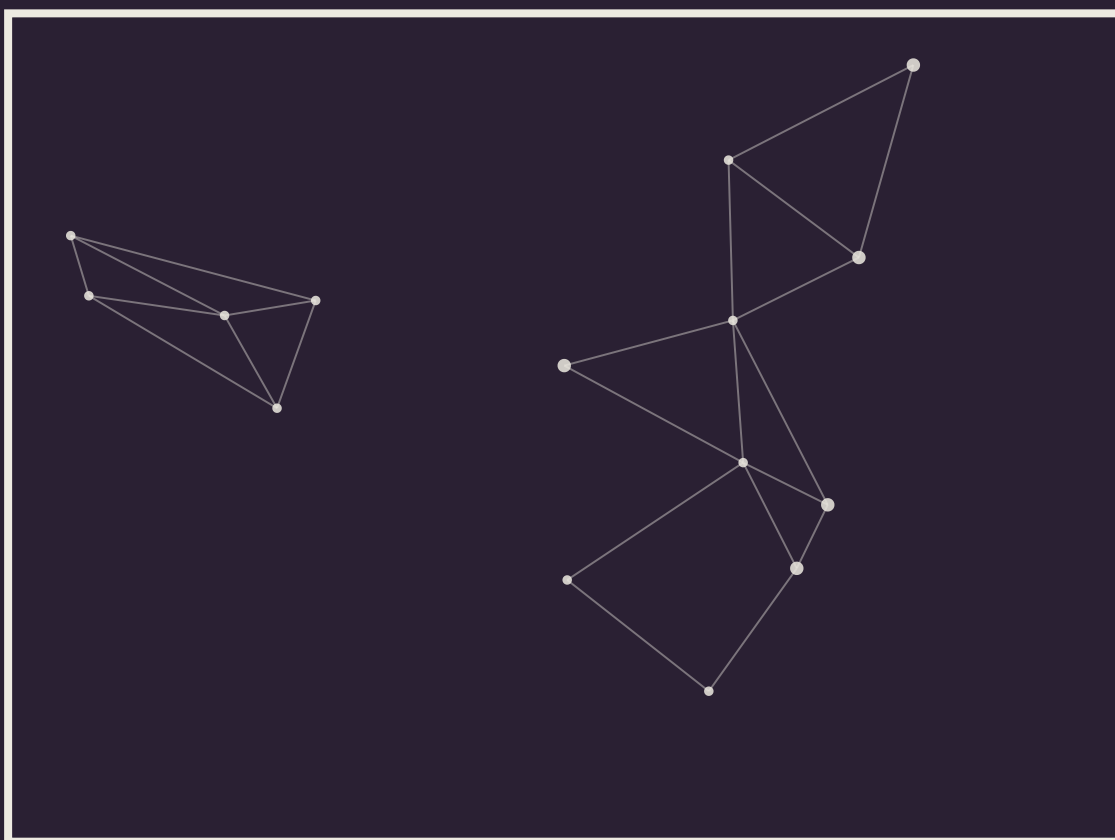


LA INMANENCIA DE OTRO-MUNDO

QUENTIN MEILLASSOUX



■ ARQUEOLOGÍAS DEL PORVENIR · TR. 18

LA INMANENCIA DE OTRO-MUNDO

QUENTIN MEILLASSOUX

Traducción: Pedro Sosa

COLECCIÓN DE TRADUCCIONES · ARQUEOLOGIASDELPORVENIR.COM.AR

LA INMANENCIA DE OTRO-MUNDO¹

Mi empresa filosófica puede resumirse en tres grandes tesis que comenzaré por formular brevemente antes de proceder a explicarlas.

Primera tesis: el absoluto no es pensable más que rechazando el principio de razón. Para decirlo en mi léxico: la especulación, como pensamiento del absoluto, no es posible más que a condición de no ser metafísica.

Segunda tesis: lo que está en juego en una reactivación de la especulación es la irreligión. Sostengo que la irreligión no es posible más que a condición de ser especulativa –a condición de ser, entonces, pensamiento del absoluto–, y no crítica de los absolutos. Aspecto simétrico de la tesis: toda crítica de los absolutos reviste una forma esencial de la religiosidad moderna, a saber, el fideísmo.

Tercera tesis –y arribamos aquí al tema que nos ocupará principalmente–: lo que está en juego en la irreligión devenida especulativa consiste en una escatología de la inmortalidad. Sostengo, así, que la posibilidad de la inmortalidad no es pensable más que a condición de ser irreligiosa, y que una filosofía de la inmanencia verdadera no pasa por un pensamiento de la finitud sino por una ética de la inmortalidad. Otro modo, más clásico, de formular esta tesis consiste en afirmar que la irreligión filosófica no es un ateísmo sino la condición de un auténtico acceso a lo divino.

Tres tesis, entonces, por el momento enigmáticas: la especulación sólo es posible a condición de ser no-metafísica; la irreligión sólo es posible a condición de ser especulativa; la inmortalidad y el acceso a lo divino, como condiciones de la inmanencia, sólo son posibles –pensables y vivibles– a condición de proceder de una irreligión.

1. LAS DOS PRIMERAS TESIS

Mi propósito general, desarrollado en *Después de la finitud*,² consiste en sostener que es posible reactivar la idea de una filosofía especulativa, y por tanto no- metafísica. Es posible, entonces, introducir una cuña entre esas dos nociones generalmente identificadas que son la especulación y la metafísica. Expliquemos el sentido que toman estos términos en el marco de mi investigación.

Llamo especulativa a toda pretensión del pensamiento de acceder a un absoluto: a una verdad eterna, independiente, en tal condición, de las contingencias –históricas, psicológicas, lingüísticas– de nuestra relación con el mundo. En contrapartida, lo que yo rechazo es que ese poder especulativo del pensamiento implique necesariamente una metafísica: no solamente sostengo que la especulación no es necesariamente metafísica, sino que sólo el rechazo de toda metafísica permite al pensamiento acceder a las verdades auténticamente especulativas; en definitiva, lo que se conoce como la clausura de la metafísica es la condición misma de un acceso auténtico a lo divino.

Para comprender este punto hay que explicar que entiendo por metafísica la yuxtaposición (lo sostengo hasta el final) de dos pretensiones: por una parte, toda metafísica es especulativa (no concibo lo que Kant llama “metafísica trascendental” como una verdadera metafísica): toda metafísica, dicho de otro modo, pretende acceder a una verdad absoluta. Pero la metafísica se caracteriza además por su sumisión a lo que Leibniz denominó “principio de razón suficiente”. Toda metafísica pretende que es posible aportar una razón por la cual las cosas son así y no de otro modo: que es posible establecer el hecho de que ciertas entidades deben existir necesariamente en razón de lo que ellas son, de sus propiedades específicas. Es también metafísica, en este sentido, la pretensión de demostrar la existencia de un dios necesario –lo que se ha llamado, desde Kant, argumento ontológico– así como el hecho de sostener la necesidad de las leyes naturales de nuestro mundo o de cualquier otro tipo de entidad (átomo, alma, sociedad, proceso histórico, etc.).

La definición de la especulación no-metafísica procede, en tanto tal, de esa definición de metafísica: un absoluto no metafísico es un absoluto que se basa en la falsedad efectiva del principio de razón. En otros términos, el proyecto de una especulación no metafísica sería establecer esto: la imposibilidad en la cual estamos de demostrar que las cosas deben

ser así y no de otra manera, –esta imposibilidad no es la marca de nuestra ignorancia sobre la verdadera razón de las cosas, sino la marca de nuestro acceso al saber de la efectiva ausencia de razón de todas las cosas. Sostengo que la contingencia radical de todas las cosas, su irrazón, no es el signo de una incapacidad del pensamiento para acceder a la verdad última de las cosas, sino, al contrario, la verdad misma de todas las cosas. Cuando tropezamos con al irrazón de todas las cosas, no tropezamos con un límite de nuestro saber, sino con la absolutidad de nuestro saber: la propiedad eterna de las cosas mismas consiste en que ellas pueden, sin razón, devenir otras de las que son. Entonces, pasando en limpio: la idea de una especulación no metafísica consistiría en la tesis según la cual la irrazón de las cosas nos devela el ser en tanto ser, y este ser de todas las cosas consiste en un caos insubordinado a una razón sea cual sea: caos eterno capaz, sin razón, de hacer emerger o abolir un mundo, de destruir las leyes presentes de la naturaleza, como de hacer emerger otras. La estabilidad manifiesta de las leyes de la naturaleza se convierte en una apariencia de necesidad, capaz de derrumbarse en todo momento. La constancia fenomenal del mundo es el ojo de un ciclón sin comienzo ni fin, “ciclón” que llamo Supercaos: el caos eterno que anida en el corazón de la irrazón manifiesta de todo existente.³

Tuve que afrontar tres problemas principales en el planteamiento de esta tesis:

Primero: ¿qué es lo que funda o legitima estas proposiciones? Mi idea, a grandes rasgos, es que la contingencia es el operador indispensable de todas las antimetafísicas contemporáneas: se desabsolutiza siempre el pensamiento haciendo valer la contingencia –psicológica, trascendental, histórica o lingüística– de nuestras categorías intelectuales. Yo intento deducir que la única cosa que no podemos relativizar es el operador mismo de todas las relativizaciones: la contingencia misma. Intento mostrar que la contingencia, y ella sola, es absolutamente necesaria, es decir, no relativizable a un contexto fáctico [*factuel*] sea cual sea. Es lo que llamo “el principio de facticidad” [*factualité*]: sólo la facticidad [*facticité*] de las cosas no es fáctica, sólo la contingencia es necesaria. Si la facticidad designa la contingencia insuperable de toda realidad, la “facticidad” designa la no-facticidad de la facticidad (su necesidad absoluta). Se dirá que es factual [*factuale*] una filosofía especulativa fundada sobre el principio de facticidad.⁴

Segundo problema: ¿cómo puede la tesis de la necesidad de la contingencia producir un discurso diversificado, un programa de investigaciones que no se contenten con repetir, a propósito de toda cosa, que ella es sin razón? Lo que da su interés al principio de facticidad, es que la irrazón de las cosas, lejos de suprimir toda necesidad racional, permite redefinir el trabajo de la razón filosófica. Hay que liberar la razón del principio de razón, y darle una nueva tarea, y esa tarea procede del hecho siguiente: para ser contingente, un existente, una cosa, no puede ser, en verdad, cualquiera. Esto quiere decir que existen condiciones no-cualesquiera de la irrazón. Decir que un existente, para ser un existente, debe ser sin razón, no es decir cualquier cosa, porque para ser contingente debe cumplir con un cierto número de condiciones, y la tarea de la razón redefinida (liberada del principio de razón) consiste en descubrirlas. Por ejemplo, yo intenté mostrar que se podría fundar ontológicamente el principio lógico de no-contradicción, sosteniendo que si un existente no podía ser contradictorio, era porque debía ser contingente, no ser todavía aquello que no es, para eventualmente poder (sin razón) devenir eso. El Supercaos puede producir todo menos una contradicción, so pena de dar nacimiento a un existente absolutamente necesario, imposible de modificar, pura monstruosidad lógica y ontológica a la vez.

Mi tercer problema me ha conducido a confrontarme de nuevo con el problema humeano del estatuto modal de las leyes físicas. Si sostengo que toda realidad determinada puede sin razón emerger o ser destruida, entonces debo admitir que las leyes físicas –que son ellas mismas realidades determinadas–, pueden sin razón modificarse a cada instante. Mi respuesta al problema humeano: –¿se puede demostrar la necesidad de las leyes, fundar en la razón nuestra creencia en esa necesidad?– mi respuesta es simplemente que no podemos porque las leyes no son necesarias, sino contingentes, realmente contingentes, sin nada que garantice su perennidad. Me encuentro así confrontado al problema de saber por qué las leyes no cambian caprichosamente a cada instante, sino que permanecen, al contrario, marcadamente estables, lo cual sería improbable si nada garantiza su continuidad. La respuesta a esta dificultad consistió en mostrar que no se puede aplicar un razonamiento probabilístico a las leyes mismas, sino solamente a los objetos físicos ya sometidos a las leyes. Sin retomar el detalle de tales análisis, hay que recordar el principio, necesario para la comprensión de lo que sigue. La creencia según la cual las leyes contingentes serían incapaces de la estabilidad que verificamos en la experiencia proviene del razonamiento siguiente: se plantea desde un comienzo la existencia de un Todo inmenso, incluso infinito, de mundos posibles, regido por leyes físicas diferentes de las nuestras; se argumenta entonces que si nuestro mundo fuera

contingente, habría muy pocas chances de que nuestro mundo se prolongara en el tiempo, ya que a cada instante (por muy breve que se deseé) el “Dado de los Universos Posibles” rodaría fulgurando, como su resultado aleatorio, un Universo actual cada vez diferente. Así, sería tan improbable, a la luz de las leyes del azar, que nuestro Universo sea cada vez la única producción de tal Lanzador, en lugar de la inmensidad de los otros universos concebibles, que deberíamos concluir que una necesidad física “truca” el resultado y garantiza la constancia de nuestro mundo. Contra este razonamiento, mostré, en *Después de la finitud*, que no es posible totalizar el conjunto de los universos posibles, porque nada permite garantizar que tal Todo de posibles exista: ni por la experiencia (nadie vio jamás tal Todo), ni sobre todo por la “teoría pura”, ya que se sabe, después de Cantor, que no existe el Todo de los números concebibles; el transfinito cantoriano significa que existe para todo infinito un infinito más grande, sin que un conjunto último pueda totalizar ese incremento sin fin de números ilimitados. Así, si el todo de los casos posibles tiene una falla, todo razonamiento aleatorio queda desprovisto de sentido. Por la vía de esta crítica del cálculo de probabilidades aplicado a los mundos posibles (en lugar de estar reservado, como corresponde, a los objetos físicos internos a nuestro mundo), se vuelve legítimo sostener que las leyes podrían ser contingentes y sin embargo permanecer estables, contra toda probabilidad aparente.

2. POSMODERNIDAD Y FIDEÍSMO

Voy entonces a la segunda tesis: mi interés por reactivar la especulación proviene de un interés por activar una nueva forma de irreligiosidad. En efecto, me resulta cada vez más evidente que toda empresa de desabsolutización, es decir toda empresa escéptica o crítica, en un sentido amplio, con respecto a los derechos de la razón para establecer verdades absolutas, lejos de constituir una crítica profunda del hecho religioso, lejos de rastrear un “residuo” de religiosidad (es decir, un Absoluto laicizado) en la metafísica, condujo, por el contrario, a una defensa sistemática de los derechos de la creencia. Porque prohibir al pensamiento el derecho de acceder al en-sí lleva a preservar la posibilidad de una trascendencia esencialmente impensable. Kant ya lo dijo claramente en la primera *Crítica* (en el final de la “arquitectónica”): afirmando que la nueva metafísica –trascendental y ya no especulativa– no podría ser considerada como el fundamento, o la base (*Grundveste*) de la religión, ya que había prohibido a la razón teórica la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, agregó al mismo tiempo que ésta sería en adelante su muralla (*Schutzwehr*), porque el criticismo prohibía también a la misma razón demostrar, a la inversa, la inexistencia de Dios. La fe, teóricamente inalcanzable, devino, al mismo tiempo, teóricamente incontestable, protegida de toda intrusión –si no de la razón práctica, al menos de toda filosofía especulativa– en su propio campo de aplicación: Dios y la inmortalidad. Esta restricción de los derechos de la razón, se acrecentó considerablemente a partir de Kant, descalificando las pretensiones absolutorias de la razón, tanto práctica como teórica, y haciendo de la libre creencia de cada uno una actitud que ya ninguna verdad inmanente puede pretender desmitificar. Asistimos hoy a la hora de una religiosidad ya no sostenida por la metafísica, sino protegida por las diferentes metafísicas contemporáneas, en la que ninguna, ciertamente, demuestra la verdad de una religión determinada (cristiana, o simplemente monoteísta), pero en la que todas demuestran la igual legitimidad de cualquier creencia, teniendo sólo la piedad, y no el pensamiento, la responsabilidad de determinar con toda impunidad nuestra relación con el absoluto.⁵

Esto es lo que Gianni Vattimo, el principal referente del pensamiento débil, enunció a su manera en su obra *Esperer croire*: el fin de la metafísica permite, según él, un retorno decisivo de la preocupación religiosa, ya que estando cerrada la metafísica, nadie puede seriamente pretender saber que Dios no existe.⁶ Habiendo “desmitificado la desmitificación” misma, es decir la pretensión del pensamiento de oponer a las ilusiones religiosas una verdad objetiva hasta el momento ignorada, la posmodernidad ha abierto las válvulas de la adhesión de cualquiera a cualquier cosa, según el aire de los tiempos o el viento de la historia. El retorno a la fe cristiana, determinada en primer lugar por “el espíritu de la época” (afectada por un deseo de retorno a la religión de nuestros padres y abuelos) antes que producido por el razonamiento de unos y otros a favor de tal o cual fe, se vuelve así para Vattimo un movimiento natural del individuo liberado de las

pretensiones de la razón objetiva. De esta manera, la posmodernidad reactiva a su manera una relación fideísta entre pensamiento y fe, en la medida en que el fideísmo consiste desde Montaigne en limitar, si no anular, las pretensiones cognitivas de la razón en favor de abrir un espacio vacío en el cual puede anidar la creencia.

Y de hecho, en contraste con esta piedad posmoderna, constatamos que las dos más grandes filosofías irreligiosas de nuestra historia –la de Lucrecio y la de Spinoza– sostenían, al contrario, en un gesto claramente metafísico, que los hombres eran capaces por su sólo pensamiento de saber que los dioses a los que temían y veneraban con mayor frecuencia (los “dioses de la multitud”) no existían efectivamente, lo cual era la condición para liberarse y sobre todo para descubrir la naturaleza de los dioses verdaderos. Es en esos filósofos que yo me reconozco, en el intento de reconectar con la absolutidad de sus planteos, abierto hacia una recompreensión racional, nueva, de la naturaleza de lo divino. Pero contra el carácter metafísico de los pensamientos de Lucrecio y Spinoza, se trata también para mí de refrendar la clausura irremediable del principio de razón, y de separarme del viejo dogmatismo que aún determinaba las formas de irreligiosidad precedentes.

3. EL DILEMA ESPECTRAL

Me dirijo ahora a la exposición de mi tercer tesis, la cual implica pasar por la exposición detallada de un problema preciso, que llamé dilema espectral.

Comencemos por explicar el sentido del término “espectral”.

Llamo espectro a un muerto con respecto al cual todavía no hemos hecho el duelo, que nos persigue a tal punto que no podemos “salir del limbo”, de ese estado en el que estamos absorbidos por el recuerdo destructor, obsesivo, de los desaparecidos. Llamo “espectro esencial”, o espectro por excelencia, a un muerto cuya muerte fue tal que no podemos, por razones esenciales y no solamente psicológicas, hacer el duelo: un muerto con respecto al cual el trabajo de duelo, el paso del tiempo, no ha sido suficientemente elaborado para que se establezca un vínculo pacífico entre él y lo vivos. Un muerto que clama el horror de su muerte, no sólo a sus íntimos, sino a todo aquel que ha recibido su eco.

Los espectros esenciales son las muertes terribles: muertes tempranas y aberrantes, muerte del niño, muerte de los padres que mueren sabiendo que sus hijos están destinados a la misma suerte, y otros finales de un mismo grado de horror. Muertos de muerte natural o criminal, pero de una muerte que no pudo ser asumida ni por los que la sufrieron, ni por los que los sobrevivieron. Una muerte que no tiene ningún sentido, ninguna finalización, ningún cumplimiento: sólo una atroz interrupción de la vida, de la cual sería obsceno creer que no fue vivida como tal por aquellos que la sufrieron.

Llamaremos duelo esencial a la realización del duelo de los espectros esenciales: esto es, la relación viva y ya no mórbida de los vivos con los muertos terribles. El duelo esencial supone la posibilidad de establecer un vínculo de vigilancia con esos difuntos, que no se sumerja más en un espanto desesperado, él mismo mortífero, resentido frente a su suerte, sino que inserte activamente su memoria en el curso de nuestras vidas. Realizar el duelo esencial significaría: vivir con los espectros esenciales, y ya no morir con ellos. La cuestión que se nos plantea es la siguiente: ¿el duelo esencial es posible, y si lo es, en qué condiciones?

¿Es posible, al término del siglo XX en el que las muertes detestables han dominado la historia, vivir una relación no mórbida con los desaparecidos, desconocidos para la mayoría de nosotros, y aun así lo bastante próximos para que nuestras vidas no corran el riesgo de ser carcomidas en secreto? Parece que a esta cuestión, en una primera aproximación, estamos obligados a responder por la negativa. Porque este duelo parece imposible de entrever si nos referimos a la alternativa general en la que se juega la relación con los difuntos. Esta alternativa es simple: o bien Dios existe, o bien Dios no existe. O en términos más generales: o bien un principio clemente, trascendente a la humanidad, obra en el mundo y su más- allá, portador de una justicia para los muertos; o bien tal principio trascendente falta. Parece rápidamente que ninguna de estas dos opciones –llamémoslas por comodidad religiosa y atea–, sean cuales sean los innumerables sentidos en los que se pueden configurar, permiten cumplir el duelo esencial. Decir que Dios existe, o decir

que no existe, sea lo que sea lo que pensemos bajo esos dos enunciados: son dos maneras de desesperarse ante los espectros. Para mostrarlo, expongamos en estilo directo, bajo la forma de un alegato, las que nos parecen las respuestas más fuertes de cada una de estas posiciones frente a la prueba del duelo esencial.

Véase el siguiente alegato religioso: “Yo puedo esperar soportar mi propia muerte, pero no aquellas muertes terribles. Es el terror ante esas muertes pasadas, irremediamente pasadas, y no el de mi fin próximo, el que me impone creer en la existencia de Dios. Yo baso mi creencia en la universalidad del sentimiento religioso, no sobre el deseo que cada quien puede tener de su salvación personal, sino sobre el deseo que cada uno debería tener de la salvación de las vidas destruidas. Es en vano, de hecho, afirmar que todo hombre desea la inmortalidad: porque eso no es más que una afirmación empírica sobre la humanidad, que nada permite garantizar, en la medida en que nuestra especie está hecha de singularidades imposibles de subsumir bajo una regla general, necesariamente empobrecedora. Nada permite excluir la posibilidad de la realización de una vida vivida y comprendida como finita, encontrando su sentido sólo en esa finitud. La inmortalidad no adquiere su dimensión universal a través de una constatación antropológica pretendidamente general (“todos los hombres desean la inmortalidad y por lo tanto tal o cual creencia cumple por sí sola el sentido mismo requerido por nuestra existencia”), sino por la vía de un problema distinto y mucho más profundo: ¿cómo soportar la injusticia espantosa cometida contra ciertos seres humanos, que vuelve imposible un duelo capaz de darle sentido a nuestra relación con las vidas pasadas? El problema de la inmortalidad no debe ser pensado en términos de salvación personal, sino en términos de una justicia colectiva, de reparación posible de un daño extremo. Ignoro si toda vida tiene necesidad de un más-allá para florecer, pero sé que ciertas vidas tienen el derecho de recomenzar para superar el fin atroz que les fue infringido.

Para decirlo de otro modo, yo puedo en rigor ser ateo en lo que a mí respecta, no creer en la inmortalidad en lo que a mí respecta, pero en función de las muertes terribles jamás aceptaría serlo: porque la idea de que toda justicia es imposible para la masa sin número de espectros pasados me destruye íntimamente, de un modo que me impediría consagrarme a los vivos. Y ciertamente, son los vivos los que necesitan ayuda, y no los muertos. Pero yo creo que la ayuda para los vivos se sostiene en virtud de una esperanza para los muertos. El ateo bien puede negarlo: por mi parte, si renunciara a eso, yo no podría vivir más. Quiero esperar algo para los muertos también, si no la vida es vana. Ese algo es otra vida, otra chance de vivir –de vivir otra cosa que esa muerte que fue la suya.

Y agrego que mi exigencia no es otra que la de una igualdad realmente universal entre los hombres, entre todos los hombres independientemente de su condición biológica: sea cual sea su color de piel, su sexo, su talla, pero así también sea cual sea su estado corporal y físico –ya sea que estén muertos o vivos, lo que no es más que una diferencia biológica sin importancia moral. Yo creo en ese sentido que el comunismo ha pecado por moderación, que sus crímenes y desastres no se deben a una concepción excesiva de la igualdad, sino, al contrario, terriblemente restrictiva. Ya que contentándose con una igualdad sólo referida a los vivos, y renunciando a la esperanza escatológica de una igualdad universal de los vivos y los muertos, el comunismo ponía el dedo en un mecanismo terrible: las generaciones pasadas quedaban abandonadas a su aniquilación irremediable, y sólo las generaciones presentes debían participar del nuevo amanecer. A partir de ahí, el terreno quedaba liberado para sacrificar, paso suplementario en la moderación criminal, las generaciones presentes a las generaciones futuras, únicas beneficiarias de la Revolución por venir. Hacer de los vivos presentes el medio y la materia de la felicidad de los vivos futuros, y así devenir un prometeísmo injertado en una visión técnica y totalitaria, instruir una desigualdad absoluta entre los hombres antes y después de la emancipación, todo eso fue, yo creo, la consecuencia de un rechazo primordial a la igualdad transgresora entre todos los hombres, pasados, presentes o futuros ⁷. El prometeísmo técnico-totalitario no está fundando, como lo quiere una vulgata indefinidamente propagada, sobre la arrogancia de una humanidad que llegó a estar demasiado orgullosa y llena del sentimiento ilusorio de su Omnipotencia: está fundada, al contrario, sobre la renuncia a la *hybris* de la justicia escatológica que corresponde a todo hombre sin excepción, y es esa limitación infinita de exigencias igualitarias la que hizo hundir al comunismo en el esquema del dominio técnico. Ese desastre procede así de la naturaleza criminógena de la modestia de la humanidad moderna, vuelta ferozmente contra el exceso infinito y legítimo de la Justicia universal. Contra eso debemos restablecer la esperanza extrema de la escatología para actuar resueltamente, y desde ahora, en vistas de una igualdad incondicional

de todos los hombres, cuya realización última ya no depende de nosotros sino del Dios todopoderoso garante de la justeza de nuestra locura”.

Véase ahora la siguiente respuesta del ateo: “Tú quieres esperar, dices, alguna cosa para los muertos. Esperas una justicia de otro-mundo: ¿pero en qué consistirá? Será una justicia hecha bajo el gobierno de un Dios que ha dejado que se cometa lo peor, en el caso de las muertes criminales, o que lo ha cometido él mismo, en el caso de las muertes naturales. Tú le dices justo, e incluso bueno, a un Dios así. Pero ¿qué pensarías de esto: la promesa de vivir eternamente bajo el reino de un ser que se dice justo y amoroso, mientras que dejó morir en las peores condiciones a hombres, mujeres y niños, a los que habría podido salvar sin dificultad, o incluso que les infligió directamente tales males? Y esto, dice él, como marca de su amor infinito (y por lo tanto misterioso, insondable) hacia las creaturas a las que afecta con esta suerte. Vivir bajo el reino de un Ser como este: ¿no es esa una buena definición del infierno? ¿Me dirás que en presencia de este Dios captaré en el deslumbramiento lo que tiene de infinitamente amorosa su actitud hacia sus creaturas? No haces más que acrecentar la pesadilla que prometes: porque supones que este ser tendrá el poder de transformarme espiritualmente de manera tan radical que yo amaré a Aquel que ha permitido producir lo atroz, por haber permitido producir lo atroz. Esta es una promesa de muerte espiritual infinitamente peor que la muerte simplemente carnal: en presencia de tu Dios, yo dejaré de amar el Bien, ya que Él tendrá el poder de hacerme amar el Mal como si este fuera el Bien. Si Dios existe, la suerte de los muertos se ve entonces agravada al infinito porque su muerte carnal se redobra en su muerte espiritual. Frente a este infierno moral que tú les deseas, yo prefiero, tanto para ellos como para mí, la nada, que les dejará en paz, y les conservará su dignidad, antes que esclavizarlos al Omnipotencia de tu terrorífico Demiurgo.

El fondo del asunto es que no hay mediatización absoluta del Mal. Siempre puedo intentar justificar un mal en nombre de un bien más grande que tendría como resultado, en el caso de un ser finito: si yo no puedo evitar la Guerra para preservar la Paz, entonces la Guerra. Pero en el caso de un ser todopoderoso esa mediatización falla, y toda teodicea se vuelve perversa: ¿se dirá que Dios permite que se cometan crímenes históricos para preservar la libertad de los hombres? ¿Pero qué se pensaría de un político que permite que se cometan masacres que tendría la posibilidad de prevenir, y eso en nombre del respeto de las libertades? ¿Se dirá que Dios inflige a todo humano, incluso niños, enfermedades mortales y dolorosas para permitir que el coraje y la bondad se manifiesten tanto en la víctima como en aquellos que la rodean? ¿Pero qué se pensaría de un médico que, en nombre de tal principio, inoculara enfermedades espantosas a sus pacientes? No, no hay teodicea posible, no hay justificación posible de los actos de tu Señor: ese Dios es moralmente insondable, y se presenta ante nosotros como pura violencia arbitraria. El signo más seguro de su monstruosidad moral es que toda *imitatio dei* consecuente, conduciría inevitablemente a la producción de una perversidad sorprendente, siguiendo el modelo del político que autoriza las masacres o del médico que enferma a los niños para favorecer el ejercicio de nuestra bondad. El fondo mismo de tu Dios, no es el Amor, sino el Misterio. Ahora bien, el amor verdadero extrae toda su belleza espiritual de ser lo opuesto mismo del Misterio. Este sentimiento no tiene otra verdad más que su simplicidad, de lo que resulta su dificultad superior: frente a un daño, impone actuar valientemente y no calcular hábilmente según un algoritmo que escapa al común de los mortales; frente a la enfermedad mortal, impone curar, y no mantener o propagar el azote; frente a una masacre, impone pacificar, y no autorizar el horror por razones ociosas.

Y por mi parte estoy aterrorizado por las consecuencias de tu sumisión religiosa a la insondabilidad de Dios: en nombre de la Justicia universal tu adoras a un ser que se manifiesta como la Injusticia absoluta. Porque a partir del momento en que veneres lo Peor en nombre de lo Mejor, una dialéctica maligna se apoderará progresivamente de ti, y corromperá tus mejores deseos. Sufrirás una doble tentación: adorar la Violencia como la Justicia misma en nombre de una trascendencia que todos deberíamos adorar, y transformarte tú mismo en un ser de violencia, convertirte al fanatismo de la Fuerza pura, fiel en eso a las prácticas de tu Maestro; o incluso, pero esto es la consecuencia directa de ese mismo fanatismo, producirás sofismas perversos para justificar las acciones de tu Dios, y transpondrás en ti esa misma argumentación perversa para legitimar el mal de tus propios actos. Amor a la violencia pura, argumentación perversa de los hombres de acción y de poder que justifican lo peor en nombre de la insondable complejidad de su supuesto saber –he ahí lo que resulta de tu igualdad transgresora. Tu Dios malvado, sumado al imperativo de la *imitatio Dei*, suscitará finalmente “Guías geniales”, “Pequeños padres de pueblos”, que se aprovechen de la espantosa gimnástica

del espíritu producida por la sofística teológica desde hace 2000 años para declararse ellos mismos Principio de Amor insondable, mientras no son más que máquinas de destrucción puras. Y sí, es porque no pudo romper en todos los puntos con la teología, que el comunismo que tú denuncias ha producido los reveses orwellianos, en los cuales el Odio fue la mejor manifestación del Amor, y la Guerra la verdadera razón de la Paz. Siempre opondré la igualdad limitada y sobria de los ateos, y las políticas de emancipación preocupadas por las consecuencias de sus actos, a la perversión de esos justos ideales por las sutilezas religiosas de los sacerdotes y sus dobles secularizados en apariencia”.

Cada una de estas dos posiciones, lo constatamos rápidamente, se sostienen sobre la falsedad de la otra: el ateo se pretende ateo porque la religión promete un Dios espantoso que corrompe el sentido humano de la Justicia; el religioso basa su fe sobre el rechazo de una vida devastada por la desesperanza para las muertes terribles.⁸ Cada uno esconde su propia desesperanza a través de la evasión exhibida de la desesperanza del otro. El dilema es entonces el siguiente: desesperar por otra vida para los muertos, o desesperar por un Dios que ha permitido que tales muertes se produzcan.

Denominaremos dilema espectral a la alternativa aporética entre el ateísmo y la religión tal como han sido anteriormente expuestos, en la medida en que ambos enfrentan el duelo de los espectros esenciales. En el seno de esta alternativa aporética, se oscila desde el absurdo de una vida sin Dios, al misterio de un Dios que llama amor a su *laisser-faire* y a su producción del mal extremo: doble forma del fracaso para realizar el duelo esencial. Se denominará, al contrario, resolución del dilema espectral a una posición que no será ni religiosa ni atea y que así lograría sustraerse de la doble desesperanza inherente a su alternativa: desesperanza de creer en la justicia para los muertos, creer desesperadamente en un Dios sin justicia.⁹ Nuestra pregunta concerniente a la posibilidad del duelo esencial se reformula entonces así: ¿cuáles son las condiciones de resolución del dilema espectral? ¿Cómo pensar un vínculo entre los vivos y los muertos que se desprenda de la doble angustia del ateísmo y la religión?

Para esbozar una respuesta posible a esta pregunta, debemos proceder de la siguiente manera: debemos mostrar las condiciones de una solución del dilema, y evaluar su legitimidad teórica –así como su grado de credibilidad.

4. CONDICIONES DE RESOLUCIÓN DEL DILEMA

Comencemos por exponer las condiciones “formales” de resolución del dilema. Esas condiciones constituyen a la vez la parte de legitimidad irreductible de las dos posiciones precedentes –atea y religiosa– y la fuente de la aporía. Cada una de las dos posiciones del dilema exhibe en efecto, según nosotros, un elemento indispensable para el duelo esencial:

- la posición religiosa establece que el duelo no es posible más que pudiendo esperar para la muertos otra cosa que su muerte. Los espectros no llegarán a su orilla hasta que no sea el día en que nosotros podamos esperar verlos llegar a la nuestra.

- la posición atea plantea que la existencia de Dios es un obstáculo insuperable para la elaboración de tal esperanza. Porque es impensable, para ésta, que un Dios justo pueda permitir las muertes terribles, y pueda además, hacerse amar por haber actuado así, sin infligirnos una violencia espiritual infinita.

La aporía proviene del hecho de que estas dos posiciones, que parecen igualmente indispensables, parecen al mismo tiempo incompatibles. La salida de este impasse no puede hacerse, a mi juicio, más que de una sola forma: hay que demostrar que la incompatibilidad entre esas dos condiciones no es más que aparente, y que existe una tercera opción, ni religiosa ni atea, capaz de reunir de manera coherente los dos elementos de la respuesta. Dicho de otro modo, resolver el dilema permite volver pensable el enunciado que conjuga la posible resurrección de los muertos –condición religiosa de la resolución– y la inexistencia de Dios – condición atea de la resolución. Sintetizaremos estos dos elementos en el enunciado siguiente, que ahora procederemos a analizar:

Dios no existe todavía

Este enunciado formula una tesis que denominaremos la tesis de la inexistencia divina, entendiendo que esta expresión debe ser comprendida en los dos sentidos que habilita su equivocidad. Por empezar, de manera inmediata, la

inexistencia divina significa la inexistencia del Dios religioso, pero también metafísico, supuestamente existente a título de Creador o de Principio del mundo. Pero la inexistencia divina también significa el carácter divino de la inexistencia: dicho de otro modo, el hecho de que lo que permanece todavía en estado virtual contiene la posibilidad de un Dios por venir, inocente de los desastres del mundo, y de quien podemos esperar que tenga el poder de conceder a los espectros otra cosa que su muerte.

La pregunta se vuelve así más precisa: resolver el dilema espectral equivale a exponer el sentido de la inexistencia divina, al mismo tiempo que a establecer la legitimidad de una adhesión a ella.

La tesis –Dios no existe todavía– puede ser descompuesta siguiendo dos polos de significación que deben ser estudiados cada uno a su turno.

1. ¿Qué significa el “no todavía” para un Dios que puede ser pensado como una de sus eventualidades? Tal indagación equivale a pensar la significación de un tiempo compatible con el duelo esencial: ¿qué es el tiempo, si este contiene a lo divino como una de sus virtualidades, y qué es lo que puede legitimar nuestra creencia en su efectividad?

2. ¿Qué significa precisamente el significante “dios” una vez que es planteado como no existente todavía, posible y por venir, y no actual y necesario? Tal indagación impondría, especialmente, elaborar los elementos de un discurso sobre lo divino distinto de toda teología fundada sobre la tesis de un Dios eterno, y que yo denomino una “divinología”.

Comenzaré por examinar el sentido del “no todavía” antes de avanzar sobre el de lo divino. Por el momento la palabra “Dios” será tomada en el sentido mínimo que debe tener en el marco de la inexistencia divina: el advenimiento de un régimen de la existencia que permite esperar para los muertos otra cosa que la muerte.

5. EL “NO TODAVÍA”

Para empezar descartemos un malentendido. Hablar de un Dios que todavía no existe no significa en absoluto, en la presente perspectiva, evocar un Dios que no existiría plenamente, pero que estaría ya en potencia de su actualización: no hablo aquí de un dios existente pero todavía no plenamente manifiesto, o de un dios cuya intensidad de existencia progresaría con el curso de la historia. Si la Providencia, en efecto, implica un Dios actual o en curso de actualización, éste es igualmente inconmensurable con toda idea de justicia, y en este sentido inaceptable para el ateo. Porque si Dios, para acrecentar la intensidad de su ser, debe pasar por la historia de los desastres humanos, su realización es sinónimo de un sacrificio cósmico de nuestros destinos que nada puede legitimar salvo, otra vez, un razonamiento perverso.

Con el enunciado: “Dios no existe todavía”, queremos, por empezar, decir que Dios no existe, que simplemente no existe: no existe para nada, de ninguna manera. Lo entendemos del modo en el que lo entendería un ateo firme (aunque cambiando la modalidad del enunciado, fáctico y no necesario). El enunciado de la inexistencia divina debe en verdad ser parafraseado así: Dios no existe, en absoluto, pero no hay razón para que eso siga siendo así para siempre.

Examinemos de más cerca el sentido de este enunciado, comenzando por su naturaleza temporal.

Plantear que Dios puede existir en el provenir no puede significar, en el marco de la ontología factual, una emergencia necesaria del Dios futuro. No puede tratarse más que de un acontecimiento realmente posible, pero esencialmente contingente: por lo tanto, eternamente eventual. Dios puede o no advenir en el porvenir, sin que esa posibilidad desaparezca jamás, pero sin que sea seguro que se haga realidad. Un acontecimiento como éste, en una primera aproximación, se relacionaría con la emergencia de un mundo cuyas leyes incorporarían el recomienzo de los cuerpos humanos pasados. Se trata así de un acontecimiento esencialmente incontrolable – por un hombre o un Dios– e improbabilizable –porque concierne al surgimiento de constantes físicas y no de hechos subordinados a constantes. Sería vano desesperanzarse¹⁰ de este advenimiento bajo el pretexto de que tantos otros posibles podrían advenir en el seno del Supercosmos sin que nada favorezca la eventualidad esperada, porque eso sería someterse a un razonamiento probabilístico inaplicable en el caso presente. El acontecimiento considerado es realmente posible, eternamente contingente, por siempre incontrolable, y completamente improbabilizable.

Esperar del Supercaos que produzca este advenimiento consiste entonces en esperar un posible que quizá no advenga nunca pero del que será siempre imposible decir que no advendrá nunca.

En la medida en que se produzca un acontecimiento que sea conforme a las leyes físicas de un mundo determinado, podemos decir que ese acontecimiento era hasta ese momento una potencialidad de ese mundo. Pero el Supercaos puede producir también acontecimientos que no son conformes a las potencialidades de un mundo, y que yo denomino virtualidades. Las virtualidades pueden ser consideradas, más exactamente, como surgimientos *ex nihilo*, ya que no proceden de un mundo actualmente existente o de sus potencialidades físicas, ni de algún Todo de posibles, por ejemplo de un Etendimiento divino que envolvería el conjunto de lo que se puede. Las virtualidades provienen de un no-Todo de posibles, por lo tanto del Abismo intotalizable de virtualidades del Supercaos. El signo de que ha habido surgimientos *ex nihilo* en el pasado procede de los “hechos de irreductibilidad” entre diversos órdenes de existencia –que hasta el presente parecen ser tres: la materia, reducible a lo que pueden enunciar sobre ella las teorías físico-matemáticas; la vida, entendida más particularmente como conjunto de grados, es decir, de afecciones, sensaciones, percepciones cualitativas, y que no es posible de reducir a procesos materiales; el pensamiento, por último, entendido como capacidad de acceder a los “contenidos inteligibles” portadores de eternidad, y que, como tal, no es reducible a grado alguno. Estos tres órdenes determinan la existencia de tres Mundos –materia, vida, pensamiento– que actualmente coexisten, pero que todo indica que se han sucedido en el tiempo.

Considero que hay suplementos irreductibles e improbabilizables en el devenir que no son signos de una trascendencia sino de un Caos superior. Propongo entonces pensar el Recomienzo especulativo, como el surgimiento posible de un Cuarto mundo, el de la Justicia. Este mundo, aunque sin necesidad ontológica, es un Mundo que tiene sentido esperar de otro modo que como un capricho cualquiera. Porque es el único que podría introducir en el devenir una irreductibilidad y una novedad tan radical como aquella de la vida con respecto a la materia, o del pensamiento con respecto a la vida. En efecto, si estamos de acuerdo en que la facticidad es el absoluto, entonces el ser pensante es el existente último, al cual ninguna novedad puede exceder radicalmente, en el sentido preciso en que el pensamiento se define como acceso intelectual a lo eterno. Ningún existente –el ser vivo más evolucionado, ángel o Dios– puede superar al ser pensante del modo en que el pensamiento supera a la vida, o la vida a la materia. Si todavía puede advenir un mundo que sobrepase a nuestro tercer Mundo (el pensamiento) como él sobrepasa a los precedentes, éste no puede ser otro que el Mundo del Recomienzo del ser último que es el ser pensante, pero según un régimen de existencia esta vez digno de esa condición: la inmortalidad garante de la igualdad universal.

Prestemos atención, por tanto, a que el Último, en mi léxico, no es identificable con el Absoluto. El Absoluto y lo Eterno no tienen valor en sí mismos porque se identifican con la facticidad eterna, es decir, con la estúpida contingencia de todas las cosas. Pero el Último, es decir, el existente pensante (del cual el hombre es un representante posible entre otros), es un existente contingente, frágil, mortal, al menos en nuestro mundo. El Último es el existente que sabiendo la absolutidad de la contingencia, conoce su propia contingencia y adquiere de esa manera una dimensión cognitiva y trágica que a la vez le da su valor insuperable. Por esto es que el único Mundo que podría exceder en novedad al del ser pensante debería proyectarlo en el ser según una inmortalidad específica: no una existencia necesaria –esto es ontológicamente imposible– sino una existencia susceptible de prolongarse indefinidamente. Se trataría de una forma de inmortalidad sin necesidad en la cual la muerte permanecería ciertamente como un posible, pero un posible que, quizá, no advenga nunca, porque los cuerpos recomenzados no estarían más sometidos a una ley biológica de deterioro. Los cuerpos permanecerían contingentes (podrían perecer), pero ya no serían precarios (forzados a morir según las leyes biológicas de su mundo). La muerte devendría lo que denomino un “puro posible”: un posible no destinado a producirse un día. Posible real porque el cuarto Mundo mismo podría abolirse, y los inmortales junto con él –pero posible, no precario, porque nada implicaría la abolición de ese mundo y el perecimiento de sus “habitantes”.

Nuestro proyecto es entonces hacer del cuarto Mundo un posible susceptible de suplementar, en nuestro propio Mundo, la subjetividad de los hombres actuales, transformando en profundidad la vida íntima de aquellos que se tomen en serio esta hipótesis. A tal posible, planteado como real y susceptible de tener en el presente efectos subjetivos, lo denomino posible denso, o incluso un Puede-ser, para distinguirlo de un simple posible formal o simplemente teórico (aquel en el que no podemos creer incluso cuando se lo concibe en su propia consistencia). Considero a este respecto que

el título más importante de la filosofía, su apuesta última, no es el ser, sino el puede-ser. Porque el Puede-ser conjuga en sí el verdadero corazón de toda ontología (la absolutidad del posible factual), y la más profunda aspiración de la ética (la realización universal de la Justicia).

Lo importante es no perder de vista el siguiente punto. Si el cuarto Mundo puede tener un efecto sobre la existencia presente, es únicamente en el caso de un sujeto escatológico movido por el deseo de una Justicia universal: sujeto que también denomino sujeto vectorial, es decir imantado por el vector de la emancipación por venir. Porque la inexistencia divina desanuda lo que en tal sujeto participa de la desesperanza de la Justicia, del dilema espectral: y el punto es que así libera al sujeto de aquello que en mayor o menor medida lo corroe sordamente, y de las consecuencias visibles producidas por ese derrumbe íntimo: violencia arbitraria y/o desilusión. Este aspecto del problema es decisivo y se volverá más claro en lo que sigue.

6. LO DIVINO Y EL NIHILISMO

Buscamos pensar en un Dios que no sea el agente de la escatología, sino su resultado: un Dios que no sea más causa primera y necesaria, sino efecto último y contingente –un Dios ya no absoluto (sólo la contingencia es absoluta) sino último (cuyo valor sea insuperable, pero su advenimiento sea sin necesidad). A tal idea de escatología fundada sobre el Caos, la denominaremos según un juego de palabras que pretendemos que signifique algo: escaología.¹¹ ¿Qué es un Dios para una escaología, y ya no para una escatología en sentido estricto? –eso es lo que hay que examinar ahora.

He dicho que pretendía explorar las transformaciones de la subjetividad de la adhesión verdadera a un posible denso. Se trata de constituir las etapas de una trayectoria susceptible de destrabar al sujeto de lo que, en el pensamiento del absurdo o de la trascendencia, lo separa de lo que puede, carcomiéndolo con la sorda desgracia espiritual inherente a una u otra de esas opciones: las injusticias irremediables de un mundo sin Dios, o el Dios cuya pretendida justicia se manifiesta irremediabilmente ante nosotros como injusticia.

Esta tercera vía, que no es ni religiosa ni atea, sino filosófica, y más precisamente especulativa, encuentra su interés en un doble movimiento:

a) Se trata por empezar de romper con eso que llamaré en un sentido preciso la desesperanza. La desesperanza es el afecto que resulta de la separación irreductible de la justicia y del ser operada por todo ateísmo como por toda trascendencia, en el marco del dilema espectral. Contra este afecto que domina (más o menos abiertamente) la época contemporánea, el desafío es superar el dilema espectral con la ayuda de un posible real elaborado por la especulación factual, posible que tiene vocación no de permanecer como un posible muerto, “simplemente teórico”, sino de devenir una esperanza íntima y vital: un factor de transformación efectiva y emancipador de la subjetividad.

En un sentido, este primer movimiento de la emancipación del sujeto resuelve a su manera la aporía moral resuelta por los postulados de la razón práctica kantiana, cuyo propósito es simplemente volver vivible, coherente para el sujeto, su subordinación al universal práctico, y esto a pesar de la disyunción fenomenal entre la ley moral y lo dado en el mundo (la injusticia presente en todas partes en ese mundo, mundo indiferente al valor moral de los individuos). Pero nuestra vía es especulativa y no trascendental: pretende mostrar que la aporía moral del hombre pasa por la ilimitación –y no la limitación– de los poderes de la razón. También evita el mayor impasse kantiano que pretende conciliar la idea moral universal con la existencia eterna de un Dios, aquel de quien el ateo nos muestra su imposibilidad.

La superación de la desesperanza tiene como objetivo liberar el poder de acción presente en el sujeto, no satisfacer su deseo de soñar despierto. Destruyendo en él la idea de una absurdidad irremediable del mundo, el militante universalista puede encontrarse sobre la urgencia de su tarea, siempre en vistas del fin superior que guía su acción no a la manera de un ideal inaccesible, sino de un posible aunque incontrolable real. Por lo tanto no hay que temer, aquí, al argumento fatalista del cuarto Mundo, según el cual la Justicia universal, en tanto independiente de nuestros actos, debería ser esperada pasivamente. Porque esta Justicia puede bien no advenir nunca (es un posible, no una necesidad) e impone que

actuemos en el presente para aproximarla y hacerla vivir en nuestra existencia, en función de ser dignos de esta hipótesis que excede nuestros poderes pero le da sentido a nuestro objetivo.

b) Pero el segundo momento es igual de decisivo –esta vez lo nombro bajo el término de nihilismo.

Llamo “desesperanzado”¹² al sujeto que considera como imposible el advenimiento de una justicia universal para los vivos y los muertos (momento ateo- religioso). Pero llamo nihilista a aquel que, considerando esta justicia como pensable y realmente posible –convencido, así, por el posible denso, especulativo, del Recomienzo de los muertos– considera este surgimiento futuro como no- deseable, y en verdad como una eventualidad espantosa.

El corazón del trayecto escaológico está constituido en verdad por la prueba, no de la desesperación, sino del nihilismo –término que no corresponde, en mi nomenclatura, a lo que hasta aquí esta palabra designaba, porque el nihilismo, tal como yo lo entiendo, es engendrado por el posible denso del Recomienzo especulativo. Es entonces una figura nueva, un tipo subjetivo que nunca existió hasta la actualidad, producido por la concepción presente del Recomienzo hipotético, cuyo uno de sus intereses, como lo veremos, es sacar a la luz las tensiones propias de ciertas opciones de pensamiento previamente existentes. Mi idea, aquí, es justamente mostrar que la filosofía especulativa no sólo es capaz, como en Hegel, de reaprehender conceptualmente las configuraciones espirituales pasadas, para mostrar su inconsistencia, para sobrepasarlas dialécticamente hasta su recapitulación absoluta. La filosofía especulativa, en su instancia factual, es también capaz de engendrar por ella misma configuraciones de existencia catastróficas que no habrían existido sin esa filosofía, y que ella ahora está a cargo de superar para lograr a lo que aspira como sabiduría. La ética factual debe superar las catástrofes morales que le son inherentes como la especulación teórica debe superar las inconsistencias teóricas aparentes que le son propias, para constituir una unidad de pensamiento y de vida capaces de legitimar su coherencia última.

Para explicar este último punto, debo comenzar por hacer un rodeo por Nietzsche. Mientras que, en efecto, la primera fase de la subjetivación especulativa puede ser pensada en el marco de una “herencia polémica” con el kantismo práctico, la segunda debe ser remitida al Eterno Retorno nietzscheano. Veamos por qué.

7. LA BRUTALIDAD INSUPERABLE DEL ETERNO RETORNO

Me intereso en el Eterno Retorno pero bajo la forma misma que desprecian generalmente los filósofos y comentaristas contemporáneos. El Eterno Retorno parece en efecto constituir un desafío para los lectores de Nietzsche convencidos de ver en él un pensamiento anti-metafísico y posmoderno *avant l'heure*. Porque en primera instancia el Eterno Retorno parece ser una tesis clásicamente metafísica, concerniente a la naturaleza última del mundo y de sus elementos constitutivos (el devenir incesante de voluntades de poder), y que es posible resumir bajo la siguiente fórmula deliberadamente grosera: todo, incluyéndote a ti, regresa eternamente de la misma forma. Da la impresión de que los lectores actuales de Nietzsche se ponen como primera exigencia no comprender al Eterno Retorno de una forma tan simple y brutal. Incluso cuando la tesis de Nietzsche es comprendida efectivamente como una filosofía del devenir, y no como una crítica posmoderna de toda forma de verdad –como se hace en Deleuze– se intenta darle rápidamente un significado más elaborado –como la selección de lo diferente, el regreso del devenir, y no el Retorno de lo mismo.

No creo para nada en esas reinterpretaciones sutiles, porque la interpretación por lejos más interesante del Eterno Retorno es aquella que le da su sentido más inmediato y más duro en apariencia, el mismo que venimos de anunciar: toda cosa regresa eternamente, incluyéndote a ti. Se dice que Nietzsche “encriptó” sus enunciados, a tal punto que es imposible darles un sentido unívoco: la trampa del Eterno Retorno es precisamente que no obedece en cuanto tal a esta lógica, que lo que dice es simplemente lo que quiere decir, y que engaña así a todos aquellos que pretenden hilar más fino en ella. Los engaña, y los pone a prueba: porque desde un punto de vista nietzscheano, es por incapacidad de soportar la eventualidad espantosa que su sentido evidente suscita en el lector, que los más “débiles” de entre ellos se apresuran a

descubrir una solución más elaborada. La primera prueba que el Retorno inflige a su lector consiste en determinar si éste es capaz de no sesgar lo que se le dice, para afrontarlo en lugar de vanamente contornearlo.

¿Por qué este enunciado es interesante en tanto tal?

Por al menos dos razones: - la primera es que nos revela que claramente Nietzsche tiene conciencia que no se puede transformar un cuerpo, inventar una subjetividad nueva, sin una proposición sobre el mundo desplegada bajo una forma resueltamente especulativa. Hay que realmente creer que se regresa eternamente, que el devenir está constituido así en su verdad íntima, para afrontar la prueba del superhombre. Todo lector que diluya, a través de paradojas diversas, la violencia de esta tesis, transforma esta prueba, esta ordalía como hemos dicho, en un simple objeto de estudio, una materia para la hermenéutica y la hipertextualidad. Hay que asumir, por el contrario, la rudeza ontológica e incluso duramente realista del enunciado, es decir asumir la posibilidad real de un recommienzo incesante de los cuerpos, si se acepta hacer funcionar el Eterno Retorno para aquello que es: un instrumento de selección que refuerza los cuerpos de los activos y destruye aquellos de los pasivos. Si yo realmente creo que voy a regresar eternamente según el mismo curso de vida, entonces me transformo. Según Nietzsche, la mayoría de las veces yo me disminuyo –porque se trata de un pensamiento insoportable para el común de la gente, orientada por el odio reactivo de la vida– pero a veces, raramente, yo intensifico activamente mi existencia porque asumo al infinito lo que soy. Si, por el contrario, yo no creo que las cosas sean tan simples, entonces escribiré y diré cosas eruditas al respecto sin estar afectado por ello. - La segunda razón que hace que me interese la versión común del enunciado en cuestión es todavía más esencial y ella concierne al concepto mismo de inmanencia.

Considero que con el Eterno Retorno, Nietzsche nos devela una formidable paradoja de la inmanencia, que él es sin dudas el único en captar con tal agudeza. Creo que podemos enunciar esta paradoja de la siguiente manera: la inmanencia no es de este mundo. Esta tesis, que yo infiero a partir de Nietzsche, se puede oponer a diversos pensamientos contemporáneos de la inmanencia, y esencialmente al de Deleuze: a estos pensamientos hay que responderle: “nosotros bien que queremos la inmanencia, pero la inmanencia, por cierto, y Nietzsche lo ha comprendido bien, no es de este mundo”.

Expliquémonos. Lo que Nietzsche capta a través del Eterno Retorno, es su carácter de prueba despiadada, que solo permite sobrevivir a aquel que ha renunciado a toda forma de trascendencia. Porque, ¿en qué consiste esta prueba? ¿Se trata de asumir nuestro ser-finito, nuestra muerte próxima e irremediable, es decir, la existencia inmediata, fenomenal, que es la nuestra, y que se sostiene entre dos fechas –la de nuestro nacimiento, y aquella todavía desconocida pero cierta– la de nuestra muerte? En absoluto: la prueba del Eterno Retorno consiste en asumir una existencia en la cual la muerte no es para nada una interrupción definitiva de nuestra existencia, sino una etapa de nuestro devenir anulada por nuestro renacimiento ulterior. Bien podemos decir que Nietzsche nos convoca a asumir eternamente el recommienzo de nuestra muerte, pero estamos jugando con las palabras: la muerte, en el Eterno Retorno, es anulada sin cesar por el retorno de la vida– y es más exactamente en eso que consiste la prueba espantosa que nos impone.

Para decirlo de otro modo. La prueba del Eterno Retorno no es la prueba de la muerte sino la de la inmortalidad, es decir de la vida sin ningún otro lugar más allá: ni el de la trascendencia del creyente (su supuesto más-allá salvador), ni –insisto– el de la nada última del ateo. El Eterno Retorno es la vida cerrada sobre su propio poder ilimitado, y que se vuelve absolutamente incapaz de extraerse de ella misma ya sea para aniquilarse o para trascenderse. La violencia así infligida al sujeto no consiste en la aniquilación de su existencia (eso sería todavía demasiado bueno) sino en su repetición despiadada: y esto porque el sujeto debe entonces hacer el duelo del Todo-Otro de la vida –sea Dios o la Nada. No hay Todo-Otro –término-insignia de toda religiosidad, de toda trascendencia– no hay más que el Todavía, el todavía y el siempre, término-insignia de toda filosofía inmanentista. Si los dos más grandes pensamientos de la inmanencia –el de Nietzsche y el de Spinoza– son pensamientos no de la finitud sino de la inmortalidad considerada como perpetuación sin fin de la vida presente (o de alguna de sus partes), esto es porque solo la aceptación verdadera del aquí consiste en soportar su prolongación al infinito. Sólo aquel que puede soportar esta única y misma vida prorrogada sin límite en su prosaísmo presente, sin esperar salir hacia el más-allá o hacia la Nada, hace la experiencia de una inmanencia radical.

La verdadera prueba de la inmanencia no puede ser efectuada en nuestro mundo inmediato: porque este mundo que tenemos delante de nuestra vista es real pero no inmanente. Este mundo nos ofrece no su Todo-Otro, lo cual sería

contradictorio, sino la posibilidad de su Todo-Otro, porque nuestra vida está destinada hoy a una muerte que funda la esperanza de un escape futuro de las formas de existencia actuales. La experiencia de la inmanencia exige, por el contrario, pensar un devenir en el cual la vida no se abre más que a ella misma, sin esperanza de escape hacia otro lugar inconmensurable. Para acceder a la verdadera inmanencia, hay que pensar un mundo que ya no es nuestro mundo fenomenal, cargado de la mortalidad biológica. La inmanencia no es lo real más la mortalidad: es la trascendencia vuelta imposible por falta de finitud.

Y es una vez proyectados mentalmente en este mundo de inmanencia (mentalmente, ya que no podemos experimentarlo inmediatamente) que seremos conscientes de la naturaleza de nuestro deseo, nuestra voluntad: ¿Queremos infinitamente la vida o solo la queremos a condición de que ella sea bordeada por la muerte, por la promesa de que todo esto, tarde o temprano, va a terminar, de una manera u otra? La convicción de Nietzsche es que muy raramente los hombres son capaces de desear su vida sin desear el fin de la misma. Es falso que la muerte sea lo que más tememos –lo que más tememos es en todo caso la sustitución de nuestra condena a muerte por una condena a la perpetuidad de nuestra vida presente, de esta vida sin gloria que es la nuestra aquí y ahora. La voluntad no accede más que por esta prueba a su propia naturaleza –amor u odio de la vida– y el cuerpo asume las consecuencias –reforzamiento o destrucción.

La filosofía de la contingencia eterna permite construir una prueba de tipo nietzscheano en el marco del Recomenzo especulativo, aún si este último difiere en muchos sentidos del Eterno Retorno. La diferencia principal es que se trata de la posibilidad real de un Recomenzo de los cuerpos, que no se abre sobre un ciclo eterno de lo Mismo, sino sobre una linealidad indefinida. Una vida, una sola vez, liberada a la novedad de su curso recomenzado, y no de nuevo, siempre y todavía, una vida idéntica en todos sus detalles. Pero la función del Recomenzo, vamos a verlo, se junta en última instancia con la del Eterno Retorno: hacer la prueba de su relación fundamental con la existencia. Lo hemos dicho, aquel que vive según el Eterno Retorno prueba la naturaleza, activa o reactiva, de su voluntad. El Eterno Retorno tamiza las voluntades, las disocia dramáticamente: su función es selectiva. Ahora bien, es una diferencia de este tipo la que vemos en el Recomenzo especulativo, incluso si no creemos en una “naturaleza” única de la voluntad sino en una multiplicidad de orientaciones mezcladas en eso que se trata de discriminar. Se trata de transformar la existencia presente con la ayuda no tanto de una verdad “necesaria” –el Eterno Retorno nietzscheano– sino de una hipótesis absoluta –el cuarto Mundo.

Para comprender este último punto de nuestro análisis hay que volver al nihilismo: al disgusto por la justicia universal por parte de aquel que ha logrado densificar la posibilidad de su advenimiento. Comprendamos bien el sentido de lo que está en juego. Si se anunciara a un positivista ingenuo y poco afectado por el sentido de la justicia, una suerte de Monsieur Homais, que su renacimiento es posible bajo la forma de una vida indefinida y no sometida a la repetición de lo Mismo, él seguro se burlaría, pero se burlaría todavía más si se le dijera que se trataría de una prueba terrible a superar. Porque si se le demanda a un individuo indiferente a la justicia lo que piensa del advenimiento posible de un cuarto Mundo, y por lo tanto del Recomenzo de los cuerpos, él sin duda se reirá, pero no se asustará. Nuestro hombre incluso verá ahí un dulce sueño, y encontrará totalmente abstracta o retorcida la posibilidad de angustiarse con esto. Él podrá comprender el espanto del Eterno Retorno –rencontrar eternamente los problemas mediocres y las tragedias de su existencia, pero la idea de una vida nueva y no afectada por las preocupaciones más graves de la vida (muerte, enfermedad destructiva) le parecerá más bien un simpático cuento de hadas.

Es que la prueba del Recomenzo no tiene sentido más que para aquel que habrá sabido dejarse impactar por el tema de la Justicia última y de la Igualdad universal –aquel para quien el duelo de las muertes terribles habrá sido una experiencia que lo ha sofocado de desesperación, al punto de impedirle vivir.¹³ La burla del ateo frente a la esperanza del Recomenzo es la burla de quien no ha experimentado para nada el dilema espectral, o de quien está todavía atrapado en la creencia metafísica de la necesidad de las leyes naturales. Esa burla, por lo tanto, no tiene consecuencias para nuestras preocupaciones.

El sujeto que, por el contrario, habrá pasado por el duelo espectral, es el único que puede captar el poder liberador de la ontología factual y de un Dios todavía no existente. Tal sujeto va entonces a transformar su incapacidad de vivir y de actuar en una imantación o vectorización escaológica. Va a conocer el ardor de la orientación emancipadora en tanto que

ésta se distingue tanto del cinismo como del fanatismo. Es decir, va a conocer una esperanza violenta y anclada en una racionalidad auténtica, una razón emancipada del principio de razón. Por lo tanto es a tal sujeto que se dirige a continuación la segunda prueba: ya no la de la desesperanza, sino la del nihilismo; ya no la de la disociación entre el ser y la justicia –el enlace entre ambos ha sido restablecido–, sino la prueba del disgusto de la Justicia universal como tal. Es para este sujeto, y sólo para éste, que el nihilismo deviene un peligro. ¿Por qué esto, en qué sentido?

La experiencia de la esperanza –es decir– la superación factual del dilema espectral, constituye para el sujeto vectorial una experiencia de júbilo intenso, de la que será muy difícil no hacer el sentido de la existencia. En efecto, en la esperanza especulativa nos descubrimos portadores de un objetivo tan grande que domina y orienta, como una eventualidad real y cósmica, el sentido de nuestras acciones más generosas. El ardor es entonces el afecto que nos domina y por el cual somos herederos de todos los movimientos emancipadores y escatológicos, pero herederos en posesión de una coherencia que ninguno de esos movimientos tuvo.

A partir de entonces, el sujeto va a afrontar una segunda inconsistencia de su deseo, una segunda aporía existencial, posiblemente todavía más peligrosa que la precedente aunque más difícil de concebir: ya no la inconsistencia de desear un universalismo imposible –inconsistencia ateo-religiosa del deseo desesperanzado– sino la inconsistencia de desear la supresión del ardor que comenzó a hacerlo vivir. En efecto, el ardor se descubre deseando la supresión del ardor, la vectorización deseando la supresión del vector esca(t)ológico. Porque el Recomenzo tiene por sentido la realización de la Justicia, y por lo tanto el fin de la lucha y de la vectorización hacia tal Justicia. El fin, en consecuencia, de la vida escaológica que enciende la existencia del sujeto después del dilema. ¿Pero qué sería un mundo (el cuarto Mundo) liberado del vector esca(t)ológico sino un mundo de egoísmo y de inoperancia, en el cual la vida no encontraría más en el don generoso de sí misma, en el compromiso político o individual para la emancipación, el sentido de su existencia? Muchos hombres encontrarían rápidamente la respuesta a esta pregunta –que les parecerá ociosa– pero no los sujetos vectoriales que habrán hecho la prueba del dilema espectral y la experiencia de su superación en la esperanza especulativa. Esta prueba les está reservada a ellos, porque están a cargo de experimentar el sentido último de la existencia, una vez que esta es pensada más allá de las categorías ordinarias del egoísmo satisfecho. La fórmula de esta prueba final es la siguiente: ¿cómo creer que la Justicia para los espectros es posible, si ella consiste en hacerlos renacer en un Mundo del que habrá desaparecido el sentido más noble y más bello de la existencia, aquel que, en nuestro Mundo actual, permite vivir según el vector de una emancipación por venir? Si la muerte terrible no puede ser reparada más que por el Renacimiento en un Mundo insípido, hecho de vida plena sin objetivo superior, sin otro propósito que la perpetuación autocentrada de sí, entonces el cuarto Mundo no será más que un “paraíso” para las almas mediocres, y seguirá siendo un Infierno para los sujetos dedicados al ardor de la lucha. En otras palabras, el sujeto vectorial no encontrará más en tal Mundo un lugar en el cual las vidas atrozmente interrumpidas encuentren los medios de un retorno digno entre los hombres. Desear el recomienzo es desear lo contrario de lo que se desea (el Infierno para los espectros, no su “salvación”), y afrontar la tentación del nihilismo, es decir, el odio de la Justicia universal en tanto que realizada. Superar el nihilismo significaría entonces: ser capaz de superar nuestro deseo violento de una vida enteramente dedicada a la lucha peligrosa, quizá mortal, por la Justicia. Porque este es un deseo que se arriesga, llevado al extremo de su poder, a sentir odio, íntimamente, por la hipótesis de una Justicia enteramente victoriosa.

Accedemos de este modo a una relación “invertida”, con respecto a sus coordenadas habituales, con el deseo de inmortalidad: lo que hay que superar ya no es el deseo egoísta e infantil de la inmortalidad –a fin de aceptar valientemente nuestro ser mortal y finito– sino más bien el deseo ardiente de la lucha mortal, de la lucha bordeada por esa muerte que da toda su sentido a la guerra política por lo que es justo y verdadero. Descubrimos entonces que la finitud y el ser-para-la-muerte es la última tentación del sujeto vectorial, en el cual él se arriesga a encontrar su derrumbe irremediable: este sujeto puede desear de nuevo la muerte como última condición del hombre, de modo tal de escapar a la sola idea de un Mundo sin política vectorial. Se podría decir, entonces, que la prueba del nihilismo consiste en afrontar eso que Kojève llamara el fin de la historia, es decir un fin de los tiempos inmanentes. ¿No habrá más que lugar, como en Kojève, para la inoperancia y el snobismo tal como él creía descubrirlo en el Japón tradicional? ¿Qué haremos entonces, nosotros, que hemos amado tanto lo que nos trasladaba hacia el futuro, cuando la hora haya llegado y no haya ninguna beatitud, ninguna visión de Dios en la gloria? ¿Qué haremos desde que nos volvamos para siempre lo que en la

Edad Media se denominaba un viajero –un *viator*– un hombre de acá, no un bienaventurado celestial, sino un *viator* librado para siempre a su sola condición de viviente, un inmortal prosaico sin trascendencia ni lucha para dar sentido a la continuación indefinida de su ser?

La respuesta a esta crisis extraña no puede más que adoptar, desde mi punto de vista, la forma siguiente. Considero que lo que debe permanecer una vez que la Justicia ha advenido, es precisamente lo que Marx había prometido –y tal vez esta fue en verdad su promesa más extraordinaria, aún si ella es hoy en día despreciada incluso por sus herederos más inventivos: habrá una vida comunista, es decir una vida desprovista de política. De política, o dicho de otro modo: de relaciones de fuerza, de intriga, de guerra, de sacrificios sangrientos en vistas de lo universal, y – esto es verdad– desprovista también del increíble entusiasmo que procede de todo esto en las almas generosas. Amar la vida por sobre la guerra, la violencia y el sacrificio –y esto en este mismo mundo de guerra, violencia y sacrificio, he ahí el desafío de la transformación última del sujeto escaológico.

Solo el sujeto escaológico puede comprender el nihilismo y el sentido de un duelo futuro de la política, y así el sentido de una política hecha en vistas de la supresión de la política, redescubriendo el comunismo como promesa y desafío del fin de la política, fin de la vectorización, fin de la escatología, y comienzo de una existencia dedicada a lidiar con sus propios problemas. Y si debemos trabajar para asumir este último Mundo, si esto es un deber, es porque, como hemos dicho, este Mundo está planteado en función de esperar para las muertes terribles, en particular, un recomienzo: si el cuarto mundo se planteara como invivable, siniestro en tanto a-político y pacífico, entonces ya no esperaríamos nada bueno para los muertos, destinados a volver en un mundo vuelto ocioso y desprovisto de sentido. Todos los hombres, y no sólo aquellos que sufrieron una muerte terrible, deben así participar en pensamiento y en acto de la comunidad universal del cuarto Mundo. Todos deben querer volver finalmente: el deseo de inmortalidad, cuyo carácter general hemos negado inicialmente (como un dato antropológico), está fundado esta vez, de derecho, como universal, a partir de su constitución pos-nihilista.

Para hacer comprender mejor el sentido de esta tesis, hay que pasar por una distinción entre tres regímenes de la pena, de la desgracia humana: la miseria, la inquietud y el sufrimiento. Llamo “miseria” a las penas cuasi-animales del ser humano (“cuasi” ya que el ser humano siempre humaniza, por supuesto, incluso lo más biológico en él): el hambre, la enfermedad, la muerte violenta –todo lo que implica un daño inmediato y radical en el cuerpo. Llamo “inquietud” a las penas reservadas a los hombres materialmente liberados de sus impedimentos, o en todo caso liberados lo suficiente como para afrontar con toda plenitud los tormentos del amor, de la amistad, y de la creación. Por último, llamo “sufrimiento” a la pena concreta del hombre actual, que oscila sin cesar entre la miseria y la inquietud, y sobre todo que afronta la desigualdad radical entre quienes tienen los medios de luchar contra la miseria –las clases privilegiadas, por decirlo rápidamente– y quienes no cesan de sufrirla –los explotados, los miserables–. Todo miserable tiene así acceso a un sufrimiento fundamental que resume la conciencia de esta desigualdad, y que es la humillación –el sufrimiento por el cual nos sabemos excluidos de los tormentos de la inquietud y rebajados a las penas de la miseria. La humillación no es ni del orden de la inquietud ni del orden de la miseria, sino de su articulación en un mundo que los comprende a ambos: la conciencia del rebajamiento a las penas que no son dignas de nuestra condición de ser pensante.

Una política de emancipación, a mi modo de ver, tiene por objeto luchar igualmente contra toda forma de miseria y de humillación. Frente a ello, no tiene como objetivo la felicidad de los hombres: más bien apunta a su inquietud universal. Para decirlo de otro modo: una vida emancipada de la miseria no es necesariamente feliz, porque ella debe ser asumida con su parte de negatividad propia, llámese mala fe, pulsión de muerte, mediocridad, tormento, etc. Asumir la posibilidad de una vida emancipada dedicada al amor, la amistad y el pensamiento, es asumir la plena posibilidad de la traición amorosa, de una relación humana pobre y sórdida, de la esterilidad inventiva, etc. El cuarto Mundo no es otra cosa que la afirmación de la posibilidad real de la emancipación así concebida, pero llevada al nivel de una vida indefinida, y por lo tanto condenada a los riesgos de la inquietud extrema. La posibilidad infinita de una mediocridad de la cual la muerte no es más una escapatoria, sino tal vez en tanto que sea voluntaria: porque si la muerte permanece todavía deseable incluso en el último Mundo esperado, esto sería únicamente como posibilidad de un suicidio lúcido, propio de una vida incapaz de asumir al infinito su ansiedad esencial. Debemos esperar para todo hombre las condiciones materiales suficientes para hacer la prueba última de una vida ofrecida a las posibilidades más interesantes y más

inquietantes. Afrontar la Inquietud final, según la alternativa de una vida inventiva o de un suicidio sin retorno: tal es la versión especulativa de la prueba del Eterno Retorno.

Ahora, puedo hacer esta experiencia de vida ahora, indagando en la naturaleza de mi deseo, y aprendiendo a actuar en consecuencia. La prueba es antes que nada entre yo y yo mismo, el examen que hago de la esencia de mi voluntad: ¿qué es exactamente lo que quiero, la justicia o la lucha por la justicia? Pero influye en la naturaleza de mis actos, en tanto evita que entre en la práctica reactiva de las luchas por la liberación. Este “ejercicio espiritual” nos parece entonces un elemento esencial para todo militante comprometido con sus luchas. Dos tipos de militantes pueden en efecto ser casi indiscernibles en los combates emancipadores, y esta indistinción es una de las fuentes (aunque no la única, ciertamente), de las catástrofes históricas que acompañan su historia: los militantes que luchan por el amor a la lucha, y aquellos que no aman la lucha con sus crueldades, sino que luchan por amor a la justicia. Ciertos militantes presentan su existencia como hecha de sacrificios, pero no sacrifican nada en verdad: estos son los nihilistas que aman la guerra, la astucia, la violencia inherente al combate político. Los otros no la aman, sino que la hacen sólo si es necesaria.

Hay entonces, con frecuencia mezclados en los mismos combates, militantes que, sin sondear la pregunta (bajo pretexto de que tienen otras urgencias), tienen relaciones muy diferentes con la política: los primeros aman la política, porque esta es un medio de lucha, y lo que aman es la lucha. Los otros, sopeso mis palabras, no aman la política –ellos verdaderamente preferirían pasar su tiempo haciendo otra cosa– pero la practican porque es necesaria para responder a la desigualdad urgente de la situación. Estos son, ciertamente, arquetipos, modelos y no individuos: en verdad, nuestras voluntades están mezcladas, casi nunca se dan puras. Pero yo trabajo para introducir una cuña entre estos dos tipos de voluntad, para no hundirse en el goce de llevar adelante una guerra, de controlarla, de preservar sus ventajas congelándola –en resumen, para no convertirse en un burócrata que ama sus archivos, un secretario del partido que ama la administración, un jefe que ama las purgas, un agente que adora la inteligencia secreta, etc. No volverse un militante que de la lucha por la justicia no ama más que los beneficios intrínsecamente negativos de la confrontación social, es decir el derecho sagrado de odiar y destruir al enemigo, arreglándoselas para que esta tarea no tenga fin.

Hay así una relación con la política que el militante debe poner en claro para sí mismo, y que debe acompañar y determinar sus actos más concretos. Una política emancipadora es una política que apunta a su propia abolición en el cumplimiento del objetivo planteado, y así volver inútil la violencia y la intriga que la acompañan. Pero atención: sería ruinoso creer que la política podría por sí sola lograr esta abolición –que el fin de la política pueda ser una política. Porque, evidentemente, esto es falso: un mundo sin política está fuera de nuestro alcance, porque no pertenece a nuestro mundo. Negarlo, es decir, afirmar, como fue el caso de la Unión Soviética, que la política ya no tiene lugar porque ella se habría auto-disuelto en el Socialismo consumado, es en realidad llevar a cabo una política totalitaria de prohibición de toda política de oposición.

Hay que decir entonces dos cosas de la política: la supresión de la política es la finalidad de la política de emancipación, porque la política tiene por fin a la justicia, y no a ella misma. Pero la finalidad de la política –“lo otro que político”¹⁴ no puede ser el resultado de una política, salvo en el caso de una fantasía totalitaria. El fin de la política es lo que procede de un surgimiento ontológico independiente de nuestra acción, surgimiento cuya hipótesis contribuye en el presente a modelar la subjetividad del militante vectorial. El fin de la política es la finalidad de la política, pero el fin de la política no es él mismo una política.

Un militante, en suma, debe amar la vida, y saber que la vida no pertenece enteramente a la política – que incluso aspira a realizarse en otra parte que en la política: en el amor, la amistad, el arte, el pensamiento. Pero el militante sabe también que no hay en este mundo un sujeto digno de ese nombre que no esté vectorizado, imantado, por el deseo de igualdad universal, cuya forma no puede ser en nuestro mundo más que política. Él está ardiente por vectorizarse –porque sabe ahora que la justicia universal es realmente posible– y se sabe presto a vivir sin vectorización –para la vida y no para la guerra– si el Recomenzo adviene. Preserva así en él la esperanza de que los espectros puedan vivir en el porvenir una vida digna de nuestra humanidad, en la cual la violencia y la esca(t)ología no sean más un componente esencial. Su deseo puede trabajar para forjar su última coherencia, y darle sentido a una existencia consagrada a realizar nuestra condición.

La articulación entre estas dos experiencias –desesperanza y nihilismo– nos permite entonces dar una definición precisa de inmanencia: la inmanencia es una inmortalidad engañosa. En este sentido, todavía no hemos obtenido una

aclaración completa del significado que le damos a la palabra “Dios” en el enunciado: “Dios no existe todavía”, pero hemos comenzado a comprender un aspecto esencial. La “divinización” del hombre puede en efecto ser comprendida como la trayectoria que, en este mundo presente, permite al sujeto vectorial superar la doble prueba del dilema y del nihilismo haciendo así de sí mismo un “puente” entre el tercer y el cuarto Mundo. Divinizarse es hacer de sí mismo un demonio: un *metaxu*, un intermediario, un pasaje viviente entre el pensamiento de este mundo y la Justicia del Mundo último. Hacer de sí mismo un humano que no está ya del todo “aquí” (el Mundo 3) ni todavía “allá” (el Mundo 4), sino que está ya entre aquí y allá, ese entre- dos para el cual la lengua inglesa dispone de una muy bella palabra: *yonder*. Hacer de sí mismo y del pueblo universal, un sí mismo y un pueblo *yonder*, entre aquí y allá, tal es la tarea porvenir del devenir escaológico.

NOTAS

- [N. del T.] Artículo publicado originalmente en la revista “Ethica” v.16, n.2, p. 39-71, 2009, Río de Janeiro. El nombre original es “L'immanence d'outre-Monde”. La palabra francesa “outre” no significa “otro”, sino “además de”, “aparte de”, “más allá de”. En este caso la expresión “outre-Monde” debería ser traducida por algo así como “Mundo de más allá”. Además, en virtud de la partícula “out”, la palabra tiene en este contexto la connotación de “afuera” o “fuera de”. Si hemos decidido traducirla como “otro-Mundo” es a los fines de conservar la efectividad y contundencia de la expresión en francés. Pero ese “otro” debe ser entendido como refiriendo a un mundo, en algún sentido, más allá de este.
- Meillassoux, Q., *Después de la finitud*, Caja Negra, Buenos Aires, 2015 [Meillassoux, Q., *Après la finitude*, Seuil, París, 2006].
- [N. del T.] El término en francés que hemos decidido traducir por “Supercaos” es “Surchaos”, el cual remite evidentemente a lo que en Después de la finitud el autor llama “hyper-Chaos” o simplemente “Chaos” y que ha sido traducido en ese texto como “hiper-Caos” y “Caos” respectivamente.
- [N. del T.] Como puede verse, Meillassoux remite en este párrafo a una diferencia que establece en Después de la finitud entre “facticité” y “factualité”. Aquí traducimos esos términos por “facticidad” y “factualidad” respectivamente, así como traducimos “factuel/factuelle”, esto es, la cualidad relativa a la “facticité”, por “fáctico”, y “factuel/factuelle”, esto es, la cualidad relativa a la “factualité”, por “factual”.
- [N. del T.] En otro texto denominado “Pensar el fanatismo pos-dogmático”, Meillassoux distingue dos regímenes discursivos opuestos en cuanto a su modo de transmisión, que se corresponden con la razón y la fe respectivamente: el pensamiento y la piedad. Ver: Quentin Meillassoux, “Pensar el fanatismo pos-dogmático”. Disponible en: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traducciones/2583/>
- Gianni Vattimo, *Espérer Croire*, Seuil, París, 1998.
- [N. del T.] La palabra en francés que hemos traducido por “transgresora” a lo largo del texto es el término *hybristique*, proveniente del griego *hybris*, concepto que hace referencia al intento humano de transgresión de los límites impuestos por los dioses.
- [N. del T.] Se ha decidido traducir *désespoir* por “desesperanza”, porque lo que está en juego es la posibilidad de esperar o no otra vida para los muertos, de tener o no una esperanza en ese sentido, y a este respecto “desesperanza” es más preciso que “desesperación”. Pero el término en francés juega con los dos sentidos que comprende. La desesperación, en el sentido de un estado de necesidad urgente, por otra vida para los espectros esenciales, lleva al creyente a sostener una esperanza, mientras que, en el caso del ateo, la desesperación ante un Dios terrible se traduce en una desesperanza con respecto a un recomienzo de la vida.
- [N. del T.] Aquí puede verse ese juego con los dos sentidos de la palabra al que hacemos referencia en la nota anterior.
- [N. del T.] De nuevo, aquí, hemos traducido *désespérer* por “desesperanzarse”, más preciso para dar cuenta del sentido tiene en este contexto que la alternativa “desesperarse”.
- [N. del T.] El término en francés propuesto por el autor es *eschaologie*, con el que el busca dar cuenta de esa escatología (*eschatologie*) fundada sobre el caos (*chaos*).
- [N. del T.] Aquí el adjetivo es *désespéré*, que siguiendo el mismo criterio que hemos tenido con el sustantivo *désespoir* y el verbo *désespérer* hemos decidido traducir como “desesperanzado”.
- [N. del T.] Aquí, excepcionalmente, hemos decidido traducir *désespoir* por “desesperación”, porque da mejor cuenta del sentido que adquiere el término en este contexto en particular.
- [N. del T.] Aquí sucede lo mismo que en el título del artículo. La expresión original es “l'outre-politique”: se trata del más allá de la política o de lo político.