

Duelo por venir, dios por venir¹

Quentin Meillassoux

...cada hombre posee dos cosas: una vida y un fantasma.

Edward Tylor,
Religion in primitive culture.

El dilema espectral

¿Qué es un espectro? un muerto cuyo duelo no hemos hecho, que nos acosa, nos molesta, rehusándose a pasar a la otra orilla: allí donde los difuntos nos acompañan lo bastante lejos para que podamos vivir nuestra propia vida sin olvidarlos, pero también sin morir su propia muerte; sin ser el prisionero repetido de sus últimos instantes. ¿Qué es, para un espectro, ser un espectro esencial, un espectro por excelencia? Es un muerto cuya muerte fue de tal modo que no podemos hacer un duelo de ella. Es decir: un muerto sobre el cual el trabajo de duelo, el paso del tiempo, no ha tomado suficiente consistencia como para que pueda plantearse un lazo tranquilo entre él y los vivos. Un muerto que clama el horror de su muerte no solamente a sus cercanos, a sus íntimos, sino a todos los que cruzan la ruta de su historia.

Los espectros esenciales son las muertes terribles: muertes precoces y muertes odiosas, muerte del niño, muerte de los padres sabiendo que sus niños están condenados a la misma suerte, y otras aun. Muertos de muerte natural o criminal, muertos de una muerte que no puede asumirse ni por aquellos que la sufren ni por aquellos que la sobreviven. Los espectros esenciales son los muertos que rechazarán siempre quedarse en su orilla, que se desenvolverán obstinadamente de su mortaja para declararles a los vivos, contra toda evidencia, que su lugar está siempre entre ellos. Su fin no esconde ningún sentido, no acompaña ninguna terminación. No son sombras que necesariamente clamen venganza, sino sombras que claman más allá de todas las venganzas. Aquel que comete la imprudencia de prestarles oído se arriesga a pasar su vida escuchando sus plañidos.

¹ "Deuil à venir, dieu à venir". Publicado en Revista *Critique*, 2006/1 - n° 704-705, pp. 105 a 115. Traducción de Felipe Kong Aránguiz.

Se llamará *duelo esencial* el cumplimiento del duelo de los espectros esenciales: es decir, la relación viviente y ya no mórbida de los vivos con los muertos terribles. El duelo esencial supone la posibilidad de atar un lazo vigilante con estos difuntos, que no nos hunda en el pavor desesperado, él mismo mortífero, que sentimos frente a su suerte, sino que, al contrario, inserte activamente su recuerdo en la trama de nuestra existencia. Cumplir el duelo esencial significaría: vivir con los espectros esenciales, y no morir con ellos. Hacer vivir a los espectros en lugar de volvernos, al escucharlos, un fantasma viviente. La cuestión que se nos plantea es entonces la siguiente: *¿Es posible el duelo esencial, y si lo es, en qué condiciones?*

¿Se puede, al término de este siglo XX donde las muertes odiosas han dominado la historia, vivir una relación no mórbida con estos desaparecidos, desconocidos para nosotros en su mayor parte, y sin embargo todavía demasiado cercanos como para que nuestras vidas no se arriesguen a ser secretamente corroídas? A esta cuestión, parece a primera vista que estamos obligados a responder con una negativa. Pues este duelo esencial parece imposible de plantearse si nos referimos a la alternativa general que nos permite la relación con los difuntos. Esta alternativa se dice, en suma, muy simplemente: o Dios existe, o no existe. O, más generalmente: o un principio clemente, trascendente a la humanidad, está obrando en el mundo y su más allá, portando una justicia para los difuntos; o tal principio trascendente falta. Ahora bien, aparece rápidamente que ninguna de estas opciones —llamémosles, por comodidad, la religiosa y la atea—, sean cuales sean los innumerables sentidos en los que se las configure, permite cumplir el duelo esencial. Decir que Dios existe, o decir que no existe, lo que sea que se piense bajo estos dos enunciados: he aquí dos maneras de desesperar ante los espectros. Para mostrarlo, expondremos en estilo directo, bajo la forma de un alegato, lo que nos parece la respuesta más fuerte de cada una de estas posiciones a la experiencia de un duelo así.

Sea el alegato religioso como sigue: “puedo esperar asumir mi propia muerte, pero no la de los muertos terribles. Es el terror ante su muerte pasada, irremediablemente pasada, no ante mi fin próximo, lo que me impone creer en la existencia de Dios. Ciertamente, si mi desaparición tuviera que ser terrible, entonces moriría esperando para mí mismo lo que espero para los espectros. Pero yo no seré para mí mismo más que un espectro en espera. Puedo ser sádico para mí mismo, y para los otros, pero seré siempre fariseo para los espectros. O incluso: puedo rigurosamente ser ateo para mí mismo, no creer para mí mismo en la inmortalidad, pero jamás aceptaré esto para ellos: porque la idea de que toda justicia es imposible para la masa sin nombre de espectros pasados me destruye íntimamente, de tal modo que ya no consigo dedicarme a los vivos. Y ciertamente, son los vivos los que tienen necesidad de ayuda, no los muertos. Pero creo que la ayuda a los vivos se sostiene en los términos de una esperanza de justicia para los muertos. El ateo puede bien negarlo: por mi parte si renuncio a ello, no podría vivir más. Quiero esperar algo también *para* los muertos,

o la vida es vana. Este algo es otra vida, otra oportunidad de vivir; de vivir otra cosa que esta muerte que fue la suya”.

Sea entonces esta la respuesta atea: “Tú quieres esperar, dices, algo para los muertos. Veamos pues de más cerca lo que les prometes. Esperas una justicia de otro mundo: pero ¿en qué consistirá? Será una justicia hecha bajo el gobierno de un Dios que ha permitido que se cometa lo peor, en el caso de las muertes criminales, o que lo ha suscitado él mismo, en el caso de las muertes naturales. Tú llamas justo, e incluso bueno, a un Dios semejante. Pero qué pensarás tú de esto: la promesa de vivir eternamente bajo el reino de un ser que se dice justo y amante, mientras que ha dejado morir en las peores condiciones a hombres, mujeres y niños que habría podido salvar sin dificultad, incluso les ha infligido directamente esos males. Y esto mismo, dice él, como marca de su amor infinito (entonces misterioso, insondable) por las criaturas que él de este modo aflige. Vivir bajo el reino de ser tan perverso, corrompiendo las palabras más nobles —amor, justicia— por sus prácticas tan odiosas: ¿no es esta una buena definición del infierno? ¿Me dirás que en presencia de este Dios, yo captaré deslumbrado lo que habría de infinitamente amante en su actitud hacia sus criaturas? no haces más que incrementar la pesadilla que prometes: pues supones que este ser tendrá la potencia de transformarme espiritualmente de modo tan radical que amaré a Aquel que ha dejado que se produzca lo atroz, por haber dejado que lo atroz se produjera. Esta es una promesa de muerte espiritual infinitamente peor que la muerte simplemente carnal: en presencia de Dios, dejaré de amar el Bien, pues Él tendrá la potencia de hacerme amar el Mal como si fuera el Bien. Si Dios existe, el destino de los muertos está entonces agravado al infinito: su muerte carnal se redobla con su muerte espiritual. A este infierno que tú les deseas, yo prefiero, tanto para ellos como para mí, la nada, que los dejará en paz, y les conservará su dignidad, antes que dejarlos al servicio de la Omnipotencia de tu despiadado Demiurgo”.

Se ve que cada una de estas posiciones no se puede sostener sino en la debilidad de la otra: el ateo se quiere ateo porque la religión promete un Dios espantoso; el religioso arrima su fe al rechazo de una vida devastada por la desesperación de las muertes terribles. Cada uno enmascara su desesperación propia con la evitación expresa de la desesperación del otro. El dilema es entonces el siguiente: o bien desesperar de otra vida para los muertos, o bien desesperar de un Dios que ha dejado que tales muertos se produzcan.

Se llamará *dilema espectral* la alternativa aporética del ateísmo y de la religión cuando estos se confrontan al duelo de los espectros esenciales². En el medio de tal alternativa apo-

² He llamado "religiosa" a toda posición que asocia la tesis de una vida de ultratumba y la existencia de un Dios personal; "atea" a toda posición que rechaza ambas tesis. Se puede ciertamente concebir posiciones que deroguen esta clasificación cómoda: el saduceísmo evocado más arriba, conjuga la creencia en un Dios personal con el rechazo de la inmortalidad; el espinosismo conjuga al contrario el rechazo de un Dios personal y la tesis de una inmortalidad posible. Sin embargo, tales posiciones no modifican en nada el punto esencial del análisis: la incapacidad de los principales sistemas de representación para resolver el dilema espectral. En el caso del saduceísmo, añadido a la desesperación del Dios malvado, la desesperación de una no-resurrección de

rética, se oscila del absurdo de una vida sin Dios, al misterio de un Dios que llama amor a su dejar hacer y a su producción del mal extremo: doble forma del fracaso en cumplir el duelo esencial. Se llamará al contrario *resolución* del dilema espectral una posición que no sería *ni religiosa ni atea*, y que conseguiría de este modo extraerse de la doble desesperación inherente a su alternativa: desesperar de creer en la justicia para los muertos, creer desesperadamente en un Dios sin justicia. Nuestra cuestión concierne a la posibilidad del duelo esencial se reformula entonces así: *¿en qué condiciones se puede esperar resolver el dilema espectral? ¿Cómo pensar un lazo entre los vivos y los muertos que se extirpe de la doble angustia del ateísmo y de la religión?*

Para esbozar una respuesta posible a esta cuestión, hemos de proceder de la forma siguiente: debemos exhibir las condiciones de una solución del dilema y evaluar la legitimidad teórica de esta, al igual que su grado de credibilidad. No excluimos, por supuesto, que esta solución pueda revelarse en último término ilusoria, y que tengamos que renunciar al final a extraernos de la alternativa ateo-religiosa. Pero esta renuncia eventual deberá proceder, y únicamente proceder, del examen preciso de la situación. No pudiendo presentarla aquí en su totalidad, nos contentaremos en iniciar la exposición.

Condiciones de resolución del dilema: la inexistencia divina

Comencemos por exponer las condiciones por decirlo así "formales" de una resolución del dilema. Estas 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 posiciones del dilema exhibe en efecto, según nosotros, un elemento indispensable al duelo esencial.

—La posición religiosa establece que el duelo no es posible más que pudiendo esperar para los muertos otra cosa que su muerte. Los espectros no llegarán a su orilla sino en el día en que nosotros sepamos esperar su llegada a la nuestra.

—La posición atea establece que la existencia de Dios es un obstáculo insalvable en la elaboración de tal esperanza, pues sólo un Dios perverso podría permitir las muertes terribles, y sólo un Dios más perverso aun sabría hacerse amar por haber actuado así.

La aporía proviene del hecho de que las dos condiciones, igualmente indispensables, aparecen incompatibles. El cese de este impasse no puede entonces hacerse más que de una sola manera: debemos demostrar que la incompatibilidad entre estas condiciones no es más que aparente, y que existe una tercera opción, ni religiosa, ni atea, capaz de reunir de forma

los muertos; en el caso del espinosismo, debo renunciar a toda esperanza de una inmortalidad feliz para aquellos que perecieron demasiado pronto para acceder a la sabiduría, y acomodarme a la necesidad despiadada que preside a este género de destino.

coherente los dos elementos de la respuesta. Desde entonces nuestro camino está trazado: *resolver el dilema vuelve a hacer 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. Se sintetizarán estos dos elementos en el enunciado siguiente, que va en adelante a ocupar nuestra atención:

Dios no existe todavía.

Este enunciado formula una tesis que llamaremos la tesis de la *inexistencia divina*, dando por hecho que esta expresión debe comprenderse en los dos sentidos que permite su equivocidad. Primero, de manera inmediata, la inexistencia divina significa *la inexistencia del Dios religioso*, pero también metafísico, supuesto como actualmente existente a título de Creador o Principio del mundo. Pero la inexistencia divina significa también *el carácter divino de la inexistencia*: dicho de otro modo, el hecho de que aquello que permanece aún en estado virtual en la realidad presente guarda la posibilidad de un Dios aún por venir, inocente de los desastres del mundo, y del cual se puede esperar que tenga la potencia de otorgarle a los espectros otra cosa que su muerte.

La posición de la inexistencia divina permite captar la fuente de la aparente insolubilidad del dilema espectral. Esta sostenía que el ateísmo y la religión parecían constituir una alternativa que agotaba todos los posibles: o Dios existe, o no existe. Pero las dos tesis son en verdad más fuertes que estos enunciados factuales: pues ellas sacan su sentido del carácter supuestamente *necesario* ya de la inexistencia, ya de la existencia de Dios. Ser ateo, no es solamente sostener que Dios no existe, sino también que él no puede existir; ser creyente es tener fe en la existencia esencial de Dios. Vemos entonces que la tesis de la inexistencia divina debe, para imponerse contra una alternativa así, llevar la lucha sobre el terreno de las modalidades: pues se trata de sostener que *Dios es posible* no en un sentido subjetivo y actual (en el sentido que puedo sostener que es posible, aunque incierto, que Dios existe actualmente), sino en un sentido objetivo y futuro (en el sentido en que yo puedo sostener que Dios puede realmente producirse en el porvenir). La apuesta es desatar el lazo ateo-religioso entre Dios y la necesidad (Dios debe o no debe existir) para reanudarlo a lo virtual (Dios puede existir).

La cuestión se vuelve entonces más precisa: resolver el dilema espectral viene 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 descomponerse siguiendo dos polos de significación que deberían entonces estudiarse por turno:

1. ¿Qué significa el “no todavía” para el cual un dios puede pensarse como una de sus eventualidades? un examen tal vuelve a pensar la significación de un tiempo compatible

con el duelo esencial: ¿qué es el tiempo, si contiene a lo divino como una de sus virtualidades, y quién puede legitimar nuestra creencia en su la efectividad?

2. ¿Qué significa precisamente el significante "dios" una vez que se le ha puesto como no todavía existente, posible y por venir y ya no actual y necesario? un examen tal exigiría, particularmente, elaborar los elementos de un discurso sobre lo divino distinto a toda teología fundada sobre la tesis de un Dios eterno.

No podemos, en los límites de este artículo, más que abordar el primer punto. Se convendrá entonces, aquí, en entender por "dios" el sentido mínimo requerido por el cual un duelo esencial podría plantearse: la emergencia de un régimen de existencia en el cual se inicia para los espectros otra cosa que su muerte.

Tratamiento especulativo del problema de Hume

¿Qué será un tiempo capaz de la emergencia divina? ¿Y quién podría convencernos de adherir a la idea de un tiempo así, sabiendo que nuestro demasiado evidente deseo de creer en él, lejos de hacernos la tarea más fácil, no puede más que incrementar la sospecha respecto a todo alegato que fomente nuestra esperanza?

Antes de entrar en lo vivo del tema, comencemos por apartar los sentidos por decirlo así "ocultos" de la inexistencia divina, es decir, los que reposan sobre la tesis de que existe una ley escondida, por ahora desconocida, susceptible de estar al origen de una redención por venir. Esta tesis volvería a una interpretación aún atea o religiosa de la inexistencia divina: ya se trate de fundar la esperanza del renacimiento sobre el dominio prometeico sobre la muerte por una humanidad futura que se supone técnicamente capaz de efectuarlo; ya se trate de sostener que un proceso necesario de divinización del mundo está ya secretamente en curso, y que culminará en la justicia universal para los vivos y los muertos. En los dos casos se sostendría que existe una ley oculta sobre la cual reposarían todas las esperanzas: ley natural y no aún conocida de resurrección de los cuerpos, ley providencial de emergencia progresiva de lo divino: tesis indemostrables, incluso lunáticas, incapaces en todo caso de sostener una esperanza seria.

Pero ya que nos prohibimos tales caminos, debemos decir del Dios buscado no solamente que él debe ser puesto como inexistente y posible, sino también que él no podrá ser concebido más que como *contingente* e *indomeñable*. Este Dios, en efecto, no puede más que ser puesto como contingente en el sentido que, si su pensabilidad supone que nada prohíbe su venida, a la inversa, ninguna ley destinal puede suponerse como garantía de su emergencia, pues una suposición tal seguirá siendo siempre teóricamente exorbitante. Debe poder ser, pero nada puede ser pensado que lo constriña a ser. Y este Dios no puede ser más que indomeñable en su venida, en el sentido que él debe exceder toda voluntad fantasmática de

dominación absoluta de la naturaleza por el hombre. Ni el prometeísmo de la muerte vencida, ni el providencialismo del dios por venir —que no son más que dos versiones exacerbadas del ateísmo y de lo religioso confrontadas en el dilema espectral— pueden fundar la esperanza de una solución.

Tendremos entonces por adquiridas las hipótesis siguientes:

1. Las leyes de la naturaleza no permiten mantener la esperanza seria de un renacimiento por venir de los desaparecidos.

2. No hay tampoco que tener esperanza en un Orden trascendental de las leyes de la naturaleza, portador de una justicia para los vivos y los muertos, que esté actualmente en obra, o en curso de emergencia.

¿Qué salida nos queda entonces? Basta, para responder a esta cuestión, determinar lo que en estas hipótesis obstaculiza al duelo esencial: ¿qué parece prohibir la esperanza de una resolución del dilema espectral, si renuncio a la idea de que una ley existe, natural o sobrenatural, capaz de relevar mi esperanza? La respuesta es evidente: si admito que no existe más que leyes naturales incapaces de resolver el dilema, entonces este dilema es insoluble, en la medida que —pero sólo en la medida que— yo admita *además* la *necesidad* de las leyes de la naturaleza. No es la incompatibilidad entre las leyes de la naturaleza y lo divino lo que obstaculiza el duelo esencial: es la creencia en la necesidad de tales leyes. Y es de hecho esta tesis modal lo que funda la creencia atea en la imposibilidad de la existencia de Dios, como de todo evento que contradiga las constantes atestiguadas.

La primera cuestión que deberíamos tratar es entonces la siguiente: ¿qué es lo que funda mi adhesión a la necesidad de las leyes, y por ello mi rechazo de todo evento posible que las contradiga radicalmente? Ahora bien, este problema es muy conocido porque se trata precisamente de *la cuestión puesta por Hume concerniente a la justificación racional de nuestra creencia en la necesidad causal*. Debemos en consecuencia afrontar de nuevo esta cuestión, pero —notémoslo bien, pues allí está el interés especulativo del asunto— debemos abordarlo “a contrapelo” en relación con su tratamiento tradicional.

Expliquémonos. La manera usual de poner la cuestión de la necesidad causal procede de la interrogación que el mismo Hume ha formulado, y que puede enunciarse así: dando por hecho que creemos en la necesidad de las leyes, ¿se puede fundar en razón esta creencia y garantizar que las leyes serán en el porvenir lo que son hoy día, manteniéndose por otro lado todas las circunstancias iguales? La aporía que encuentra Hume consiste en que ni la lógica ni la experiencia sabrían ofrecer una justificación tal, pues, por un lado, no habría nada de contradictorio en que las constantes observables se modifiquen en el porvenir, y, por otro lado, la experiencia no nos enseña más que sobre el presente y el pasado, no sobre el porvenir. Desde entonces la necesidad supuesta de las leyes naturales se vuelve un enigma, puesto que el principio de razón suficiente es incapaz de aplicarse aquí eficazmente: no

podemos descubrir razón por la cual las leyes deberían ser así y no de otra forma, es decir, perdurar en su estado en vez de modificarse arbitrariamente de un momento al otro.

Ahora bien, nuestra perspectiva es inversa a la de Hume: pues proponemos, al contrario, partir de la *posibilidad efectiva* de que las leyes naturales se rompan sin razón en provecho de una acontecimentalidad incompatible con ellas. La cuestión que ponemos es en efecto la siguiente: puesto que Hume nos ha convencido de que podemos *a priori* (es decir, sin contradicción), concebir la modificación caótica de las leyes naturales, ¿por qué no fiarse de la potencia del pensamiento, que nos invita a poner la *contingencia* de las leyes de la naturaleza, en lugar de la experiencia que nos presenta, ella y sólo ella, una aparente fijeza de las constantes observables? ¿Por qué prolongar la fijeza empírica de las leyes por una creencia en su necesidad, en lugar de adherir a la intelección del Caos radical que Hume nos ha expuesto con maestría, aunque implícitamente? ¿Por qué, en otros términos, no *absolutizar* el fracaso del principio de razón suficiente al sostener que la ausencia de razón de las leyes con la cual nos tropezamos en el problema humiano no tiene por sentido una incapacidad del pensamiento para descubrir una tal razón, sino una capacidad del pensamiento de intuir *a priori*, en lo real mismo, la ausencia efectiva de razón tanto de las cosas como de las leyes, y su posibilidad de modificarse en todo momento? Se trataría de hacer de la contingencia la propiedad absoluta de todo ente, tanto ley como cosa, que una razón redefinida, *una razón emancipada del principio de razón*, tendría como tarea concebir y describir. Se presenta la idea de un platonismo invertido, más que revertido: un platonismo que no sostendría que el pensamiento debe liberarse de la fascinación del fenómeno siempre cambiante para acceder a la inmutabilidad de la Idea, sino que el pensamiento debe liberarse de la fascinación por el fijismo fenomenal de las leyes para acceder a un Caos puramente inteligible capaz de destruir y de producir sin razón tanto las cosas como las leyes de las cosas.

¿Quiere decir esto que habremos resuelto el problema de Hume cuando hayamos puesto la contingencia de las leyes en lugar de su necesidad? Claro que no, pues otro problema surge entonces, bajo la forma de una objeción que expresa la razón por la cual nuestra tesis no aparece creíble, a saber: si las leyes pudieran modificarse sin razón en todo momento, sería *extraordinariamente improbable* que esto no se haya jamás manifestado. Y en verdad, si la materia pudiera incesantemente, en el menor de sus rincones, seguir innumerables leyes diferentes, el desorden sería tal que no habría ni siquiera alguna manifestación. Este argumento es el nervio mismo de la deducción trascendental: la contingencia de las leyes es incompatible con la estabilidad constitutiva de la representación. Pero nuestra tarea se precisa entonces: para resolver el problema reformulado de Hume, *debemos refutar una inferencia tal que concluya de la contingencia de las leyes un desorden frecuente, incluso frenético, de la materia* tanto como de la representación, en vistas a establecer que la estabilidad manifiesta de las leyes no obliga a adherir además a su necesidad. Tal es el primer problema —que está lejos de ser el último— que el dilema espectral nos impone resolver si queremos rechazar la imposibilidad de que un acontecimiento contra-natural pudiera pro-

ducirse. Dios, desde entonces, debería pensarse como *el efecto contingente, pero eternamente posible, de un Caos insubordinado a toda ley*.

Convenimos en llamar *especulativa* a toda filosofía que le otorgue al pensamiento la capacidad de acceder a un absoluto, y *metafísica* a toda filosofía que se funde en una modalidad del principio de razón suficiente para acceder a lo absoluto. Toda metafísica, según este léxico, no puede más que ser especulativa: pero a la inversa, toda especulación no necesariamente está destinada a ser metafísica. Pues una especulación que se funde sobre la *falsedad* radical del principio de razón describiría un absoluto que no obligaría a las cosas a ser así y no de otra manera, sino que las obligaría a poder no ser tales como son. Podemos entonces formular la conclusión a la cual queríamos alcanzar aquí, a saber, que *la resolución existencial del dilema espectral pasa por la resolución especulativa, pero no metafísica, del problema de Hume*.

Algunas palabras, para concluir, sobre el dios inexistente. ¿Cómo, según qué principios de investigación, nos deberíamos esforzar en precisar su naturaleza, una vez que se lo ha definido como efecto contingente del Caos? En este punto, convendría replantear, fuera del campo trascendental, una cuestión de estilo kantiano: ¿qué me está permitido esperar, ahora que puedo esperar? ¿Qué es un dios que sería de nuevo deseable, amable, digno de imitación? Si se supone como adquirida la eventualidad real de las emergencias en ruptura con las leyes presentes de la naturaleza, ¿cuál será entonces el divino posible más singular, más interesante, más “noble” en un sentido próximo (paradójicamente) a la exigencia nietzscheana? Este dios futuro e inmanente, ¿debe ser personal, o consistir en una “armonía”, una comunidad tranquila de vivos, muertos y renacidos? Creemos que las respuestas precisas a estas cuestiones son abordables, y que ellas determinan un régimen original de pensamiento, en ruptura tanto con el ateísmo como con la teología: una *divinología*, aún por constituir, por la cual se tejerían, tal vez, nuevos lazos entre los hombres y aquellos que los acosan.