

NOTAS PRELIMINARES PARA UNA TRADUCCIÓN IMPOSIBLE DE LAS “ANTIGUAS PALABRAS JUDÍAS” A LA “NECESIDAD DE MEJORES BOLSAS DE RED”

PRELIMINARY NOTES FOR AN IMPOSSIBLE TRANSLATION. FROM THE “OLD
JEWISH WORDS” TO THE “NECESSITY OF BETTER NETBAGS”

Marcos Jasminoy

Universidad de Buenos Aires

Universidad Católica Argentina

Universidad del Salvador

marcos.jasminoy@gmail.com

Recibido: Noviembre 2021

Aceptado: Diciembre 2021

Resumen

Las siguientes “notas preliminares” intentan dar una idea de cómo “traducir” los lineamientos fundamentales del *nuevo pensamiento* de Rosenzweig desde “las antiguas palabras judías” en las que él lo formuló a “nuevos” términos, más cercanos a la sensibilidad de los oídos contemporáneos. La “lengua de destino” de esta traducción es el *pensamiento tentacular* de Donna Haraway, quien busca, justamente, palabras más adecuadas, mejores “bolsas de red” para recolectar todo aquello que, en un mundo en emergencia como el nuestro, clama atención.

Palabras clave: Rosenzweig, Haraway, bolsas de red, traducción, parentesco.

Abstract

The following “preliminary notes” try to give a hint on how to “translate” the fundamental outlines of Rosenzweig’s *new thinking* from the “old Jewish words” in which he formulated it into “new” terms, closer to the sensibility of contemporary ears. The “target language” of this translation is the *tentacular thinking* of Donna Haraway, who seeks, precisely, more adequate words, better *netbags*, to collect all that, in a world in emergency like ours, cries out for attention.

Keywords: Rosenzweig, Haraway, netbags, translation, kin.

Introducción: palabras, bolsas de red y traducciones¹

En el opúsculo *El nuevo pensamiento*, Rosenzweig (1925/2005) declara: “He recibido el nuevo pensamiento en estos viejos términos judíos, de manera que lo he reproducido y retransmitido valiéndome de ellos” (p. 40) Y añade que *La Estrella de la Redención* “expresa lo que tiene que decir, y, más precisamente, lo nuevo que tiene que decir en las antiguas palabras judías” (p. 40-41). No obstante, deja abierta la posibilidad a *decir lo nuevo* en otras palabras, incluso en palabras “propias”.

Entre esas personas a quienes les gusta expresar lo que tienen para decir y, más precisamente, *lo nuevo* que tienen para decir, en otras palabras, a veces propias, a veces tomadas de prestado, se encuentra sin duda Donna Haraway. Haraway (2016/2019) se detiene en palabras “interesante[s]” (p. 19), “simple[s]” (p. 20) y “salvaje[s]” (p. 21), a menudo inventadas por ella o por personas a las que estima. Al respecto, señala que hay ciertas palabras —como *simpoiesis* o *chthuluceno*— para las que vale lo siguiente: “si crees que la has inventado, solo mira a tu alrededor y toma nota de cuánta gente está inventando ese término a la vez” (p. 272). Esto no es una mera casualidad sino que tiene que ver con que “en una coyuntura histórica urgente, enseguida aparecen palabras para pensar-con de muchos calderos burbujeantes, porque todo el mundo siente la necesidad de mejores bolsas de red para recolectar las cosas que claman la atención” (p. 273). Estas “bolsas de red” son palabras, conceptos, teorías, historias, narrativas, para expresar lo (nuevo) que hay para decir.

Las presentes páginas no son un estudio comparativo de las bellas y complejas obras de Franz Rosenzweig y Donna Haraway, sino unas modestas “notas preliminares” para una “traducción imposible” y, sin embargo, “necesaria”. ¿Pero qué es una traducción? ¿Y por qué es imposible y necesaria? Para Rosenzweig —él mismo traductor— la tarea de la traducción no consiste tanto en transformar el texto de origen en algo que sea fácilmente comprensible y accesible a quienes lo leen en su nuevo lenguaje, como en transformar el lenguaje de destino a través de la introducción en él de un texto “foráneo”, “extranjero”, “otro”... (Pollock, 2019). De allí que las traducciones de Rosenzweig intentaran mantener un cierto carácter “inusual”, “disruptivo”, “incómodo”, que, aunque puede parecer al comienzo algo forzado, a la larga termina *enriqueciendo* el lenguaje de destino. La idea no es asimilar lo “extranjero” y “otro” (*das Fremde*) del lenguaje de origen al lenguaje traducido, sino más bien hacer “otro” y “extranjero” (*umfremden*) al lenguaje que está ya asimilado (cf. Rosenzweig, 1927, p. 154).

¹ La presente contribución se enmarca en el proyecto: *El giro emancipatorio. Continuidades y rupturas respecto al giro lingüístico-hermenéutico del pensamiento contemporáneo*, del Instituto de Investigación de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales - Universidad del Salvador.

Rosenzweig plantea (1926/2007b) que, dado que “traducir es servir a dos señores” (p. 343), la traducción es —en teoría— imposible. Pero todo el mundo debe hacerlo y, en la práctica, lo hace. Al hablar traducimos nuestro pensamiento a algo que esperamos que sea entendido por quien nos escucha; y al escuchar, a la inversa, traducimos esas palabras para hacérselas inteligibles. Todo lenguaje implica ya una traducción y, si no fuera intrínsecamente *dialógico*, habría que concluir que cada cual tiene su propio idioma. En este sentido, Rosenzweig añade que la imposibilidad teórica de la traducción, como todas las de ese estilo, “nos dará, en los compromisos «imposibles» y necesarios cuyo transcurrir se llama vida, el valor de la modestia que exige no lo reconocidamente imposible, sino lo que se impone como necesario por sí mismo” (p. 343; traducción modificada).

Traducir a Rosenzweig en términos de un pensamiento “de nuestra época” como el de Haraway (o viceversa) es una tarea admitidamente “imposible” desde el punto de vista teórico. Y, sin embargo, se impone en la práctica como “necesario”, para traer a nueva expresión las experiencias fundamentales que están operativa en las “antiguas palabras” de Rosenzweig. Así las cosas, las siguientes “notas” buscan enriquecer a quienes tengan el “lenguaje Haraway” ya asimilado con las “antiguas palabras” de la tradición del “lenguaje Rosenzweig”. Pero, leídas a la inversa, podrán enriquecer a quienes tengan incorporado el “lenguaje Rosenzweig” desde la novedad del “lenguaje Haraway”. A quienes no estén familiarizado ni con uno y ni con otro, quizá pueda resonarles en formas inesperadas.

Glosario (notas preliminares)

*A continuación señalo (en negrita y al comienzo) algunos conceptos y temas clave de la obra de Rosenzweig, en castellano y alemán. Cada entrada —delimitada entre líneas separadoras— incluye primero un breve comentario sobre el sentido del concepto en clave rosenzweigiana y, tras tres asteriscos (***), su “traducción” conceptual en términos de Haraway, donde aparecen resaltados algunos términos clave (también en negrita). Los términos en idioma original provienen de Rosenzweig (1964; 1984; 1921/1996) y Haraway (2016).*

Pensamiento hablante (*Sprachdenken*); pensamiento gramático (*grammatisches Denken*); empirismo absoluto (*absoluter Empirismus*).

Se trata de distintas expresiones que utiliza Rosenzweig para caracterizar su “nuevo pensamiento”. El pensar al que aspira Rosenzweig está atravesado por el *hablar*. No un “hablar” genérico, sino orientado siempre a *alguien*, que no

sólo escucha, sino que también puede responder o abrir el diálogo (1925/2005, p. 34). Si el antiguo pensamiento “pensante” funciona según las reglas de una “lógica”, el “hablante”, en cambio, tiene como *organon* a la “gramática”.

Las formas de la gramática “se articulan ellas también en sí mismas según la figura Creación-Revelación-Redención”, de modo que el lenguaje “es simultáneamente el hilo en que se ensarta todo lo humano” (1921/1997, p. 153). Si esto es así, nuestras formas gramaticales son, como dice el mismo Rosenzweig, “la simbólica primitiva de la misma realidad” y, entonces, se siente “en estrechísima *identidad* con tal realidad” (1921/1997, p. 195). Como ha señalado Paul Ricoeur (1988/1995, pp. 98), hay bajo el lenguaje hablado múltiples capas de un lenguaje más fundamental, anterior al sujeto hablante; no somos los amos de este lenguaje, puesto que es este lenguaje el que abre nuestras formas de experiencia más fundamentales al lenguaje. Este lenguaje antepredicativo mantiene unidas la metáfora y su sentido especulativo. Creación, Revelación y Redención no se suceden una a otra en una misma línea, sino que hay que entenderlas como si fueran estratos geológicos que se superponen unos a otros: el primero sería el tiempo como fundamento perpetuo como comienzo continuado; la segunda, que se apila por sobre el estrato anterior, sería el nacimiento siempre renovado en el instante repentino; el tercera, por encima de los otros dos, el futuro eterno siempre por venir.

Por otra parte, a pasar del rechazo frente a todos los *-ismos*, Rosenzweig admite que “en el mejor de los casos dejaría que se le aplicase la caracterización de empirismo absoluto” (1925/2005, p. 50). El epíteto “absoluto”, de resonancias hegelianas, pareciera referirse a que la experiencia es experiencia de una relación, de un vínculo, anterior a toda separación entre sujeto y objeto (que existe solo desde una perspectiva conceptual).²

Para Haraway (2016/2019), las palabras importantes deben ser re-significadas, re-pobladas y re-habitadas (p. 312). Al parecer inspirada en G. Bateson (1972), Haraway (2016/2019) habla de una “**semiótica material**” (p. 110), pero también de un “**materialismo sensible**”, sugerido en comunicación personal por E. Viveiros de Castro (p. 139), que recuerdan al pensamiento gramático y al empirismo absoluto de Rosenzweig. La semiótica material es “exuberantemente química” y “las raíces del lenguaje” no atraviesan solo la existencia humana, sino —con sus entendimientos y malentendidos— todos los taxones (p. 110).³

² Rosenzweig parece tomar la expresión de Hegel (1807/1966, p. 147). Es cercana también al “empirismo trascendental” de G. Deleuze (1968/2002; 1995/2007), J. Patočka (1975/2002, p. 233) o C. Romano (1998/2016, p. 234), y al “empirismo radical” de W. James (1912) y E. Levinas (1961/2002, p. 209).

³ Haraway —al igual que lo hiciera Rosenzweig en el opúsculo *El nuevo pensamiento* (1925/2005, pp. 35-36)— es pródiga al señalar la constelación de pensadoras y pensadores de quienes se nutre y

Método del relato (*Methodes des Erzählens*).

Rosenzweig (1925/2005, p. 28) lo toma de la filosofía narrativa (*erzählende Philosophie*) de Schelling, en particular de *Las Edades del Mundo*. En estas “edades” están inspiradas las dimensiones del antemundo-mundo-supramundo y la secuencia Creación-Revelación-Redención.

Este método está presente en Haraway (2016/2019), vía Ursula Le Guin, como “**contar historias**” o “**narración**” (*storytelling*) (p. 31); y, vía Marilyn Strathern según el *dictum*: “importa qué historias usamos para pensar (con) otras historias...” (p. 35).⁴ Para ello busca nuevos campos semánticos, internándose en la “**fabulación especulativa**” (p. 35). La idea de las “edades” está presente en otra de las “bolsas de red” preferidas de Haraway: el Chthuluceno. Se trata de una “era en curso” (*ongoing epoch*) (p. 93) que desborda los límites temporales de otras periodizaciones como Antropoceno y Capitaloceno. La narración (en su enunciación misma) y la era (en su carácter temporal) comparten la característica de *estar en curso*; por eso nuestra época —y todas las épocas, también las (imaginadas como) futuras— se deja narrar.

Necesidad del otro (*Bedürfen des andern*).

Para Rosenzweig (1921/1997), el ser humano no es autosuficiente. De allí la “necesidad del otro”, para superar su figura lógica (B=B) y mítica (el “héroe” mudo del mito). Como resume B. Casper, “sucede que reconoce la realidad de los otros que están frente a él, de los que no dispone, pero a los que sin embargo mueve a hablar” y, al mismo tiempo, “experimenta la realidad de la libertad del otro, a la que habla, y por la que se experimenta interpelado y conminado a hablar” (p. 263). El otro me interpela desde siempre (es acontecimiento *acontecido*) y yo respondo con mi libertad *aconteciente* que, a su vez, me revela a mí mismo para las otras personas, me exterioriza. La libertad es comienzo, pero a la vez está orientada por una interpelación que la antecede.

con quienes se siente emparentada y en diálogo: “Isabelle Stengers, Bruno Latour, Thom van Dooren, Anna Tsing, Marilyn Strathern, Hannah Arendt, Ursula Le Guin y más” (p. 25); Lynn Margulis (p. 26), Octavia Butler y Vinciane Despret (p. 28). Para más, véanse los “Agradecimientos” (pp. 13-17).

⁴ Haraway (2016/2019) añade, en una frase que recuerda en muchos sentidos a Rosenzweig: “Matemática, visual y narrativamente, importa qué figuras figuran figuras, qué sistemas sistematizan sistemas” (p. 155).

En Haraway (2016/2019) la figura del “Otro” desborda la otredad humana, para incluir a un montón de criaturas o bichos (*critters*) y otras alteridades **multi-especies y no-humanas** (p. 156). El propio Rosenzweig se había anticipado a esta idea al hablar de “un mundo que no fue creado en la uniformidad propia de un desierto, sino en la diferencia y según distintas especies” (1926/2007b, p. 344). Y en la idea del “prójimo” como “representante” del mundo (1921/1997, p. 266).

Tomar en serio el tiempo (*Ernstnehmen der Zeit*).

Para Rosenzweig (1921/1997), la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no ha de pensarse como un conjunto de cosas ni como un contenedor en el que existen las cosas, sino como *tiempo* (existente, distendido, no homogéneo, no formal). No se trata del tiempo “en el que algo acontece”, sino del tiempo “que por sí mismo acontece” (p. 29). Rosenzweig busca, como han notado ejemplarmente E. Levinas (1982, p. 9; 1987/2002, pp. 69-73; 1991/2001, pp. 144 y 281) y P. Ricoeur (1988/1995, pp. 102-104), *desformalizar* el concepto de tiempo. El pasado, el presente y el futuro han de comprenderse desde el carácter acontecimental de la secuencia Creación-Revelación-Redención, experimentada en el presente. Toda la secuencia es acontecer, el acontecer mismo del tiempo o la temporalización misma del ser, declinada según un triple carácter: acontecido, aconteciente y por acontecer (adviniente).

Haraway (2016/2019) propone “**permanecer**” o “**seguir estando con el problema**” (*staying with the trouble*). Este “permanecer” con el problema toma en serio el tiempo, porque “en tiempos de urgencias, es tentador tratar el problema imaginando la construcción de un futuro seguro, impidiendo que ocurra algo que se cierne en el futuro, poniendo en orden presente y pasado en aras de crear futuros para las generaciones venideras”; en cambio, permanecer con el problema “no requiere de este tipo de relación con los tiempos llamados futuro”, sino que “requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados” (p. 20). Permanecer con el problema es “a la vez más serio y más animado” que sucumbir a los futurismos (p. 24).

De allí que el tiempo tenga también un sentido acontecimental, no-formal: Haraway habla de un “tiempo configurador de mundos (*wordling*), no tiempo contenedor”

y de “tiempos enredados de pasado, presente y futuro” (p. 33). Inspirada por la “biología ecológica evolutiva del desarrollo” (*EcoEvoDevo biology*) pareciera retomar la idea con la que Rosenzweig (1925/2005) resume la *Biología teórica* de Rudolph Ehrenberg, que “plantea por primera vez la teoría de la naturaleza orgánica bajo la ley del tiempo real e irreversible” (pp. 35-36).

Cálculo diferencial (Differentialrechnung); elementos (Elemente).

Rosenzweig presenta el lenguaje del “antemundo” (esos oscuros orígenes *a priori*) en un lenguaje lógico-matemático, inspirado en el cálculo infinitesimal o diferencial tal como lo había presentado de Hermann Cohen. Este *organon* del pensar “no produce sus elementos partiendo de la nada vacía del cero universal y único, sino del diferencial, o sea, de la determinada nada que se coordina en cada caso con el elemento que se busca” (Rosenzweig, 1921/1997, p. 61). Este lenguaje procede con símbolos mudos —los signos del lenguaje matemático—, que intentan conceptualizar una experiencia *fáctica* que excede de por sí al pensamiento. No fundamenta por qué experimenta lo que experimenta (los proto-fenómenos), sino que deriva (en el sentido “matemático” del término) los conceptos desde una “nada” determinada (cf. pp. 64-65; 81; 95; 128). Para derivar “algo” de la “nada”, Rosenzweig y Cohen acuden a la integración, que consiste en la suma de infinitas cantidades infinitamente pequeñas.

Apoyado en el cálculo diferencial, Rosenzweig “deriva” tres elementos —que en el nivel apriórico del antemundo permanecen irreductibles y separados—: ser humano, mundo, Dios. Propone que, históricamente, toman forma visible con las grandes figuras del “paganismo” heleno: “el Olimpo mítico, el cosmos plástico, el héroe trágico” (p. 25). Pero tras la destrucción de la totalidad, estos elementos y sus figuras son irreductibles y quedan separados irremediabilmente entre sí, aislados y vueltos para sí mismos, sin conexión posible para con los otros; vistos desde el nivel de la Revelación —es decir, después de la inversión (*Umkehr*)— permanecen como *deus absconditus*, como mundo encantado y como *Selbst* cerrado en sí mismo (p. 269).

Haraway (2016/2019) recurre también al lenguaje del cálculo, con el que formula una “ecuación integral múltiple fabulada” (p. 33):

Ω

$$\int \int \int \int \dots \int \int \text{Terra}(x_1, x_2, x_3, x_4, \dots, x_n, t) dx_1 dx_2 dx_3 dx_4 \dots dx_n dt = \text{Terrápolis}$$

α

Donde: x_1 = cosas/materia (*stuff*) o *phýsis*; x_2 = capacidad; x_3 = socialidad; x_4 = materialidad; x_n = dimensiones-por-venir; t = tiempo configurador de mundos (*wordling time*); α = epigénesis multiespecies (tal como la propone la biología ecológica evolutiva del desarrollo); Ω = el pluriverso de terra en recuperación.⁵

Haraway (2016/2019) recurre también a lenguajes paganos (p. 274) —e incluso neopaganos (pp. 274; 325)—, pero su crítica es más punzante que la de Rosenzweig. Prefiere alejarse de “los relatos de los héroes” y sus armas a favor de “los relatos de la continuidad” (p. 124); por lo tanto, alejarse también de los “esfuerzos civilizadores [...] de los dioses celestes” (p. 61), a favor de las deidades y los espíritus situados del animismo, inquietantes “para los así llamados modernos” (p. 311-312); y, finalmente, alejarse de la idea del mundo como “hogar” o mundo nativo del *Homo*, recordando cómo Gaia —nacida del Caos— es más antigua que Hesíodo y anterior a la “lavada de cara” que hace de ella en la narrativa fálica (*prick story*) de la *Teogonía* (p. 268).

Ser humano (*Mensch*); sí mismo (*Selbst*); alma (*Seele*).

En el ámbito conceptual (*Estrella I*), Rosenzweig (1921/1997) caracteriza al ser humano de manera doble: por un lado, de manera basal y constitutiva, como un “pedazo de mundo” (p. 112); y, por el otro, como *sí mismo*. El *sí mismo* es la conjunción fáctica de lo propio (*Eigenheit*) y la voluntad (*Wille*), del carácter (*Charakter*) y la obstinación (*Trotz*) (pp. 104 ss.). Su figura, como se ha dicho, es el héroe trágico, que, silencioso, asume su destino; que, obstinado, se aproxima cada vez más a su propia perdición; que, solo ante la muerte, calla. El peligro es quedarse aislado y encerrado en sí mismo.

Pero en el ámbito experiencial (*Estrella II*) y tras la “inversión” (*Umkehr*), el *sí mismo* constitutivo “se abre”. Con ello se convierte en “alma” (entendida no como una vaga entidad espiritual opuesta al cuerpo, sino al ser humano en su conjunto, como unidad integral). Esta apertura es doble: por un lado, recibe y acoge la interpelación —en última instancia el amor— de la alteridad; por otro lado, se dirige hacia el mundo a través de nuevos actos de amor.

Haraway (2016/2019) propone abandonar al héroe fálico desde el inicio y pasar, gracias a un juego de palabras indoeuropeas, del humano (*human*) “como *Homo*” al *guma* (*guman*), “trabajador del suelo y en el suelo” (p. 34). En esa

⁵ El cálculo diferencial ha sido una herramienta de gran potencial filosófico también en Deleuze. Para este tema, así como para la historia “oficial” y la “esotérica” del cálculo diferencial, véase: Santaya (2017).

línea, prefiere, en vez de “humanidades”, “**humusidades**”; y en vez de “post-humanismos”, “**compost**” (p. 62; véase también: Hogness, 2015). Conformamos, con toda una profusión de otros bichos, humanos y no-humanos, un compost caliente.

Mundo (*Welt*).

En sentido estricto y *a priori* (esto es, como uno de los “elementos”), el mundo es la conjunción *fáctica* de lo que Rosenzweig llama el “logos” (*Logos*) y la plétora o profusión (*Fülle*) de los fenómenos (*Erscheinungen*) particulares. El logos es el “ser” (*Sein*) del mundo, el horizonte de sentido en el cual resplandecen los fenómenos en su multiplicidad infinita, el trasfondo “lógico” que los ordena; como tal, existe sólo en el “pensar”, es decir, está inserto en la facticidad humana. No obstante, el mundo no es *espíritu* (pensamiento absoluto, idea, razón): “en” el mundo (en el horizonte del ser, en el horizonte de sentido en el que se nos hacen presentes las cosas) hay algo distinto, siempre nuevo, y cada novedad “es una nueva negación de la Nada, algo que nunca había sido, un principio de suyo” (Rosenzweig, 1921/1997, p. 85). Se trata de una profusión constante de fenómenos —no de lo dado (*Gegeben*), sino del don (*Gabe*) siempre nuevo—. El mundo como “elemento” es, entonces, ese difícil equilibrio entre el orden de lo universal y la donación profusa e incesante de lo particular.

En este sentido el mundo puede volverse “un Todo cerrado en sí y clausurado excluyentemente” (p. 126), “autocomprendible” (p. 269). El mundo se vuelve un “figura cerrada en sí y espiritualizada por un espíritu propio [o sea, por el *logos* humano]”; como el ser humano aislado en sí, es “un sí-mismo solitario que, enrigidecido en sí, nada sabe de un fuera”; y como el *deus absconditus*, vive “en la íntima vitalidad de su propia naturaleza, sin necesitar un ser exterior al propio” (p. 126). En resumidas cuentas, este mundo es —o pretende ser— *auto-suficiente*.

En cambio, en *Estrella II*, después de la inversión, el mundo revela la contingencia y finitud de su existencia (*Dasein*), así como su carácter vital.

La facticidad “lógico-fenoménica” del mundo es abordada por Haraway (2016/2019) del modo “semiótico-material” aludido más arriba. Pero cambia de nombre: el mundo es llamado **Gaia** o **Terra** y con otros “mil nombres” entre los que se destaca a Naga, Tangaroa, Haniyasu-hime, Mujer Araña, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A’aku-luujjusi y “muchos muchos más” (p. 156). Con el cambio de nombre hay también un cambio de límites (que coinciden con el

sistema simpoiético del planeta Tierra) y, sobre todo, de carácter: Gaia tiene un carácter inquietante y provocador. Gaia no es una persona ni una diosa, sino complejos fenómenos sistémicos (*complex systemic phenomena*) que componen un planeta viviente (p. 78). El equilibrio es aquí también frágil, ya que hay en Gaia un privilegio de la “intrusión” por sobre la “composición”: se trata de un poder que se entromete en “nuestras categorías del pensamiento, y hasta en el pensamiento mismo” (Haraway, 2016/2019, p. 78; véase también I. Stengers, 2009/2017). De allí también el carácter “vital”, pero contingente y finito, de Gaia, cuya intrusión “no amenaza la vida en la tierra —los microbios se adaptarán, para decirlo suavemente—, sino que amenaza la habitabilidad [*liveability*] en la tierra para una vasta cantidad de tipos, especies, ensamblajes e individuos en un «evento» ya en curso llamado Sexta Gran Extinción” (Haraway, 2016/2019, p. 78).

Acontecer (*Geschehen*).

Pero en Rosenzweig el “mundo” tiene también otro sentido, más amplio, en el que desborda el plano de los “elementos” y se identifica con la *realidad efectiva*. Este es “mundo siempre renovado” (*allzeiterneuerte Welt*) que abarca todo *Estrella II* y consiste en la interrelación de los tres elementos a través de la secuencia Creación-Revelación-Redención. Se yuxtapone también con la “Revelación” en sentido amplio. A ambos —mundo y Revelación en sus sentidos amplios— los piensa en términos de *acontecimiento* de la siguiente manera:

Como la Creación, en tanto que contenido de la Revelación, se nos ha convertido, de mundo, en acontecimiento [*Geschehen*] —en ser-ya-acontecido [*Schon-geschehen-sein*]—, así también la Redención, de sobre-mundo, se nos ha convertido acontecimiento: en devenir-aún-no-acontecido [*Noch-geschehen-werden*]. La Revelación, pues, lo reúne y concentra todo en su actualidad [*Gegenwärtigkeit*]. (Rosenzweig, 1921/1997, p. 301; traducción modificada)

La Creación habla de un pasado tan antiguo que es inmemorial y sirve de fundamento perpetuo o permanente (*immerwährende*) de las cosas; la Revelación, del presente siempre renovado (*allzeiterneuerte*) en el que el “alma” despierta constantemente en la co-presencia con la alteridad; y la Redención, del futuro eterno (*ewige*), es decir, *siempre* por venir, del “Reino”, o sea, de la plenificación del mundo. Estos tres “tiempos” o “niveles de temporalización” se “apilan” uno sobre otro, suponiendo siempre al anterior; cada uno de ellos, además, incluye sus pasados, presentes y futuros (Ricoeur, 1988/1995, p. 102).

Haraway (2016/2019) reserva para esta secuencia de “espacio-tiempos reales y posibles” el nombre de “**Chthuluceno** —pasado, presente y lo que aún está por venir—” (p. 156). Esta palabra está formada por dos raíces griegas: *kthôn*, que remite a la tierra y a sus bichos y procesos; y *kainos*, que significa “ahora, un tiempo de comienzos, un tiempo para la continuidad, para la frescura” (p. 20). No se trata de “pasados, presentes o futuros convencionales”, no tampoco de “eliminar completamente lo que ha venido antes ni, ciertamente, lo que viene después”, ya que “*kainos* puede estar lleno de herencias, de memorias y también de llegadas, de criar y nutrir lo que aún puede llegar a ser” (p. 20). En definitiva, *kainos* es una “presencia continua, densa, con hifas infundiendo todo tipo de temporalidades y materialidades” (p. 20).

Creación (*Schöpfung*).

Con la categoría “Creación” Rosenzweig quiere nombrar un hecho doble. Por un lado, que hay un fundamento de las cosas (*Dinge*) que es perpetuo, que *está siempre durando* (*immerwährende*). Pero, por otro lado, eso significa que las cosas en su conjunto, el mundo, no es autosuficiente. El mundo tiene un carácter de inacabamiento, una “insuficiencia ontológica” (Nordmann, 2012, p. 22) o incompletitud. Este segundo aspecto también se desdobra, porque la incompletitud del mundo no me es ajena. Como ser humano estoy también involucrado en la Creación; no obstante, mi relación con ella es *paradójica*, ya que soy yo mismo mundo, *a la vez que* el mundo me precede. El mundo está-ya-ahí (*Schon-da-sein*) desde siempre y, en ese sentido, yo soy también finito y dependiente. Como el mundo, no soy autosuficiente.

Haraway (2016/2019) piensa algo parecido, pero no en términos creacionales, sino (eco)evolutivos: los seres vivos —quizá también algunos no-vivos— tienen un fundamento procesual, que está siempre operativo, e incluso ha dado origen a la vida: la **simbiogénesis**. Además, la simbiogénesis tiene que ver intrínsecamente con la insuficiencia ontológica: se trata de un proceso creador de vida que cuestiona las “unidades individuales autoorganizadas” (p. 103), ya que propone que “los nuevos *tipos* de células, tejidos, órganos y especies evolucionan primordialmente a través de la larga intimidad entre desconocidos” (p. 101).

Revelación (*Offenbarung*).

La idea de Creación —al igual que la de “Redención”— no se puede deducir del mundo, porque eso significaría que el mundo tiene en sí mismo la idea de suficiencia ontológica, lo cual lo haría “ontológicamente suficiente” (cf. Nordmann, 2012, p. 37). La idea de Creación viene de *otro lugar distinto* del mundo... Con la categoría “Revelación” se mienta, justamente, la venida al mundo de algo que no viene del mundo. (En este sentido, la idea de “Creación” —y también la de “Redención”— es una idea *revelada*). La Revelación me revela el estatuto ontológico del mundo, a saber, que ha sido creado. Eso significa, a la vez, que rompe la suficiencia ontológica del mundo —dejando fuera de juego a la “Totalidad” o “Mismidad”— y lo muestra “inacabado”, “incompleto”.

Pero, aun más importante, rompe también la pretendida autosuficiencia del ser humano. El ser humano despierta de su ensimismamiento somnoliento en la co-presencia del otro. Con ello, vive el presente de manera *siempre renovada* (*immererneuerte*), a cada instante (*Augenblick*). Para ello, es necesario que el ser humano se reconozca *interpelado* y, en última instancia, *amado* desde “otro lado” distinto de sí mismo y excedente con respecto al horizonte del mundo, de modo que pueda salir del encierro del sí mismo y abrirse y desplegar su existencia, llegar a amar él mismo.

Esta interpelación de la alteridad la escenifica Rosenzweig (1921/1997) con un diálogo entre Dios y el ser humano, cuyo punto más alto lo constituye el mandamiento del amor: “Debes amar al Eterno, tu Dios, con todo el corazón y toda el alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6, 5). El mandamiento, sin embargo, expresado de esa forma es prácticamente contradictorio: no se puede mandar amar, al menos no puede hacerlo un tercero. En cambio, sí puede reclamarse amor en *segunda persona*: “¡Ámame!”. El imperativo “es expresión perfecta, puro y pleno lenguaje del amor” (p. 222), ya que señala el “presente absolutamente puro y sin preparativos” (p. 223).

Haraway (2016/2019) se aproxima a una experiencia semejante con la noción de “**parentesco**” (*kin*). Propone generar parentesco, pero no parentescos naturales (naturalistas/humanistas), no lazos anquilosados por la tradición y disfrazados de afecto, que conducen a perpetuar cierto estado de cosas (es decir, a perpetuar el problema); sino parentescos raros, salvajes, diversos, alternativos, multi-especie. La búsqueda de parentescos raros, no “naturales”, es algo en sí “no-natural”, que desafía las leyes del mundo y, sin embargo, se impone como el camino a seguir. Ya no es un mandamiento, como en Rosenzweig, pero sí un eslogan en *imperativo*: “Genera parentesco, no bebés” (*Make Kin, Not Babies!*) (p. 157).

Redención (*Erlösung*); vivificación (*Belebung*).

Con “Redención” se refiere Rosenzweig a la *posibilidad* futura y utópica del acabamiento o cumplimiento el mundo, de por sí inacabado. A este cumplimiento utópico, que está incesantemente *por venir* —y, por lo tanto, nunca llega—, lo llama “Reino”. El hecho es que, más allá del embelesamiento de las personas amantes/amadas (el presente siempre renovado de la Revelación, en el que me *abro* gracias a la interpelación de *alguien distinto de mí*), no existimos solamente “tú y yo”, sino que hay además terceros, “prójimos”, a los que también hemos de amar. Al mandamiento del amor a Dios le sigue el mandamiento del amor a prójimo, que contiene a todos los demás (Rosenzweig, 1921/1997, p. 253). Para Rosenzweig experimentar la Redención es participar de la vivificación del mundo a través de actos de amor, en tendencia hacia la utopía de un Nosotros pleno en el que cada individuo pueda desarrollar armónicamente el conjunto de sus posibilidades vitales. Se trata de una experiencia *práctica*, por cuanto se experimenta en la acción. El cumplimiento no puede alcanzarlo un individuo por sí mismo, sino que necesita de otros individuos con los que se relaciona. En principio, en tanto es posible entrar en tales relaciones, todo individuo *puede ser redimido*. Pero para que fuera posible relacionarse con *todos* los individuos haría falta una *eternidad...* de ahí que el Reino esté en un tiempo siempre por venir. Este ser humano no solo abierto a la alteridad que lo ha interpelado, sino activamente involucrado con la Redención del mundo, es nombrado finalmente con el término “vida” (*Leben*), habida cuenta de que el ser humano “completo” es tanto cuerpo como alma:

La vida no como vida del cuerpo o del alma, sino como algo de por sí, que arrastra con ella en su suerte a cuerpo y alma. La vida es el curso de la vida. La esencia auténtica del hombre no está ni en su ser corporal ni en su ser espiritual, sino que se integra perfecta tan sólo en el curso entero de su vida. No es, en absoluto, sino que deviene. Y es que lo más propio del hombre es su destino. De alguna manera, cuerpo y alma sigue teniéndolos en común con otros; pero su destino lo tiene para sí mismo. El propio destino es a un tiempo cuerpo y alma; es lo que uno «experimenta en carne propia». (p. 338)

Pero, dado que “vida” sólo la hay en relación a otros, no se refiere tan solo al “propio” destino (*Leben als eigenes Schicksal*), sino que, de alguna manera, es sinónimo de “Nosotros”. Ahora bien, un Nosotros pleno sería una vitalización completa de todo cuanto existe. La praxis humana no actúa sobre el mundo tan sólo como existencia (*Dasein*), sino sobre el trasfondo del mundo que emerge también como vida (*Leben*), y que conforma el despliegue que se da tras la inversión de la plétora fenoménica y sus individuos. Se trata, en efecto, de los

individuos volviéndose consistentes, de la multiplicidad adquiriendo duración. La vida, en este sentido, es una realidad concreta, rica, profusa: “la figura propia de uno mismo, que se forma desde dentro de uno y que es, por ello mismo, perdurable” (Rosenzweig, 1921/1997, p. 271).

La vida es *auto*-configuración, pero, paradójicamente, en relación *a otros*. En la proliferación de la vida lo encontramos son “puntos de vida” que, con el tiempo, conforman “constelaciones” y van aumentando su influencia sobre el mundo hasta alcanzar un “todo viviente”, que no es otra cosa que el Reino. El mundo todavía no “es”, sino que *deviene*, y por ello la vida puede seguir “creciendo” en él. Lo vivo permanece en su ser (se esencializa) y resiste a la muerte. Incluye a todo organismo en sentido amplio y no solo “biológico”: instituciones, comunidades, sentimientos, cosas, obras... Hay un texto revelador de Rosenzweig (1921/2014), en el que se pregunta por las fronteras de la vida y la pone en relación con la idea —muy Haraway, por otro lado— de *parentesco*:

¿O acaso hay aún fronteras fijas? ¿El hombre y la naturaleza? ¿Lo vivo y lo muerto? ¿Cuál sería, ahí, el puente?

¿Qué significa «vida»? [...] Todo aquello con lo que me puedo sentir emparentado.

Entonces, mi amor da vida a los muertos. Los parientes, las huellas del parentesco esparcidas en el mundo en torno a mí, son la prueba de que esto no es algo arbitrario. El hombre y su perro. El hombre y sus objetos de uso diario. Del regalar. Del educar (la transmisión de la vida). De la tradición cultural (la transmisión de la educación). ¿Dónde tienen ellos sus fronteras? (pp. 214-215)

Así como para Rosenzweig la *Redención* cumple la *Creación* y extiende la *Revelación* al mundo, para Haraway la **simpoiesis** retoma la *simbiogénesis* y expande el *parentesco* en Gaia. Nada es autopoietico o autoorganizado, sino *simpoiético*. Simpoiesis significa *hacer-con* o *generar-con* (*make-with*), significa que los terrícolas “no están *nunca solos*” y es “una palabra apropiada para los sistemas históticos complejos, dinámicos, receptivos, situados. Es una palabra para configurar mundos de manera conjunta, en compañía” (p. 99). Así como para Rosenzweig la vida es autoconfiguración, pero cada “punto de vida” tiende a converger y unirse con otros, para Haraway “la simpoiesis abarca la autopoiesis, desplegándola y extendiéndola de manera generativa” (p. 99). De hecho, en el fondo no hay “individuos”, sino “holobiontes” y “holoentes”. Los holobiontes son “ensamblajes simbióticos, en cualquier escala espacial o temporal, más similares a nudos de diversas relacionalidades intraactivas en sistemas dinámicos complejos que a entidades de una biología formada por unidaes preexistentes delimitadas (genes, células, organismos, etc.)” (p. 101). No se trata aquí de una suma de huésped y simbiosis mutuamente beneficiosa

para ambos lados, sino que son “todos simbioses entre sí” (p. 101). Desbordando el campo de la biología, Haraway propone el término “holobiontes” como “término general para reemplazar «unidades» o «seres»” (p. 101).

La simpoiesis tiene también un carácter práctico: se trata de **hacer-con** y de aprender a **devenir-con** (p. 35-36) —*con* parientes raros, *con* otros holobiontes, *con* otras especies— Para tales prácticas entra en juego lo que Haraway llama “respons-habilidad”, en la que me entretengo responsablemente según mis habilidades junto con otros.

Totalidad (*Allheit*); todo (*All*); todo conjunto (*Ganze*).

Es conocida la crítica de Rosenzweig a la idea “idealista” de totalidad (*die Allheit*) o todo (*das All*), que abre *La Estrella*. Pero sobre el final del mismo libro, Rosenzweig intenta pensar otro tipo de totalidad no alienante. Este segundo “todo conjunto” (*das Ganze*) es de tipo mesiánico, utópico, y expresa la plenitud no acaecida del ser. En este sentido, no es *fundamento* sino *meta*. Aunque es imposible de experimentar, es posible cierta captación:

El Todo, que ha de ser tanto todo como entero [*Das All, das sowohl alles wie ganz wäre*], no puede ni conocerse sinceramente [= *Estrella I*], ni vivirse claramente [= *Estrella II*]. Sólo el conocer insincero del idealismo, sólo el vivir no claro de la mística pueden llegar a persuadirse de que lo captan. El Todo tiene que ser captado más allá del conocimiento y la vivencia, si es que ha de poderse captar inmediatamente. Tal captación precisamente acontece en la iluminación de la oración [= *Estrella III*]. (Rosenzweig, 1921/1997, p. 459)

Rosenzweig también se refiere a esta supra-experiencia como *visión*: acá propiamente el ser humano no vive (*erlebt*) la verdad, sino que la ve (*schauen/sehen*):

El todo conjunto [*das Ganze*] sólo se puede ver allí donde se ha convertido en la parte; de modo que el todo conjunto de la verdad, toda la verdad, sólo se puede ver al vérsela en Dios. Esto es lo único que en Dios se ve. Este es el único lugar en el que el hombre no vive inmediatamente, sino que es Dios quien vive, y el hombre se limita a mirar [*schaut*]. Apresa su parte de la verdad en la unidad inmediata entre vivencia [*Erlebnis*] y visión [*Schau*]; pero la verdad entera, toda la verdad, justamente porque es toda y, por tanto, sólo se le puede conceder a Dios, sólo para Dios puede llegar a ser parte, el hombre mismo no puede sino verla en Dios. (Rosenzweig, 1921/1997, p. 463)

Haraway (2016/2019) distingue también dos tipos de totalidad, que resume de manera sintética en la siguiente expresión: “**nada está conectado a todo, todo está conectado a algo**” (p.61). Se apoya en Van Dooren (2014, p 60; citado en Haraway, 2016/2019, p. 259):

La rama de la filosofía ecológica holista que pone énfasis en que ‘todo está conectado con todo’ no nos ayudará aquí. Más bien, todo está conectado a algo, que a su vez está conectado a otra cosa. A pesar de que, quizás *en última instancia*, todo está conectado entre sí, la especificidad y proximidad de las conexiones es importante: *con quiénes y de qué maneras estamos conectados*. La vida y la muerte ocurren dentro de esas relaciones. Por tanto, es necesario que entendamos de qué manera se enredan comunidades humanas específicas, así como de otros seres vivos, y de qué manera estos enredos están implicados en la producción de las extinciones y de sus consecuentes patrones de muerte amplificada.

Verificación de la verdad (*Bewährung der Wahrheit*); anticipación del supramundo redimido (*Vorwegnahme der erlösten Überwelt*).

Pensar y creer se sintetizan en *Estrella III* (Freund, 1933/1979, p. 160 y ss.), donde se busca dar cuenta de las figuras históricas que *anticipan* la verdad y la eternidad del “supramundo”, es decir, de la realidad *ya* redimida. Como la Redención siempre está en camino, la verdad y la eternidad (en este sentido último y absoluto) *no existen*, sino que *se hacen*. Por ello, tales anticipaciones tiene la forma de una verificación (*Bewährung*), en tanto contribuyen a hacer (posible) la verdad. Para Rosenzweig, la verificación se realiza en última instancia en la liturgia comunitaria, en su calendario, en su vida cotidiana y sus fiestas. En la simbólica o metafórica de Rosenzweig, la verdad eterna es el “punto evanescente” hacia el cual convergen los dos modos de eternización figurados por la vida (judaísmo) y el camino (cristianismo), de modo que no se trata de nada *absoluto*, sino de la “intención común” que comparten la vida judía y el camino cristiano (Ricoeur, 1988/1995, p. 95).

Esto no tiene que ver con una suerte de privilegio que guardarían el judaísmo y del cristianismo frente a otras religiones u otras vías diferentes; de hecho, como ha notado Mosès (1982, p. 274), la *política* y el *arte* aparecen en el sistema de *La Estrella* como dos grandes vías, la una colectiva, la otra individual, de las que el ser humano dispone para conquistar la eternidad sin tener que pasar por las diferentes formas de la experiencia religiosa. Por el contrario, judaísmo y cristianismo son “figuras” (Rosenzweig, 1925/2005, p. 38): *figuran* dos modos en que el ser humano puede relacionarse *redentivamente y en comunidad* con el mundo. Son, en este sentido, categorías del ser, por medio de las cuales la verdad (que todavía no “existe”) hace su aparición en el mundo, y vienen a

resumir (sin agotarlas) las experiencias posibles de Redención sobre el presupuesto de la dualidad irreductible ente ser humano y mundo, según los modos de *Redención-fuera-del-mundo* o *Redención-en-el-mundo* (Mosès, 1982, p. 297). En el primer modo, el ser humano es trascendente al mundo y la historia; en el segundo, es inmanente a ellos. La existencia colectiva del judaísmo, vivida enteramente a la luz de la Revelación, *figura* la trascendencia (vía negativa) con respecto al devenir del mundo; el cristianismo, inmerso en la realidad del mundo creado, acompañando a los pueblos en su encaminamiento temporal hacia la Redención, *figura* la inmanencia respecto al mundo y su presencia activa en la historia (vía afirmativa). De allí la importancia (teo)política de la “vida” y el “camino”: son comunidades que anticipan el (por ahora inexistente) mundo redimido y, al hacerlo, acercan el Reino, colaboran en su construcción (que permanece siempre irrealizable y excede sus capacidades).⁶

Así como para Rosenzweig hay comunidades que *hacen* la verdad y, así, anticipan el (por ahora inexistente) mundo redimido, Haraway (2016/2019) fabula especulativamente sobre “Comunidades del Compost” que poblarán las tierras y aguas arruinadas del mundo en el futuro, “comprometidas a nutrir capacidades para dar respuesta y cultivando maneras de volverse recíprocamente capaces” (p. 29). Dado que su propósito es narrativo, habla de ellas en pasado: “Estas comunidades se comprometieron a contribuir de manera radical a reducir la cantidad de humanos durante algunos siglos, a la vez que desarrollaron prácticas de justicia medioambiental multiespecies de una miríada de tipos” (p. 29). Se trataba de numerosas “comunidades planetarias interconectadas” que contaban con “unos cientos de personas cada una”, que emigraron “a lugares en ruinas para trabajar en su sanación con asociados humanos y no humanos, construyendo redes, sendas, nodos y entramados de y para un mundo nuevamente habitable” (p. 210). En cuanto a su origen, estaban conformadas por miembros provenientes “de todas las clases económicas, colores, castas, religiones, secularidades y regiones”, que “vivían según unas pocas prácticas sencillas pero transformadoras que, en su momento, atrajeron a muchos otros pueblos y comunidades, tanto estable como migratorias, a la vez que fueron vitalmente infectados por ellas” (p. 211). El trabajo de estas comunidades fue “la generación intencional de parientes, atravesando el daño profundo y la diferencia significativa” (p. 212).

Las Comunidades del Compost nos muestran que *otro mundo es posible* e ilustran lo que Haraway —siguiendo a Isabelle Stengers— denomina “**cosmopolítica**”. La idea es que “no podemos denunciar el mundo en nombre de un mundo ideal”, sino que “las decisiones deben tener lugar, de alguna

⁶ Para más detalles sobre las caracterizaciones de “figura” y “comunidad” para judaísmo y cristianismo, remito a mi trabajo: Jasminoy (2016).

manera, en presencia de quienes cargarán con sus consecuencias” (p. 35). Las Comunidades del Compost y la cosmopolítica tienen que ver con “las decisiones y transformaciones que son tan urgentes en nuestros tiempos para volver a aprender —o para aprender por primera vez— cómo devenir menos mortíferos, más respons-hábiles, más en sintonía, más capaces de sorprendernos y de practicar las artes de vivir y morir bien en una simbiosis multiespecies, en simpoiesis y sinanimagénesis en un planeta dañado” (p. 152).

De la muerte... a la vida (*Vom Tode... zum Leben*); poder vivir y tener que morir (*Lebenkönnen und Sterbenmüssen*).

Como señaló tempranamente Else-Rahel Freund (1933/1979, p. 3), *La Estrella* se abre con las palabras “de la muerte” (*vom Tode*) (Rosenzweig, 1921/1997, p. 43; traducción modificada) y se cierra con la frase “a la vida” (*ins Leben*) (p. 496). “De la muerte a la vida” podría ser un buen *leitmotiv* para el recorrido filosófico que propone *La Estrella*: parte de la proto-experiencia de la muerte —presentada como golpe de gracia al idealismo—, recorre los vericuetos de la existencia humana concreta, encarnada y finita —contra el Yo abstracto del idealismo—, y culmina en la posibilidad de una vida —ordinaria y extraordinaria— plena.⁷ En el *Manual del sentido común sano y enfermo*, Rosenzweig (1922/2007a) presenta a la vida y la muerte de otra manera distinta, pero complementaria

La vida se vive hacia la muerte [*Das Leben lebt sich hin zum Tod*]. [...] en la medida en que le enseñamos de nuevo a vivir, le enseñamos a ir en pos de la muerte. Y le enseñamos a vivir la vida aunque cada paso más en la vida sea un paso más cerca de la muerte. [...] ¡Es tan difícil saber que toda verificación [*Bewährung*] ha de hallarse sólo adelante! Saber que sólo la muerte verifíca las cosas. Y que es la última verifíca de la vida. Y que poder vivir [*Lebenkönnen*] significa tener que morir [*Sterbenmüssen*]. Quien se sustrae a la vida podría creer que se sustrae a la muerte. Pero en realidad sólo se sustrae a la vida, y la muerte, de la que quería escapar, ahora lo rodea por todos lados y se le ha metido hasta en el corazón, que se ha vuelto de piedra. Si se lo devuelve a la vida, tiene que reconocer el dominio de la muerte. Entonces, la vida es verdaderamente sencilla. Mas sólo porque ya no quiere escaparse de la muerte. Y porque está dispuesto a entonar el canto fúnebre a cada momento. Y a pesar de todo, a avanzar «por sobre las tumbas». Y a saber que al final de ese camino sobre tumbas tiene una tumba ya cavada para él.

⁷ Para más detalles sobre el tema de la muerte, remito a mi trabajo: Jasminoy (2017c); sobre las distintas dimensiones experienciales y temporales de la existencia, a: Jasminoy (2017b); y sobre lo ordinario y lo extraordinario en la vida, a: Jasminoy (2017a).

Contra la muerte no hay ningún remedio. Tampoco la salud. Pero el sano tiene la fuerza para recorrer vivamente el camino hasta la tumba. El enfermo llama a la muerte y por angustia ante ella, deja que lo cargue, ya medio muerto, en sus espaldas. La salud vive la muerte sólo «en el momento oportuno». Y es buena amiga de ella, y sabe que cuando viene, se quita la máscara rígida y con sus brazos toma la antorcha flameante de las cansadas manos de su hermana vida, que está angustiada, exhausta, decepcionada, y arroja la antorcha al suelo y la apaga, y bajo la esfera del cielo nocturno, que resplandece recién después de extinta la antorcha, cuando la vida ha cerrado ya sus labios elocuentes, abre su boca eternamente silenciosa y dice: «¿no me conoces?, soy tu hermana». (pp. 250-251)

Haraway (2016/2019) insiste a lo largo de su libro en ambos lados: la vida y la muerte, el matar y el criar, lo crudo y lo bello, sin romantizar la cuestión. Se trata, ciertamente, de aprender a vivir y morir, pero, todavía más, del “aprender a vivir y morir bien de manera recíproca en un presente denso” (p. 19). Una manera de vivir y morir bien “como bichos mortales en el Chthuluceno” es “unir fuerzas para reconstituir refugios, para hacer posible una recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica sólida y parcial, que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles” (pp. 156-157). Haraway nos recuerda que la vida y la muerte ocurren dentro de relaciones concretas, específicas y próximas: es importante “*con quiénes y de qué maneras estamos conectados*” (p. 259).

Lista de referencias

- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press.
- Casper, B. (2005). Libertad-Revelación-Redención (M. Leconte, trad.). En F. Rosenzweig, *El Nuevo Pensamiento* (pp. 249-269). Adriana Hidalgo Editora . (Texto original publicado en 2001).
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (M.S. Delpy y H. Beccacece, trads.). Amorrortu editores. (Texto original publicado en 1982).
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (J.L. Pardo, trad.). Pre-textos. (Texto original publicado en 1995).
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (H. Torres, trad.). Consonni. (Texto original publicado en 2016).
- Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Texto original publicado en 1807).
- Hogness, R. (2015). *California Bird Talk*. www.hogradio.org/CalBirdTalk/.
- James, W. (1912). *Essays in Radical Empiricism*. Longmans, Green & Co.
- Jasminoy, M. (2016). La diversidad del cristianismo primitivo en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig y su función histórica. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, 3(2), 160-182.
- Jasminoy, M. (2017a). Experiencia y temporalidad. 'Lo enseñable y transmitible' del *nuevo pensamiento* de Franz Rosenzweig. *Nuevo pensamiento*, VII(9), 69-103.
- Jasminoy, M. (2017b). Muerte, milagro, oración: figuras del acontecimiento en *La Estrella de la Redención* Franz Rosenzweig. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 44, 165-189.
- Jasminoy, M. (2017c). «Trascendental es Moisés, no Platón». El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en *La Estrella de la Redención*. En J.P. Esperón, J.C. Scannone y R. Walton (eds.), *El*

acontecimiento y lo sagrado (pp. 281-315). EDUCC.

- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros* (J.L. Pardo, trad.). Pre-Textos. (Texto original publicado en 1991).
- Levinas, E. (2002a). *Fuera del sujeto* (R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, trads.). Caparrós Editores. (Texto original publicado en 1987).
- Levinas, E. (2002b). *Totalidad e Infinito* (D.E. Guillot, trad.). Sígueme. (Texto original publicado en 1961).
- Levinas, E. (1982). Préface. En S. Mosès, *Système et Révélation: La philosophie de Franz Rosenzweig* (pp. 7-16). Seuil.
- Mosès, S. (1982). *Système et Révélation: La philosophie de Franz Rosenzweig*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). The 'Figure' in Rosenzweig's The Star of Redemption. En P. Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (D. Pellauer, trad.) (pp. 102-104). Fortress Press. (Texto original publicado en 1988).
- Patočka, J. (2002). *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (E. Abrams, trad.). J. Millon. (Texto original publicado en 1975).
- Pollock, B. (2015). Franz Rosenzweig. En E.N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. de verano de 2015). <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/rosenzweig/>
- Romano, C. (2016). El acontecimiento y el mundo (M.C. Greve, trad.). Editorial Biblos. (Texto original publicado en 1998).
- Rosenzweig, F. (1964). *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (N.N. Glatzer, ed.). Melzer.
- Rosenzweig, F. (1984). *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften: Vol. III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (R. Mayer y A. Mayer, eds.). Martinus Nijhoff.
- Rosenzweig, F. (1996). *Der Stern der Erlösung*. Suhrkamp Verlag. (Texto original publicado en 1921).
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la Redención* (M. García Baró, trad.).

Sígueme. (Texto original publicado en 1921).

- Rosenzweig, F. (2005). *El Nuevo Pensamiento* (Á. Garrido-Maturano, trad.). Adriana Hidalgo Editora. (Texto original publicado en 1925).
- Rosenzweig, F. (2007a). El manual del sentido común sano y enfermo (M. Burello, trad.). En F. Rosenzweig, *Lo humano, lo divino y lo mundano* (M. Burello, ed.) (pp. 189-253). Ediciones Lilmod - Libros de la Araucaria. (Texto original publicado en 1964).
- Rosenzweig, F. (2007b). Lutero y la escritura (M. Burello y J. Goldszmit, trads.) En F. Rosenzweig, *Lo humano, lo divino y lo mundano* (M. Burello, ed.) (pp. 341-369). Ediciones Lilmod - Libros de la Araucaria. (Texto original publicado en 1926).
- Rosenzweig, F. (2014). Introducción al pensar judío. En F. Rosenzweig, *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia* (I. Ortega Rodríguez, trad.) (pp. 190-218). Ediciones Encuentro. (Texto original publicado en 1921).
- Rosenzweig, F. (1927). Nachwort. En F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi: Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte* (2ª edición). Verlag Lambert Schneider.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Découverte.