegaard, ou inclusive segundo Pascal, nos devolve o homem e o mundo”. Deleuze (1994, p. 230, nota 30).

No terceiro momento, assistimos a uma abordagem de niilismo marcado por uma maior atenção para o nosso tempo histórico. Deleuze assinala que a perda do mundo constitui “o nosso problema”; destaca que “o nosso plano de imanência” já não é o mesmo que aquele no qual pensavam Pascal ou Kierkegaard e que “o problema mudou”. Talvez possamos encontrar, nesta nova forma de enunciar o problema, uma zona de proximidade com a proposta foucaultiana de uma “ontologia do presente”. Com ela partilha, com efeito, o propósito de definir a nossa atualidade a partir do acontecimento em razão do qual pensamos, dado que a pergunta chave é “que diferença introduz o hoje em relação ao ontem?” (Foucault, 1994, p. 564). O niilismo separa a nossa atualidade da já passada e nos instala num horizonte de descrença do qual é possível sair, segundo Deleuze, só através da invenção de uma inédita fé na vida neste mundo.

Traduzido do espanhol por
André Vinícius Nascimento Araújo e Eduardo Pellejero

Artigo recebido em 08.10.2013, aprovado em 27.01.2014

Referências

- ALLIEZ, Eric. “Aión”, en CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des Philosophies*. Seuil Le Robert, 2004, pp. 44-51.
- ANTONIOLI, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris : Kimé, 1999.
- BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze. Une introduction*. Paris : Pocket, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris : Minuit, 2004.

- DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris : Minuit, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris : PUF, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris : Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : P.U.F., 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris : Minuit, 2006.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières? » en *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard, 1994, pp. 562-578.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Paris : Les Belles Lettres, 2003.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*. UCL Press., 1993.
- LAZZARATO, Maurizio. "Del conocimiento a la creencia, de la crítica a la producción de subjetividad". Traducción de Marcelo Expósito, 2008. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/0808/lazzarato/es/print>
- MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*. Paris : PUF., 2003.
- MENGUE, Philippe. *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Germina, 2013.
- MENGUE, Philippe. *Utopies et devenir deleuziens*. Paris : L'Harmattan, 2009.
- MENGUE, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris : L'Harmattan, 2006.
- MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris : Kimé, 2004.
- MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris : Vrin, 2008.
- PERRY, Petra. Deleuze's Nietzsche. *Boundary 2*, vol. 20, n° 1, 1993.
- RAJCHMAN, John. *The Deleuze Connections*. Massachusetts Institute of Technology, 2000.

SCAVINO, Dardo. Nietzsche con Deleuze. *Perspectivas Nietzscheanas*, Bs. As., año 1, n° 1, 1992.

ZABUNYAN, Dork. *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*. Paris : PU Sorbonne Nouvelle, 2006.