

ANOTACIONES  
*sobre literatura e filosofía*

nº 10, setembro de 2015

*Anna Longo*

*“Deus fóra dos límites  
da crítica kantiana”*

Euseino?



Anotacións 10



*Anotacións sobre literatura e filosofía*

*nº 10, setembro de 2015*

Deus fóra dos límites  
da crítica kantiana



# ANOTACIÓNS

*sobre literatura e filosofía*

*nº 10, setembro de 2015*

*Anna Longo*

*“Deus fóra dos límites  
da crítica kantiana”*

*Traducido do francés  
por Carlos Lema*

Euseino?

*Titulo orixinal*

Dieu hors des limites de la critique kantienne

*ThéoRèmes, 6, 2014,*

publicado [en liña] o 19 xuño 2014

<http://theoremes.revues.org/618>

Primeira edición (PDF), setembro de 2015

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Vigo, Galicia

<http://euseinoeditores.wordpress.com>



A tese de doutoramento de Quentin Meillassoux, da cal o xa célebre *Après la finitude* (Meillassoux 2) retoma certos elementos, ten un título sorprendente para a nosa época: *A inexistencia divina* (Meillassoux 1). En efecto, despois das restriccións formuladas pola crítica de Kant, ese tipo de discusión metafísica podería parecer cada vez máis rara. A filosofía poskantiana, de feito, caracterízase polo que Meillassoux definiu como correlacionismo, posición que acepta limitarse aos obxectos da experiencia e á maneira na que as condicións intelectuais, lingüísticas ou culturais, os organizan. A reapertura realista ás cuestións metafísicas, coma a da existencia de Deus, propónse atopar un acceso racional ao grande exterior sen renunciar ás achegas da crítica. Nomeadamente, a tese que atinque a inexistencia de Deus inscribíase nunha refuta-

ción racionalista do principio de razón que o correlacionismo non podía realizar. Así e todo, como imos ver, a realidade sen razón é, por dicir así, algo tolo, no senso de que é capaz de todo, incluso de producir un Deus absolutamente continxente e capaz de leximitar as nosas esperanzas de xustiza.

Neste artigo, imos tomar en consideración a redefinición da idea kantiana de Deus que está implícita na especulación realista de Meillassoux e imos ver que esta foi elaborada no contexto da apertura do posible ao virtual. Dese xeito, imos comparar ese cambio de dirección co proposto por Gilles Deleuze, quen tamén redefiniu o papel do Deus da Dialéctica transcendental na apertura do posible ao real virtual. En efecto, partindo dunha crítica da noción transcendental de experiencia posible, Deleuze esforzase por acadar o en si da experiencia real como forma de diferenza, o que implica unha disolución da unidade da identidade do eu, do mundo e de Deus. Descubre así a realidade dun devir rexido por un Anticristo inmanente que opera por síntese disxuntiva contra o principio de non contradición polo que, á súa vez, se rexe o mundo da representación.

A comparación entre as dúas estratexias de apertura do posible ao virtual hanos permitir comprender mellor os obxectivos que están na cerna das dúas redefinicións do papel de Deus, tradicionalmente vinculado coa crenza na necesidade da orde do mundo. Para Meillassoux, igual ca para Deleuze, o virtual establécese a partir da descuberta da non necesidade das leis naturais; así e todo, como imos ver, incluso na negación da orde divina queda sitio aínda, en ambos os dous sistemas, para unha función divina.

AO NON ESTAR GOBERNADO POR DEUS NINGÚN,  
O DEVIR É CAPAZ DE TODO, MESMO DE DEUS

O obxectivo do materialismo especulativo de Meillassoux consiste en subtraer do interior o correlacionismo para acadar o acceso racional ao grande exterior, á realidade tal como é en si, independentemente da súa representación por un suxeito. O círculo correlacional elabórase sobre “un argumento tan sinxelo que é difícil de rexeitar: se falamos de algo, falamos de algo que nos é dado e que é exposto por nós” (Meillassoux 5, 409). Por conseguinte, non

se pode coñecer a realidade en si, alén da relación mediante a cal o obxecto está estruturado polo pensamento, o que implica que toda cuestión metafísica referida ao que transcende a experiencia non pode atopar resposta lexítima. Meillassoux rexeita esa posición por dúas razóns principais. A primeira é que non permite lexitimar as descrições científicas matematizadas que se refiren a unha realidade independente do suxeito. A segunda é que “o escepticismo sobre o absoluto metafísico lexítima así *de iure* a crenza en calquera forma de crenza nun absoluto, tanto a mellor coma a peor” (Meillassoux 2, 64). A fin de evitar encontrarse na situación de ter que tolerar calquera crenza en calquera tipo de absoluto acadado por vía irracional, cómpre daquela atopar un medio de acadar a realidade última por vía racional sen, así e todo, volver caer no dogmatismo precrítico. No seo dese proxecto especulativo, é no que Meillassoux declara a inexistencia de Deus, é dicir, da razón que fai necesaria a orde do mundo. Todo é absolutamente continxente e a descripción científica matemática dos feitos non require supoñer a súa necesidade.

Essa tese baséase na constatación de que non hai solución ao problema da indución de Hume: non é

posible demostrar a efectividade da conexión causal que, por costume, se atribúe ás cousas. Meillassoux explícanos que, segundo Kant, as leis da natureza se deben considerar igualmente necesarias e que a proba diso repousa nunha demostración polo absurdo: se os fenómenos non estivesen sometidos a leis necesarias, daquela a representación sería imposible. A necesidade das leis, da súa estabilidade, aparece entón como unha condición do coñecemento. No sistema kantiano, precisamente para dar conta da representación dun mundo racionalmente determinable, a razón acaba por levar á produción da idea de Deus, incluso na imposibilidade de probar a súa existencia. Deus sería “o ser de todos os seres, a totalidade das condicións para pensar os obxectos en xeral en tanto que estes me poden ser dados; a unidade sintética absoluta de todas as condicións de posibilidade das cousas en xeral” (Kant, tomo II, 48). O ser supremo é daquela a totalidade do posible que é a condición da experiencia posible, é dicir, do feito que un contido sexa dado á determinación formal das categorías. Esa idea de Deus corresponde á da totalidade do substrato da determinación universal, isto é, ao fundamento concreto de todas as determi-

nacións posibles, en relación co cal cada cousa é limitada en positivo polos atributos que posúe e en negativo polos que non posúe (Kant, II, 273). Dito doutra maneira, a razón acabaría por levar a supoñer, como condición de posibilidade da determinación *a priori*, un ser que “contén dalgún xeito a provisión enteira da materia da que se poden coller todos os predicados das cousas, que por conseguinte só é a idea dunha totalidade real (*omniudo realitatis*)” (*ibid.*, 275). Deus, entón, é a condición “á que todo pensamento dos obxectos en xeral debe ser reconducida, no que atingue ao contido” (*ibid.*, 276).

Aínda que Kant exclúe a posibilidade de probar a existencia ou a inexistencia de Deus, a súa decisión en favor da necesidade das leis da natureza e da estabilidade da orde recoñecida polo intelecto leva á idea do ser supremo, condición de validez das determinacións, totalidade real do posible. Ese é o elemento sobre o que cae a crítica de Meillassoux: a crenza na necesidade das leis —de todos os xeitos indemostrable— leva á idea de que hai unha razón transcendente que fai posible a experiencia dun mundo ordenado e non dun caos irrepresentable. En efecto, o que Meillassoux reprocha a Hume e a

Kant é que non tivesen en conta a opción da non necesidade das leis, temendo que admitir a súa continxencia significaría soste, contra o evidente, que calquera cousa é posible. De feito, limitáronse a declarar que non se podía coñecer a razón última da estabilidade observable, é dicir, a razón ontolóxica da determinación *a priori* do posible, conservando a convicción da necesidade das leis. Na súa estratexia especulativa, Meillassoux desvela entón a verdade que ningún correlacionista, Hume e Kant incluídos, endexamais tivo a valentía de admitir; verdade que, así e todo, estaba implícita no razoamento respecto do problema da indución e da causalidade. A imposibilidade de demostrar a necesidade de leis (ou a conexión causal) non significa que sexamos incapaces de apreixar a razón pola cal as leis son así e non doutro xeito senón que as leis son continxentes: poden cambiar sen razón. Seguindo a racionalidade, cuxo principio único é a non contradición, podemos imaxinar unha infinidade de mundos rexidos por unha pluralidade de leis matematicamente formalizadas e que describen eses feitos como son en si, é dicir, continxentes. A razón indicárganos dunha maneira ben clara que as leis, sendo funcións mate-

máticas, non son necesarias pois todas elas son loxicamente admisibles en tanto que non contraditorias. A nivel racional, daquela, excepto a evidencia da súa estabilidade, nada impide pensar en que sexa posible experimentar todas as leis non contraditorias. Xa que constatamos que as leis perduran e pensamos que debe haber nelas unha razón para que non cambien constantemente, tal como acontecería na hipótese da súa continxencia. Ou, segundo Meillassoux, o erro consiste en supoñer que as leis contixentes deben cambiar frecuentemente, o que significaría volver considerar o posible como unha totalidade dada por adiantado e con respecto á cal se pode aplicar o cálculo de probabilidades. O argumento repousa na metáfora do xogo de dados:

Identificamos as leis coas caras dun dado universal cuxas faces diferentes representarían o conxunto dos mundos posibles, para afirmar, coma no caso precedente, que se as leis fosen contixentes deberíamos asistir a un cambio frecuente de “cara”, é dicir, deberíamos cambiar frecuentemente de mundo físico. Como o resultado é, pola contra, sempre o mesmo, o dado debe estar “trucado” pola presenza dunha necesidade oculta na orixe da constancia das leis observables. [...] Como non hai razón ningunha, empírica ou teórica, para escoller unha infinidade e non a outra, e posto que xa non podemos achegar unha razón para a constitución dunha totalidade absoluta de todos os casos posibles, non podemos construír lexitimamente (baseando nunha



razón particular a existencia dun tal universo de casos) ningún conxunto no seo do cal o razoamento probabilista precedente tivese senso. Iso significa, entón, malia que sexa incorrecto, inferir da continxencia das leis a necesaria frecuencia do seu cambio. (Meillassoux 3, 119)

Daquela debemos imaxinar un dado cun número intotalizable de caras, un dado que non representa unha totalidade de posibles dada por adiantado senón un virtual que non está sometido a ningunha necesidade e cuxa probabilidade de resultados non se pode calcular. Desá maneira, o mundo estable que experimentamos amosa ser un feito puramente contingente que ningunha razón obriga a facer persistir mais que ningunha razón tampouco obriga a facer desaparecer: pode ser conservado ou destruído sen razón. Ese dado cun número non totalizable de caras é o virtual, tempo tolo do que todo o que non é contradictorio pode, mais non debe, xurdir. Non un caos absoluto que non está sometido a ningunha lei superior que determine a actualización ou a destrución dos feitos contingentes senón un caos absolutamente racional, pois todo o que xorde del non é contradictorio e si matematicamente formalizable.

Unha vez admitida a verdade racional da continxencia de toda cousa, a razón xa non ten necesi-

dade da idea de Deus nin como principio de razón que converte as leis en necesarias nin como suma total do posible e condición da representación. Aínda máis, se soamente pode existir o que non é contradictorio e se iso mesmo que non é contradictorio é continxente, daquela o ser necesario non pode existir porque é contradictorio. Como moito, o que pode existir sen necesidade é un Deus continxente e inmanente á actualización dun mundo rexido por certas leis, é dicir, aquelas que garanten a xustiza na que todos os seres humanos soñan. Velaí o paso do posible, como fundamento dese mundo ordenado polas leis necesarias, ao virtual, como caos que permite a actualización dunha infinidade de mundos cuxas leis son absolutamente continxentes e que obriga a unha transformación da idea de Deus. Deus xa non é o garante dunha orde necesaria que forma parte dun totalizable posible senón que constitúe un dos feitos absolutamente continxentes, entre outros, que poden xurdir do virtual en tanto que conxunto non totalizable. Ao ser rexido só pola racionalidade da non contradición, o real acaba así por ser desprovisto de razón: todo se pode producir sen razón, incluso un Deus. Dese xeito, xa non é unha fe irra-

cional a que pode soste a crenza nun absoluto certo senón que é o coñecemento racional da continxencia absoluta de toda cousa o que lexitima a esperanza na aparición dun mundo gobernado por un Deus que cumpra a xustiza para os vivos e para os mortos. Tal é o senso propio da expresión “inexistencia divina”:

Primeiramente, de maneira inmediata, a inexistencia divina significa a inexistencia do Deus relixioso mais, tamén, do metafísico, supostamente existente na actualidade a título de Creador ou de Principio do mundo. Mais a inexistencia divina tamén significa o carácter divino da inexistencia: dito doutro xeito, o feito de que aquilo que na realidade presente permanece aínda no estado virtual inclúe a posibilidade dun Deus aínda por vir e que non é culpable dos desastres do mundo. (Meillassoux 4, 110)

Ábrese así a vía para unha teoloxía nova que se ha preguntar sobre as leis que poden levar a ese mundo xusto, unha “divinoloxía” (Meillassoux 4, 115) capaz de pensar racionalmente as leis dese mundo xusto, unha ciencia do divino capaz de describir ese feito en si, da mesma maneira que unha ciencia matemática pode describir obxectivamente todos os feitos continxentes.

O ANTICRISTO QUE OPERA POR SÍNTESE  
DISXUNTIVA

A idea kantiana de Deus, como xa vimos, reenvía ao conxunto do posible en tanto que ese conxunto constitúe unha materia “orixinaria” ou un todo da realidade. A determinación de cada cousa deriva de aí, dado que repousa na limitación, en positivo, dese todo polos atributos que a cousa posúe e, en negativo, polos que non posúe. O Deus como totalidade real do posible é daquela o fundamento do siloxismo disxuntivo que permite determinar universalmente cada cousa.

A determinación lóxica dun concepto pola razón repousa nun razoamento disxuntivo no cal a maior contén unha distribución lóxica (a división da esfera dun concepto universal) e a menor reduce esa esfera a unha parte, mentres que a conclusión determina o concepto por esa parte mesma. O concepto universal dunha realidade en xeral non se pode dividir *a priori* porque, sen a experiencia, non se coñecen especies determinadas de realidades comprendidas por ese xénero. A maior transcendental da determinación universal de todas as cousas só e a representación do conxunto de toda realidade. (Kant, 276)

Máis que ter por función crear o mundo, o Deus da Dialéctica transcendental funda o siloxismo disxuntivo caracterizando as operacións da razón. Representa a materia total da que deriva por exclu-

sión a determinación de cada cousa. No apéndice da *Logique du sens*, “Klossowski et les corps-langage”, Deleuze sostén que “en Kant, Deus é descuberto como o mestre do siloxismo disxuntivo só en tanto que a disxunción queda vencellada a exclusións na realidade que deriva dela, vencellada daquela a un uso negativo e limitativo” (Deleuze 1, 344). O Deus kantiano opera, pois, baixo a lei da identidade e asegura a posibilidade da estabilidade da representación, mentres que o Anticristo, descuberto no marco da filosofía da diferenza, opera por síntese disxuntiva, todas as alternativas a un tempo, abrindo cada cousa ao devir e á perda da identidade.

O anti-Deus determina o paso de cada cousa por todos os predicados posibles. Deus, como Ser de seres, é reempazado polo Baphomet, “príncipe de todas as modificacións”, modificación de todas as modificacións. Xa non hai realidade orixinaria. A disxunción non deixa de ser unha disxunción, un *quer* non deixa de ser un *quer* ... Mais, en troques de que a disxunción signifique que determinado número de predicados quedan excluídos dunha cousa en virtude da identidade do concepto correspondente, significa que cada cousa se abre ao infinito dos predicados polos cales esa cousa pasa a condición de perder a súa identidade como concepto e como eu. (Deleuze 1, 344)

A verdadeira función divina, no seu aspecto diabólico, acádaa Deleuze a través dunha crítica do

transcendental kantiano que o leva a pasar do posible, limitado e xa dado por enteiro completamente, ao virtual, conxunto non totalizable pois está a devir. Este argumento ten a súa fonte na tese de Bergson (Bergson, cap. III) que sostén que o erro de Kant consiste en tomar o posible como condición real da experiencia, mentres que só a experiencia real dá conta da proxección retrospectiva do posible. Dese xeito, a cuestión ten que ver coa xénese do pensamento, é dicir, coas condicións reais da súa individuación e non coas condicións *a priori* que determinan a estabilidade da experiencia posible. Cómpre abandonar a ilusión da estabilidade ordenada do mundo, conforme se representa baixo a lei da identidade, para considerar o proceso de individuación, o devir real, que produce os seres individuados e a individuación do pensamento por diferenciación. Desde ese punto de vista, decatámonos de que “o real non é o resultado das leis que o rexen e que un Deus saturniano devora por un extremo o que crea polo outro, legislando contra a súa creación xa que crea contra a súa lexislación” (Deleuze 1, 293). Daquela é a comparación coa experiencia do paradoxal e da diferenza a que esnaquiza a filo-

sofía do senso común, que todo o somete á lei da identidade, ao confrontar o pensamento coa súa propia condición de individuación. É en relación coa aparición desa diferenza impensada, sinal que se produce por resonancia entre series diverxentes, cando o pensamento vai ser forzado a devir, ao se enfrontar cunha experiencia real e non simplemente ao posible.

Sentimos algo que é contrario ás leis da natureza, pensamos algo que é contrario aos principios do pensamento. E, incluso se a produción da diferenza é por definición “inexplicable”, ¿como evitar implicar o inexplicable no seo do pensamento mesmo? ¿Como o impensable non ha poder estar na cerna do pensamento? ¿E o delirio, na cerna do senso común? (Deleuze 1, 293)

O principio xenético de individuación, o impensado do pensado, é a intensidade, a diferenza en si mesma, a que dá orixe a series heteroxéneas afirmadas pola súa propia disparidade. Esa disparidade, ao permitir a resonancia, determina a aparición do fenómeno, do signo:

Chamamos disparidade a ese estado da diferenza infinitamente desdoblado, que resoa ata o infinito. A disparidade, é dicir, a diferenza ou a intensidade (diferenza de intensidade), é a razón suficiente do fenómeno, a condición do que aparece. (Deleuze 1, 287)

A intensidade, ou diferenza virtual, asume daquela o papel dun punto singular que determina a diferenciación de series diverxentes ao determinar, por resonancia, a actualización dun fenómeno que se constrúe afirmando a diferenza que o produce. A fulguración desa diferenza actualizada, ser do sensible, impulsa o pensamento a remontar as condicións virtuais do fenómeno, a distribuír as intensidades diferenciando as series heteroxéneas. Esa distribución cambiante é o acontecemento virtual. Así, a diferenza, intensidade pura, é elevada ao rango de principio ontolóxico nunha perspectiva de univocidade: “o ser dise nun só e único senso de todo o que el se di, mais o que el se di difire: dise da diferenza mesma” (Deleuze 1, 53). O ser unívoco dise da diferenza, consiste nesa multiplicidade virtual e cambiante de singularidades que determinan a diferenciación de series e fenómenos, sendo estes soamente diferenciacións posteriores da diferenza orixinaria e intemporal do acontecemento virtual. O ser unívoco é daquela o ser do devir en tanto que o devir funciona por síntese disxuntiva: afirmación de toda diferenza dunha soa vez, diferenza única, virtual, para todas as diferenzas nas que ela se diferen-



cia. A síntese disxuntiva é a operación a través da cal a diferenza se ramifica, diferenciándose para afirmar-se en todas as series disxuntas como o seu ser, ser da diferenza:

A univocidade do ser confúndese co uso positivo da síntese disxuntiva, a afirmación máis elevada. (Deleuze 2, 210)

O Anticristo, ser unívoco que opera por síntese disxuntiva, non se distingue soamente do Deus kantiano senón tamén do Deus de Leibniz. Este pensa todos os mundos posibles como identidades incompoñibles, series diverxentes mais, no canto de afirmar todos eses mundos en virtude da súa diferenza, escolle o mellor por exclusión dos outros. A síntese disxuntiva diabólica, pola contra, consiste na afirmación de todos os incompoñibles dunha soa vez.

Mais Leibniz sérvese desa regra de incompoñibilidade para excluír uns acontecementos e non outros: da diverxencia ou da disxunción fai un uso negativo ou de exclusión. Logo só se xustifica na medida en que os acontecementos xa están incluídos na hipótese dun Deus que calcula e escolle desde o punto de vista da súa efectución nos mundos ou nos individuos distintos. Xa non se consideramos os acontecementos puros e o xogo ideal, do que Leibniz non pode apreixar o principio, pois impediríanllo as esixencias da teoloxía. Polo tanto, desde estoutro punto de vista, a diverxencia de series ou a disxunción de membros cesan de ser regras negativas de exclusión segundo as cales os acontecementos son imposibles, incompatibles. Ao

contrario, a diverxencia e a disxunción afirmanse como tales. (Deleuze 1, 100)

Esa afirmación das series diverxentes implica que cada identidade definida nun dos mundos posibles pasa por todos os atributos que se lle poden atribuír nos mundos incompoñibles, alternativas xeradas a partir da mesma diferenza e que se ramifican sen cesar. O modelo está presente en *El jardín de senderos que se bifurcan*, de Borges, no que, de cada vez, o atributo dun personaxe e o seu contrario ( $x = \text{mata a Fang}$  e  $x = \text{non mata a Fang}$ ) se abren a series diverxentes, a dous mundos incompoñibles (o mundo no que  $x$  mata a Fang e o mundo no que  $x$  non mata a Fang). Logo eses mundos incompoñibles, esas series diverxentes, resoan e o efecto fenoménico que deriva delas é  $x$ , elaborado sobre a disparidade entre as series. A identidade de  $x$  non consiste daquela nos predicados que se lle poden atribuír nun deses mundos senón que pasa por todos os predicados posibles, é o efecto de resonancia de todos os mundos afirmados ao mesmo tempo. Polo tanto, a identidade só se afirma pola súa diferenza interna, ou dito doutro xeito: un obxecto non é determinable polos atributos que posúe e polos

que non posúe; máis ben consiste no efecto de resonancias de todas as diferenzas ás que se abre na afirmación de todos os mundos, de todas as series diverxentes polas que se despraza. Para dicilo coas palabras de Deleuze:

En lugar de que certo número de predicados se exclúan dunha cousa en virtude da identidade do seu concepto, cada “cousa” ábrese ao infinito dos predicados polos que pasa, ao mesmo tempo que perde o seu centro, é dicir, a súa identidade como concepto ou como eu. (Deleuze 2, 204)

Se o posible é unha totalidade definida por disxunción, o virtual é a diferenza diferenciándose, xerando todos os mundos e dividíndose ata o infinito ao cambiar de natureza: o acontecemento único, a intensidade orixinaria que dunha soa vez afirma a diferenza de todo no que ela se diferencia. Para clarear este punto, cómpre considerar o virtual a partir do modelo de *La lotería en Babilonia*, de Borges, no que cada tirada implica outras tiradas que insuflan azar a cada tirada, multiplicando e ramificando as alternativas:

¿No es irrisorio que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte —la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo— no estén sujetas al azar? [...] En la realidad *el número de sorteos es infinito*. Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras. Los ignorantes suponen que infi-

nitos sorteos requieren un tiempo infinito; en realidad basta que el tiempo sea infinitamente subdivisible [...] (Borges, 77)

O xogo diabólico do Anticristo consiste nesa multiplicación infinita das tiradas que ramifica as alternativas; todas as series se bifurcan, todas elas afirmanse á vez no tempo infinitamente divisible de *Aión*, o tempo virtual dos acontecementos puros que se actualizan no tempo cronolóxico malia permanecer inmanentes a aquel como diferenza orixinaria. Ese Deus diabólico asume un papel completamente diferente do Deus da metafísica clásica, que, segundo Deleuze, é o garante das identidades, garante da determinación racional *a priori* en tanto que esta se funda sobre a non contradición, ou dito doutro xeito, sobre a representación. O Anticristo é daquela a divindade inmanente, o ser unívoco descuberto pola filosofía da diferenza, polo pensamento do devir que se opón ao pensamento da identidade en tanto que sometida á lei racional de non contradición.

#### XOGOS DIVINOS: UNHA COMPARACIÓN

O Deus kantiano, suma total do posible cuxa función consiste en asegurar a estabilidade da repre-

sentación, é daquela reemprazado por outras figuras divinas inmanentes cando se abre ao virtual e cando se pasa da idea da necesidade de determinada orde do mundo a unha concepción na que unha infinidade non totalizable de mundos son posibles sen que haxa unha razón para escoller un deles e non outro. Tanto para Meillassoux coma para Deleuze, o paso do posible ao virtual faise negando a necesidade das leis que o Deus da metafísica garantía. Así e todo, as concepcións do virtual de Meillassoux e de Deleuze son ben diferentes, o mesmo que o son os roles divinos que requiren. Para clarexar a diferenza entre as súas achegas respectivas, imos ter en consideración os xogos de dados aos que se refiren ambos os dous virtuais. O virtual de Meillassoux é coma un dado cun número non totalizable de caras das cales cada cara é un mundo posible: non podemos aplicar o cálculo de probabilidades a este obxecto e, por conseguinte, cada mundo actualizable é absolutamente contingente e pode persistir ou desaparecer sen razón. Dese xeito, non hai necesidade de Deus como principio de razón que garanta a necesidade dun posible determinado e non doutro. Xa non é necesario que Deus faga caer o dado

sempre na mesma cara para limitar o posible experienciable. Así e todo, o virtual de Meillassoux está sometido a unha regra, o principio de non contradición que asegura a disxunción dos mundos, é dicir, a súa identidade definida. Cada cara dese dado actualízase por exclusión das outras, a aparición dun mundo implica a destrución do precedente nun tempo liberado do principio de razón mais sometido a unha lóxica, o que permite a representación matemática de todos os feitos como obxectos perfectamente determinados. Deus pode daquela xurdir como un dos posibles continxentes, inmanente a un mundo xusto que se distingue de todos os outros mundos posibles, definidos por outras leis incompatibles coa xustiza. Pola contra, o xogo do Anticristo, que opera por síntese disxuntiva, non está sometido á non contradición, xa que todas as alternativas se afirman ao mesmo tempo. O caos do Anticristo reempraza a orde tradicionalmente asegurada por Deus que, segundo Deleuze, non é a necesidade das leis, como pensa Meillassoux, senón a condición da determinación das identidades e a unidade do mundo e do eu elaborados *a priori* pola experiencia posible. Para Deleuze, acadar a realida-

de fóra da correlación significa liberar o devir da lei de non contradición para a afirmar como diferenza e, daquela, como devir que supera o posible dado *a priori* ao facer pasar toda identidade por todos os predicados. Deus perde así o seu papel metafísico pois xa non é necesario asegurar a determinación do mundo e do eu. O xogo do Anticristo parece unha lotería de Babilonia na que cada tirada se divide nunha infinidade de tiradas, na que cada lanzamento implica un cambio de regras e na que cada identidade se divide en dúas series diverxentes (o mundo no que Fang atopa o intruso divídese no mundo no que o intruso mata a Fang e no mundo no que Fang mata o intruso, etc.). Non embargantes, ese xogo, liberado da lei de identidade que caracteriza o senso común da filosofía que Deleuze quere evitar, está sometido ao principio de razón, é dicir, a unha necesidade determinada: as regras deben cambiar, o mundo ten que devir. O virtual de Meillassoux queda finalmente sometido á identidade, o principio de factualidade (todo o que pode existir debe ser continxente e non contraditorio) asume o papel que, segundo Deleuze, sería o do mestre do siloxismo disxuntivo: asegurar a iden-

tidade dun mundo na súa determinación racional e matemática. Así, o Deus continxente de Meillassoux sería, pola súa relación co seu mundo xusto, un Deus clásico que asegura a unidade e a identidade. Pola contra, o Anticristo, sendo el mesmo o ser necesario da diferenza que obriga o devir a devir, expresaría, desde o punto de vista de Meillassoux, o papel de Deus da metafísica: principio de razón, incluso sen que asegure a orde senón a desorde actual.

Parece, entón, que existen dúas funcións divinas: 1) fornecer a razón do devir, quer limitado e previsible quer ilimitado e imprevisible; 2) fornecer o principio racional de determinación da identidade das cousas. Podemos destituír a Deus quer dunha quer da outra función mais cómpre someter o devir a unha das leis que el asegura: ben á non contradición racional para obter mundos representables como identidades determinadas, ben ao principio de razón para obter un caos que debe devir diferente de si mesmo impulsando o pensamento a crear regras novas. A confrontación entre as estratexias de desvío dos límites impostos por Kant ao coñecemento do absoluto amósanos claramente que, ao ir do



posible cara ao enorme exterior virtual, sempre queda lugar para unha regra divina e superior que faga posibles os xogos.



## Bibliografía

Bergson, Henri

*L'évolution créatrice*, París: PUF, (1907) 2007.

Borges, Jorge Luis

*Ficciones*, Madrid: Alianza Editorial, Buenos Aires: Emecé Editores, (1956) 1978.

Deleuze, Gilles

1. *Différence et répétition*, París: PUF, 1968.

2. *Logique du sens*, París: Les Editions de Minuit, 1969.

Kant, Emmanuel

*Critique de la raison pure*, París: Librairie philosophique de Ladrangé, (1781/1787) 1846.

Meillassoux, Quentin

1. *L'inexistence divine*, tese de doutoramento baixo a dirección de Bernard Bourgeois, Universidade de París 1. Microficha establecida e reproducida polo Atelier national de reproduction des thèses, Universidade de Lille III, 1996.

2. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, París: Seuil, 2006a.
3. «Potentialité et virtualité», *Faibles* n°2, primavera p. 112-129, Caen (F): Éditions Nous, 2006b.
4. «Dilemme spectral», in *Critique*, xaneiro-febreiro, n° 704-705, p. 105-115, París: Les Éditions de Minuit, 2006c.
5. «Présentation de Quentin Meillassoux», *Collapse III*, novembro, páxs. 406-435. Actas do obradoiro “Speculative Realism”, Goldsmith College, Londres 27 de abril de 2007, Falmouth (GB): Urbanomic, 2007.







EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537