

DEL RESENTIMIENTO A LA CREENCIA EN ESTE MUNDO.
 EL PROBLEMA DEL NIHILISMO EN LA OBRA DE DELEUZE
 From resentment to belief in this world. The problem of nihilism
 in Gilles Deleuze's works

Marcelo Antonelli
 Universidad de Buenos Aires – Paris 8 – CONICET
 chemarcelo79@hotmail.com

Resumen: En este artículo desarrollamos tres perspectivas sobre el problema del nihilismo en la obra de Gilles Deleuze. Nuestro autor articula la caracterización del fenómeno con la invención de un nuevo modo de existencia en tres momentos diferentes de su producción, que revelan tanto una continuidad temática como variaciones conceptuales. En primer lugar, en *Nietzsche et la philosophie*, frente al nihilismo definido por la depreciación de la vida y el triunfo del resentimiento, Deleuze plantea la afirmación de la vida y el superhombre. Luego, en el marco de *Logique du sens*, 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 bosquejada en *L'image-temps* y *Qu'est-ce que la philosophie?*, de cara a la ruptura del lazo con el mundo, demanda una manera de ser capaz de sostener una creencia en este mundo.

Palabras clave: Nihilismo / resentimiento / creencia

Abstract: In this article we shall develop three perspectives on nihilism in Gilles Deleuze's works. Our author articulates the characterization of the phenomenon with the creation of a new form of existence in three different moments of his production. These not only reveal a thematic continuity, but also conceptual variations. In the first place, in *Nietzsche et la philosophie*, as regards nihilism defined by the depreciation of life and the triumph of resentment, Deleuze poses the affirmation of life and the idea of an *overman*. Later, within the framework of *Logique du sens*, he suggests *amor fati* as an attitude in free beings who dodge resentment in an event. Lastly, in the horizon of the ethics of confidence sketched in *L'image-temps* and *Qu'est-ce que la philosophie?*, facing the rupture of the bond with the world, he demands a way of being capable of sustaining belief in this world.

Key words: Nihilism / resentment / belief

1. Introducción

¿Es el nihilismo un tema importante en Gilles Deleuze? A nuestro juicio, existen buenas razones para considerarlo un problema central de su pensamiento. En primer lugar, ocupa un lugar preponderante en su lectura de

Nietzsche, a quien atribuye haber inventado el concepto de “nihilismo”¹. Como han observado numerosos comentaristas, nuestro autor caracteriza la dialéctica hegeliana como la expresión de las fuerzas reactivas y del nihilismo, y encuentra en la filosofía nietzscheana una “anti-dialéctica absoluta” cuyo objetivo supremo consiste en “liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas”². Por otro lado, la temática excede el cuadro nietzscheano, tal como lo atestigua la aparición de los conceptos de “nihilismo”, “resentimiento” y “transmutación” en diversos textos³. A estas referencias deben agregarse la ruptura del lazo entre el hombre y el mundo y la apuesta por una creencia immanente, ideas que han sido asociadas con el nihilismo⁴.

Con vistas a elucidar la multiplicidad de remisiones al problema, en este escrito queremos sugerir que el abordaje deleuziano del nihilismo reconoce tres momentos primordiales: su interpretación de Nietzsche en *Nietzsche et*

1. Cf. DRF, p. 191. Sin embargo, el término “nihilismo” tiene antecedentes en la teología del siglo XII y, en rigor, Jacobi es considerado el primer pensador en emplearlo en un sentido filosófico. Cfr. M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 15. Citaremos los textos de Deleuze según las siguientes abreviaturas: AE = *L'Anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1973 (con F. Guattari) ; CC = *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 2002 ; D = *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996 (con C. Parnet) ; DR = *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2008 ; DRF = *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003 (Éd. de D. Lapoujade) ; IM = *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1991 ; ID = *Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2004 (Éd. de D. Lapoujade) ; IT = *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1994 ; LS = *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 ; MP = *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 2006 (con F. Guattari) ; NP = *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1983 ; P = *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 2007 ; PP = *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2005 ; QP = *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005 (con F. Guattari). Las traducciones son nuestras.

2. NP, pp. 40, 223 y ss. Véase P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, pp. 42-43; *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 171-174; *Utopies et devenir deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 23-43; M. Hardt, *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*, UCL Press, 1993, pp. 26 y ss; M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999, pp. 37 y ss; A. Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007, pp. 65 y ss; D. Scavino, “Nietzsche con Deleuze”, *Perspectivas Nietzscheanas*, Buenos Aires, año 1, n° 1, octubre de 1992; P. Perry, “Deleuze's Nietzsche”, *Boundary 2*, vol. 20, n° 1, primavera de 1993, pp. 174-191; J. Williams, “Deleuze and the threat of demonic nihilism”, en: G. Banham – C. Blake (eds.), *Nihilism and the fate of modernity*, New York, Manchester University Press, 2000, pp. 107-121.

3. Para el término “nihilismo”, cfr. DR, pp. 75 (nota al pie), 243; LS, p. 307; AE, p. 253; MP, p. 281; IM, p. 142; IT, pp. 147, 149, 184; P, p. 90; ID, pp. 106, 220 y ss.; DRF, p. 321. Para la noción de “resentimiento”, cfr. LS, pp. 90, 175, 177-179; AE, pp. 225, 254, 320, 421, 469; D, pp. 59-62, 76, 110; MP, p. 338; IM, p. 127; P, pp. 97, 180; ID, pp. 169, 200, 349, 364; DRF, pp. 93, 184. El término “transmutación” aparece en DR, p. 258; LS, pp. 17, 175, 179, 242-247, 254, 385, 386; D, p. 62; MP, pp. 329, 447; IM, p. 244; ID, pp. 105, 359, 400; DRF, pp. 190-191. La enumeración no es exhaustiva.

4. Para el abordaje de la pérdida del mundo en términos de nihilismo, véase P. Montebello, *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008, pp. 77-91; J. Rajchman, *The Deleuze Connections*, Massachusetts Institute of Technology, 2000, “Multiplicity”; P. Marrati, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2003.

la *philosophie*, su elaboración de una moral acontecimental en *Logique du sens* y su propuesta de una ética de la creencia en *L'image-temps* y en *Qu'est-ce que la philosophie?* De acuerdo con nuestra perspectiva, no obstante la pluralidad de horizontes teóricos, Deleuze trata el nihilismo en los tres casos a partir de una misma lógica que consiste en describir las condiciones del problema, proponer una determinada vía de salida y convocar a la invención de un nuevo modo de existencia. A continuación, nos detendremos en cada momento del recorrido deleuziano a fin de explicitar la forma particular en que se presenta dicha matriz común.

2. El problema del nihilismo en la lectura deleuziana de Nietzsche

En el marco de su interpretación de Nietzsche en términos de “fuerzas”⁵, Deleuze comprende el nihilismo como la empresa de negar o depreciar la vida en este mundo. Dichos efectos suponen una ficción (alguna clase de “otro mundo”, sea moral, metafísico o religioso) mediante la cual se erige una instancia opuesta a la vida. El nihilismo hace que la vida, el mundo y la existencia no valgan nada, pues la idea de un mundo suprasensible en cualquiera de sus variantes (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), así como los valores superiores a la vida, son inseparables de sus efectos de depreciación de la vida y negación de este mundo⁶. Así pues, el nihilismo se revela indisoluble de la trascendencia, es decir: la invención de una instancia exterior y superior a la vida dotada de la capacidad de juzgarla⁷. Frente a ello, Deleuze apuesta por la inmanencia, que entraña una transformación radical en la manera de valorar en tanto quiere afirmar la vida en lugar de depreciarla⁸. El concepto de “resentimiento” resulta clave en este contexto. En efecto, si la ficción de la trascendencia es el medio empleado por el nihilismo para quitarle valor al mundo del devenir, la motivación nihilista obedece al resentimiento. Desde un punto de vista topológico, éste se define por el

5. Véase NP, p. 3 y ss.; DRF, p. 188. Deleuze lo enuncia claramente en su análisis del nietzscheísmo de Welles: “¿Qué queda? Quedan los cuerpos, que son fuerzas, nada más que fuerzas [...] ¿Es decir que, en la vida, todo es cuestión de fuerzas? Sí, si comprendemos que la relación de fuerzas no es cuantitativa sino que implica necesariamente ciertas cualidades”. IT, pp. 182-183.

6. NP, pp. 167-169.

7. Cfr. P. Mengue, *Utopies...*, ed. cit., p. 40.

8. Cfr. NP, p. 201.

dominio de las fuerzas reactivas⁹. Desde un punto de vista tipológico, se traduce en el triunfo del tipo esclavo en detrimento del tipo activo, denominado señor o amo, quien posee una voluntad de poder afirmativa. El amo no contiene exclusivamente fuerzas activas, pero expresa la relación normal o normativa entre sus fuerzas activas y reactivas. Su diferencia con el esclavo radica en el hecho de que “actúa” sus reacciones, mientras que el hombre del resentimiento es pasivo pues no re-acciona; en lugar de ser actuada, la reacción se vuelve sentida¹⁰. Las posiciones de trascendencia características del nihilismo remiten al resentimiento, además, desde la perspectiva de sus condiciones de emergencia. Deleuze expone la génesis de los valores trascendentes en su análisis de la dialéctica del amo y del esclavo, que gira alrededor de dos fórmulas: “Tú eres malvado, luego yo soy bueno” y “Yo soy bueno, luego tú eres malvado”. La primera es propia del esclavo y traduce su resentimiento en la necesidad de plantear, en primer lugar, que el otro es malvado; la segunda es expresión del amo y designa una cualidad del alma que comienza por autoafirmarse. La evaluación del esclavo necesita de un mundo opuesto y exterior para actuar, un ámbito de valores trascendentes, divinos, superiores a la vida –reductibles en última instancia al Bien y el Mal– en nombre del cual juzgar el mundo¹¹.

Ahora bien, la crítica al tipo esclavo implica un rechazo al hombre en sí, dado que el resentimiento y la mala conciencia constituyen su naturaleza. La historia humana ha sido motorizada por la voluntad de venganza contra la vida, a causa de las injusticias, las decepciones, los dolores, el sufrimiento¹². En razón de ello, el programa de “vencer el nihilismo” implica “superar al hombre, destruir al hombre, incluso al mejor”¹³. En este contexto, la

9. La comprensión del fenómeno remite al concepto nietzscheano de “cuerpo”, que implica la diferencia irreductible entre las fuerzas superiores o dominantes (activas) y las fuerzas inferiores o dominadas (reactivas). El rasgo activo de las fuerzas se muestra en su tendencia a la potencia (imponer formas, apoderarse, subyugar, dominar) y, fundamentalmente, en su poder de transformación o su capacidad de metamorfosis. Por su parte, las fuerzas reactivas se caracterizan por obedecer y por ocuparse de los mecanismos y las finalidades, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Cfr. *ibid.*, pp. 45-48.

10. Cfr. *ibid.*, p. 127. Hemos traducido la expresión “*agit ses réactions*” por “actúa sus reacciones”. Carmen Artal, la traductora al español de Editorial Anagrama (Barcelona, España), opta por “activar sus reacciones”. Esta elección resulta legítima desde el punto de vista conceptual pues el sentido de la expresión equivale a activar las fuerzas reactivas, no obstante lo cual hemos preferido el verbo “actuar” porque remite más específicamente a la relación entre la acción y la re-acción.

11. Cfr. *ibid.*, pp. 136-139.

12. Cfr. P. Mengue, *Utopies...*, ed. cit., p. 32.

13. NP, p. 192.

apuesta deleuziana reside en la *afirmación* de la vida, que no debe ser comprendida en términos de soportar o asumir lo real, como lo hace el asno de Zaratustra. Por el contrario, la idea de afirmar supone aligerar, liberar o descargar lo que vive, “*crear valores nuevos que sean de la vida*” en lugar de “*cargar la vida bajo el peso de los valores superiores*”¹⁴. Esta tarea requiere una nueva forma de vida, bautizada “*superhombre*”, que no se define por elevar los atributos humanos a una potencia superlativa –como si se tratase del mejor ejemplar de la especie–, sino por una sensibilidad, un pensamiento y una acción diferentes. Se trata de una manera de sentir, pensar y evaluar capaz de llevar a cabo la transmutación o transvaloración, que no significa un mero cambio de valores sino un desplazamiento “*en el elemento del cual deriva el valor de los valores. La apreciación en lugar de la depreciación, la afirmación como voluntad de poder, la voluntad como voluntad afirmativa*”¹⁵. La transmutación es también denominada “*conversión*”, término que designa el punto supremo o focal en el cual las fuerzas negativas se convierten en potencia afirmativa, lo cual da lugar al acabamiento del nihilismo¹⁶. Si retomamos ahora nuestra hipótesis de lectura, observamos, en primer lugar, el despliegue de una determinada manera de caracterizar el problema. En el marco de la ontología nietzscheana de las fuerzas, Deleuze describe el nihilismo como el triunfo de las fuerzas reactivas y del resentimiento a través de las ficciones de trascendencia y su efecto depreciador de la vida. Frente a este diagnóstico, esboza como vía de salida la afirmación de este mundo y apela a la generación de un modo de existencia, de naturaleza diferente al humano, capaz de llevar a cabo la transmutación de todos los valores, la creación de nuevos valores inmanentes a la vida.

3. Resentimiento y transmutación en la teoría del acontecimiento

En *Logique du sens* reaparecen algunos de los conceptos recién presentados, pero inscriptos en la teoría del acontecimiento elaborada a partir del estoicismo. Este cambio de horizontes hace que el análisis del nihilismo ya no se despliegue en términos de fuerzas (activas/reactivas) y tipos (amo/esclavo), sino que involucre la posición asumida hacia los acontecimientos en el marco de una reflexión de índole moral. Antes de desarrollar la formulación del nihilismo, es conveniente detenernos en el concepto de “*acontecimiento*” que sustenta el análisis deleuziano.

14. *Ibid.*, p. 212.

15. *Ibid.*, p. 197.

16. Cfr. *ibid.*, p. 201.

Deleuze explica que la moral estoica consiste en “querer el acontecimiento como tal” o “querer lo que sucede en tanto que sucede”. Más precisamente, se trata de comprender “el acontecimiento puro en su verdad eterna”, al margen de su efectuación espacio-temporal, y querer su encarnación, esto es: la efectuación en un estado de cosas o en el propio cuerpo¹⁷. La distinción ontológica subyacente se da entre el acontecimiento (o acontecimiento puro) y su efectuación (encarnación o actualización) espacio-temporal en un determinado estado de cosas, pues los acontecimientos son radicalmente diferentes de las cosas:

la distinción no es entre dos clases de acontecimientos, sino entre el acontecimiento, por naturaleza ideal, y su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Entre el acontecimiento y el accidente.¹⁸

Esta separación entre el puro acontecimiento y su efectuación empírica supone la heterogeneidad entre el ámbito de lo corporal y lo incorporeal. Deleuze observa que los cuerpos mantienen relaciones de acción y de pasión, se mezclan de modo tal que resultan determinados estados de cosas –Alicia crece, el árbol es verde, la carne está cortada. Pero “crecer”, “verdear”, “cortar” o “ser cortado” no mientan ni estados de cosas ni cuerpos, sino “acontecimientos incorporeales en la superficie, que resultan de dichas mezclas”. Ello equivale a decir que los cuerpos son causas de cosas de naturaleza diferente: sus efectos no son otros cuerpos sino incorporeales, no son cosas o estados de cosas sino acontecimientos¹⁹.

Desde el punto de vista lingüístico, los acontecimientos no son sustantivos ni adjetivos, sino verbos en infinitivo: pasear, cortar, morir o amar, pero también “rojar” o “verdear”. Este modo de enunciarlos se fundamenta en la temporalidad implicada. El tiempo de los cuerpos y los estados de cosas es el presente viviente, que expresa y mide la acción del agente y la pasión del paciente (Cronos). Por su parte, el infinitivo señala la temporalidad que evade siempre el presente (Aión), razón por la cual el acontecimiento es “eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar, jamás lo que pasa”²⁰. Con esta concepción del acontecimiento como base, el nihilismo se presenta en términos de “resentimiento contra el acontecimiento”. Adoptar esta posición frente a lo que nos sucede consiste en captarlo “como injusto y no merecido (es siempre la culpa de alguien)”, lo cual constituye el gesto esen-

17. Cfr. *LS*, pp. 168, 172.

18. *Ibid.*, p. 68.

19. Cfr. *ibid.*, pp. 13, 16, 44; *D*, pp. 77-78.

20. *LS*, p. 13.

cial del “resentimiento en persona”²¹. Es posible observar en esta formulación la costumbre del esclavo de distribuir acusaciones y responsabilidades (“es tu culpa”) –cfr. *supra* §2.

Frente a esta caracterización del problema, la vía de salida sugerida radica en la *dignidad*, nombrada también con la expresión nietzscheana *amor fati*: “O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien es esto lo que quiere decir; no tiene otra cosa que decir: no ser indignos de lo que nos sucede”²². La idea de “no ser indignos” de los acontecimientos que nos sobrevienen significa esquivar el resentimiento y mienta el fin de la moral, su única justificación posible.

A fin de dar cuenta del alcance de la propuesta deleuziana, es necesario precisar las dos operaciones implicadas en la dignidad –i.e. comprender y querer lo que nos sucede. *Comprender* equivale a separar el acontecimiento puro de su efectuación empírica, nombrarlo en infinitivo, extraer el verbo-efecto que resulta de las mezclas corporales. Comprender es conceptualizar, “abstraer [el acontecimiento] de los estados de cosas para desprender el concepto”²³.

Deleuze puntualiza que no se trata de querer lo que acontece en cuanto tal, sino “algo *en* lo que acontece”, lo cual implica no confundir los acontecimientos con su efectuación espacio-temporal. La comprensión del acontecimiento puro requiere contra-efectuarlo, esto es: remontarse desde su actualización histórica hasta su verdad eterna, recorrer la distancia que va de las proposiciones que describen los estados de cosas a los verbos en infinitivo que expresan su sentido.

Por otro lado, esta comprensión debe acompañarse por una torsión de la voluntad, que señala otra línea de continuidad con el primer abordaje del nihilismo. En efecto, *querer* el acontecimiento no es aceptar las cosas como son, pues esa es una “idea de asno”, dice Deleuze siguiendo a Nietzsche, y la resignación no es sino otra variante del resentimiento. Por el contrario, querer consiste en una “intuición volitiva o transmutación” que reemplaza la voluntad orgánica por una voluntad “espiritual”²⁴. La transmutación significa en este marco volvernos la “casi-causa” de lo que se produce en nosotros. No podemos volvernos su causa, *strictu sensu*, dado que los acontecimientos son siempre efectos de causas corporales. No obstante, podemos mantener una relación “casi” causal gracias a la cual revertir el vínculo entre los cuerpos-causa y los acontecimientos-efectos, y lograr que el acontecimiento se vuelva también productor²⁵. Es así como los acontecimientos adquieren

21. *Ibid.*, p. 175.

22. *Ibid.*, p. 174.

23. *QP*, pp. 150-151.

24. *LS*, p. 175.

25. Cfr. *ibid.*, p. 115 y ss.

una potencia genética sobre el individuo en que se corporizan, lo cual permite que éste se vuelva “el hijo” de sus propios acontecimientos y por ello “renacer, rehacerse un nacimiento, romper con el nacimiento de carne”²⁶. En tanto “actor”, el sujeto contra-efectúa el acontecimiento físico que tiene lugar en él; no sólo lo comprende y quiere, sino que además lo representa (de allí que se trate de “devenir el comediante de mis propios acontecimientos”). En suma, la apuesta deleuziana radica en volvernos capaces de captar no sólo la parte de los acontecimientos que se realiza en nosotros, sino aquella que su cumplimiento no puede realizar, pues el acontecimiento puro es “la parte en todo lo que sucede que escapa a su propia actualización”²⁷.

Por último, el modo de existencia correspondiente a la dignidad remite al *hombre libre*, comprendido como aquél que “denuncia o destituye tanto la potencia del resentimiento en el individuo como la de la opresión en la sociedad”. Mediante la propagación del resentimiento, “el tirano se hace aliados, es decir, esclavos y sirvientes”, mientras que solamente “el revolucionario” ha logrado liberarse del resentimiento²⁸.

En resumen, es posible corroborar en el marco teórico acontecimental el abordaje del nihilismo según el esquema formal que hemos planteado como hipótesis de lectura. Nuestro autor esboza una comprensión del nihilismo en términos de resentimiento, al igual que en su interpretación de Nietzsche, pero aquí lo precisa como resentimiento *frente al acontecimiento*. En segundo lugar, como remedio frente a ello, propone igualmente la transmutación de la voluntad, destinada en este contexto a alcanzar el *amor fati* redefinido como *dignidad* hacia a lo que nos sucede. Así, la modificación del elemento genético de los valores cede lugar a la contra-efectuación del acontecimiento (conceptualizarlo, quererlo, representarlo). Finalmente, la nueva forma de vida no es presentada por su heterogeneidad con la humana, sino que remite al *hombre libre* (o “revolucionario”) que combate el resentimiento en el individuo y en la sociedad.

4. Pérdida del mundo y conversión empirista

El tercer enfoque sobre el nihilismo se sitúa en el horizonte de la ética de la creencia presentada en *L'image-temps* y en *Qu'est-ce que la philosophie?* La comprensión del fenómeno descansa en la idea de que se ha quebrado el vínculo que unía al hombre con el mundo. Ello explica las transformaciones

26. *Ibid.*, pp. 175-176.

27. QP, p. 147.

28. *Ibid.*, p. 179.

en el régimen de las imágenes cinematográficas, esto es: el paso de la Imagen-Movimiento, característica del cine clásico o de preguerra, a la Imagen-Tiempo, propia del cine contemporáneo o de posguerra. La Imagen-Acción, esencia de la Imagen-Movimiento, forma parte de un cine de comportamiento dominado por situaciones sensorio-motrices, que presuponen la unidad entre el hombre y la naturaleza. En ellas, el personaje reacciona frente al mundo, implementa una acción para modificar su situación²⁹.

Por el contrario, la Imagen-Tiempo se caracteriza por situaciones ópticas y sonoras en las cuales el personaje es un vidente, un espectador más de lo que le ocurre. El desplazamiento de un tipo de imagen al otro se ha producido a causa de la ruptura del nexo sensoriomotor, que enlazaba la acción con la reacción, la excitación con la respuesta. El debilitamiento de dicho vínculo obedece al acontecimiento más fundamental de la ruptura de la unidad entre el hombre y el mundo, que dio por resultado una nueva clase de personajes que ya no pueden reaccionar ante situaciones que los sobrepasan y a la desaparición de la acción en beneficio de la actitud³⁰.

El sujeto (el personaje del film, pero también el hombre de esta época) se descubre sin poder de acción ni de pensamiento: “ya no creemos que una situación global pueda dar lugar a una acción capaz de modificarla”³¹. En esta nueva situación histórica, el vidente ha remplazado al actante, la visión a la acción transformadora. Deleuze sostiene que lo intolerable no designa una injusticia suprema (un pueblo esclavizado, una nación oprimida), sino la banalidad cotidiana en la cual no subsiste nada notable o singular, ninguna diferencia entre situaciones-límites y situaciones-triviales³². El quiebre del lazo con el mundo remite, además, al fenómeno de la increencia:

El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias.³³

Frente a esta caracterización del nihilismo, Deleuze asevera que la salida consiste en “creer, no en otro mundo, sino en el lazo del hombre y del mundo, en el amor o en la vida”³⁴. Nuestro autor convoca a la invención de

29. Cfr. *IM*, pp. 214, 279.

30. Cfr. *IT*, pp. 220, 360.

31. *IM*, p. 278.

32. Cfr. *IT*, pp. 10, 24-25.

33. *Ibid.*, p. 223. Véase también *IM*, pp. 279-280.

34. *IT*, p. 221.

“una ética o una fe” dirigida a este mundo, que reclama confianza³⁵. En el marco de *Qu’est-ce que la philosophie?*, la creencia recibe el nombre de “conversión empirista”, y designa la fe en las posibilidades que ofrece el mundo de hacer nacer modos de existencia nuevos³⁶. Esta alusión a los modos de existencia opera un desplazamiento desde la creencia en cuanto tal al modo de existencia de aquél que cree. Deleuze acude al célebre argumento de Pascal para ilustrar esta perspectiva, dado que, aun si versa sobre la existencia trascendente de Dios, “lo que está en juego en la apuesta, aquello *sobre* lo cual se apuesta, es la existencia inmanente de aquél que cree que Dios existe”³⁷. De allí que el caballero de la fe de Kierkegaard y el apostador pascaliano “ya no se preocupan de la existencia trascendente de Dios, sino sólo de las posibilidades inmanentes infinitas que aporta la existencia de aquél que cree que Dios existe”³⁸.

El argumento de Pascal es reinterpretado a la luz de nuestra novedad histórica. El plano de inmanencia contemporáneo se distingue del anterior en cuanto “nuestro problema” ya no gira en torno a Dios:

Es posible que creer en este mundo, en esta vida, haya devenido nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir sobre nuestro plano de inmanencia hoy. Es la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...) Sí, el problema ha cambiado.³⁹

La exposición de este tercer enfoque sobre el nihilismo permite verificar la hipótesis de lectura que orienta nuestro trabajo. En primer lugar, Deleuze formula una descripción del fenómeno, esta vez en términos de pérdida del mundo o ruptura del lazo que unía al hombre con el mundo. Luego, propone como vía de salida la “conversión empirista”, que mienta la creencia o la

35. Es conveniente desmarcar la propuesta deleuziana del ámbito de la religión, pues la fe que solicita es sinónimo de crédito o de confianza. No hay lugar para re-introducir una posición de transcendencia; antes bien, asistimos a una conversión “inmanentista” de la fe cuyo único objeto reside en los modos de existencia. Cfr. D. Zabunyan, *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinema*, Paris, PU Sorbonne Nouvelle, 2006, p. 194.

36. QP, pp. 72-73.

37. *Ibid.*, p. 71. Véase IM, pp. 160-161.

38. QP, p. 72. En *Limage-temps*, se distinguen otros modos de existencia, además del creyente y el no creyente: el devoto, el escéptico, el hombre del mal. Cfr. IT, pp. 230-231.

39. QP, pp. 72-73. La creencia constituye una disposición a la acción, esto es: provoca una determinada actitud en el sujeto tendiente a religarlo al mundo. Véase M. Lazzarato, “Del conocimiento a la creencia, de la crítica a la producción de subjetividad”, trad. M. Expósito, 2008. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/0808/lazzarato/es/print> (última consulta: 16/05/2012).

confianza en este mundo, y declara la necesidad de inventar un modo de existencia capaz de creer, elegir o apostar por este mundo.

Ahora bien, desde el punto de vista terminológico, este abordaje parece ofrecer dificultades al momento de trazar su continuidad con los restantes. Además, es necesario explicar por qué Pascal y Kierkegaard, rechazados en *Nietzsche et la philosophie*, son reapropiados en este nuevo contexto.

Con relación a la primera dificultad, creemos que existen convergencias conceptuales entre la primera y la tercera formulación del nihilismo. Primero, en lo que respecta a la comprensión del fenómeno, hemos visto que el resentimiento se define por la imposibilidad del esclavo de actuar sus reacciones o activar sus fuerzas reactivas –cf. *supra* §2. Ahora bien, las situaciones ópticas y sonoras del cine de posguerra remiten a un tipo de subjetividad carente de capacidad de reacción. La ruptura del nexo sensorio-motor significa justamente que la percepción no se prolonga en una acción sino apenas en una actitud. En este sentido, desde el punto de vista de *Nietzsche et la philosophie*, el mundo de posguerra equivale a la generalización del tipo de hombre esclavo. Por otra parte, esta nueva condición se caracteriza por la desaparición de la diferencia entre situaciones-límites y situaciones-triviales. Aquí es posible encontrar un sentido amplio del nihilismo, presente también en Deleuze, que lo comprende como la perspectiva de que todo vale por igual⁴⁰.

En segundo lugar, con relación a la vía sugerida para salir del nihilismo, en los conceptos de “creencia en este mundo” y “conversión empirista” confluyen elementos de Nietzsche y de Hume, así como del pragmatismo norteamericano⁴¹. Por un lado, el término “conversión” está presente en *Nietzsche et la philosophie* para designar el punto de la transmutación en el que lo reactivo es vencido y la negación se vuelve afirmación⁴². En el nuevo contexto de análisis, la conversión alude a la recuperación del vínculo con el mundo en un sentido marcadamente corporal, de donde su significación “empirista”⁴³.

40. Cfr. *DRF*, p. 321.

41. Deleuze recurre al pragmatismo norteamericano y al lema “truth and trust” para esbozar la idea de “comunidad de hermanos” o “sociedad sin padres” que remplacen el conocimiento por la confianza: “hace falta una comunidad nueva, cuyos miembros sean capaces de “confianza”, es decir de esa creencia en sí mismos, en el mundo, en el devenir”. *CC*, pp. 111-112.

42. Cfr. *NP*, p. 201.

43. “Crear [...] es simplemente creer en el cuerpo. Es devolver el discurso al cuerpo y, por ello, alcanzar el cuerpo antes de los discursos, de las palabras, antes que las cosas sean nombradas.” *IT*, p. 225. Como señala Zourabichvili (*Deleuze...*, ed. cit., “«Notre» problème”), mientras que la creencia dirigida a la trascendencia señala lo que no pensaremos jamás (Dios, lo oculto, lo incognoscible), la creencia inmanente afirma lo que no percibimos o pensamos todavía (por ejemplo, no sabemos lo que puede un cuerpo). Véase *IT*, p. 245 y ss.

Por otro lado, Deleuze emplea la idea de conversión en el sentido opuesto al de adherir a una religión, puesto que se trata de una “conversión atea”, una creencia “que está lista para pasar del lado del ateo”. En efecto, la creencia que apunta a este mundo surge de una mutación de la creencia en la trascendencia en una creencia laica, mundana, inmanente⁴⁴. Nuestro autor encuentra esta perspectiva en el empirismo humeano, definido como una empresa que naturalizó o “laicizó” la creencia. El viraje operado por Hume en filosofía consiste en establecer la creencia como base del conocimiento (“todo es creencia”)⁴⁵.

En este sentido, la creencia en este mundo es una radicalización del movimiento mismo del pensamiento moderno, en tanto ella “sólo reemplaza al saber cuando se hace creencia en este mundo, tal como es”⁴⁶.

Por último, es necesario destacar la convergencia de ambos momentos en torno a la *inmanencia*. En el contexto nietzscheano, Deleuze adjudica a las ficciones de trascendencia el efecto depreciador sobre la vida en este mundo y sugiere la afirmación irrestricta de la vida en todos sus aspectos. En el contexto de la pérdida del mundo, hemos subrayado que la creencia no se dirige a ningún tipo de “otro mundo”, así como tampoco a un mundo transformado, sino a este mundo y a esta vida. La conversión empirista prolonga así el carácter esencialmente *afirmativo* de la transmutación⁴⁷.

Respecto del cambio de valoración de Pascal y de Kierkegaard, los motivos por los cuales Deleuze los rechaza en un caso no son los mismos que aquellos por los que se los apropia posteriormente. En *Nietzsche et la philosophie* argumenta que están dominados por el resentimiento y el ideal ascético, lo cual hace que carezcan de afirmación, exterioridad, inocencia. Se da un contrapunto preciso entre Pascal y Kierkegaard de un lado, y Nietzsche del otro: los primeros proponen “apostar” y “saltar”, mientras que el segundo busca “jugar” y “bailar”⁴⁸.

44. Cfr. *ibid.*, p. 230.

45. *ID*, p. 232 y ss.; cfr. *DRF*, p. 326. Deleuze afirma que la esencia del empirismo radica en el problema del sujeto, definido como aquél que inventa y *cree*. Lo propio de la creencia es superar la experiencia, trascender lo dado, afirmar más de lo que se sabe: “creer es esperar”. Cfr. *ES*, especialmente “Chapitre V” y “Conclusion”; *DRF*, p. 341. En *Image-temps*, el “giro decisivo de la filosofía” (reemplazar el modelo del saber por el de la creencia) no sólo remite a Hume, sino que va “de Pascal a Nietzsche”. Cfr. *IT*, p. 224.

46. *IT*, p. 224. En *Qu'est-ce que la philosophie?* se distingue una imagen “clásica” del pensamiento, orientada hacia lo verdadero, y una imagen “moderna”, de raíz humeana, que renuncia al vínculo con la verdad y sustituye el conocimiento por la creencia. En dicho contexto, la creencia deviene un movimiento del pensamiento independiente de la religión. Cfr. *QP*, pp. 54-55.

47. Por esta razón, no compartimos la impresión de Gualandi acerca de la “amargura” de las formulaciones de *Image-temps*. A. Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 139-140.

48. Cf. *NP*, pp. 41-43.

La idea de la apuesta es rechazada porque, a diferencia de la tirada de dados nietzscheana que afirma todo el azar, ella lo fragmenta en probabilidades de ganancia y de pérdida. Nuestro autor aduce que no constituye un dilema auténtico acerca de la existencia de Dios, dado que ésta es la perspectiva, jamás puesta en tela de juicio, que permite asignar las ganancias y las pérdidas. La apuesta, en suma, es el modelo del “mal juego” humano a causa de sus presupuestos morales⁴⁹.

En el marco de la creencia en este mundo, Deleuze suspende su juicio sobre el compromiso de estos pensadores con el resentimiento y los rescata por el deslizamiento a los modos de existencia. De esta manera, desplaza lo esencial de la apuesta, la elección o la creencia al modo de existencia implicado, lo cual reconduce su pretendida salida hacia la trascendencia a la inmanencia misma. Por otro lado, a diferencia de la apuesta de Pascal, la creencia en este mundo no tiene supuestos morales –es decir: basados en valores universales–, sino éticos.

En una palabra, Deleuze se apropia de ambos autores a condición de “inmanentizarlos”. Esta posición ya se insinúa en *Mille Plateaux*, donde sostiene que en Kierkegaard “la palabra “fe” sirve para designar un plano que gira a la inmanencia”⁵⁰. Ahora bien, como hemos visto, la crítica a la trascendencia y la reivindicación de la inmanencia de criterios está ya presente en la interpretación de Nietzsche. En suma, el rechazo inicial de Pascal y de Kierkegaard desde Nietzsche deja paso a un marco más amplio que permite la confluencia de los tres autores, reunidos ahora en torno al principio de inmanencia.

5. Conclusiones

La hipótesis de lectura que orientó nuestro trabajo considera que el nihilismo es un problema crucial en la filosofía de Deleuze, quien ha hecho suyo el programa anti-nihilista que adjudica a Nietzsche. Nos hemos detenido en tres momentos que constituyen enfoques diversos, no obstante lo cual hemos argumentado en favor de la unidad temática mediante la puesta en relieve de continuidades conceptuales (resentimiento, transmutación, inmanencia, afirmación). Las divergencias terminológicas obedecen a la heterogeneidad de marcos teóricos en los que se despliega el problema, que adopta aspectos

49. Cf. *DR*, pp. 361-362; *LS*, p. 76.

50. *MP*, p. 345. De igual modo, con relación a la sustitución del conocimiento por parte de la creencia en *Image-temps*, se sostiene que, incluso en los pensadores creyentes o “piadosos”, la creencia “ya no apunta hacia otro mundo sino que se dirige a éste: la fe según Kierkegaard, o incluso según Pascal, nos devuelve el hombre y el mundo”. *IT*, p. 230, nota 30.

peculiares aunque no incompatibles. Cada planteo goza de una relativa autonomía en virtud del mapa de conceptos que despliega. La segunda parte de nuestra hipótesis ha sugerido una matriz común en la triple caracterización del nihilismo, dado que en cada caso se ofrece un diagnóstico, se esboza una propuesta de salida y se invoca un nuevo modo de existencia.

Considerados los tres abordajes desde una perspectiva diacrónica, Deleuze se desplaza desde un primer momento netamente nietzscheano, signado por una ontología de las fuerzas, hacia un horizonte de filiación estoica que reinscribe, bajo la égida de la moral del acontecimiento, ciertas nociones elaboradas en el momento anterior. Luego, alcanza un enfoque integrador que reúne la inmanencia adoptada de Nietzsche, la apuesta por un modo de existencia reformulada a partir de Pascal y Kierkegaard y la creencia devenida profana que encuentra en Hume. Cabe señalar que el segundo y el tercer momento son deudores del primero, en tanto los conceptos elaborados en la interpretación de Nietzsche adquieren nuevas resonancias en los restantes contextos de análisis.

En el momento final del recorrido, asistimos a un planteo del nihilismo marcado por una mayor atención hacia nuestro tiempo histórico –por ejemplo, la segunda guerra mundial es considerada el corte fundamental. Así, Deleuze subraya que la pérdida del mundo constituye “nuestro problema”; destaca que “nuestro plano de inmanencia” ya no es el mismo en que pensaban Pascal o Kierkegaard y que “el problema ha cambiado”. Tal vez es posible encontrar, en esta nueva forma de enunciar el problema, una zona de proximidad con la propuesta foucauldiana de una “ontología del presente”. Con ella comparte, en efecto, el propósito de definir nuestra actualidad a partir del acontecimiento en razón del cual pensamos, dado que la pregunta clave es “¿qué diferencia introduce el hoy con respecto al ayer?”⁵¹. Como hemos visto, el nihilismo comprendido como pérdida del mundo marca la distancia que separa nuestra actualidad de la ya pasada y nos instala en un horizonte de increencia del cual es posible salir, según Deleuze, sólo mediante la invención de una inédita fe en la vida en este mundo.

51. Cfr. M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?” en: *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 564. Cfr. también M. Foucault, *Dits...*, ed. cit., pp. 679-688.