

*Stoa*

Vol. 6, no. 12, 2015, pp. 85-112

ISSN 2007-1868

¿ES TIEMPO DE ABANDONAR EL BARCO HUMANO?  
DISPUTA EN TORNO DE LO HUMANO

ADRIANA MENASSÉ  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
amena993@gmail.com

HILAN BENSUSAN  
Universidad de Brasilia  
hilantra@gmail.com

Estas cartas en cinco rondas fueron intercambiadas por Adriana Menassé y Hilan Bensusan entre abril y junio de 2014. Son producto de charlas y discusiones en diversos cafés de Xalapa donde nos reuníamos en una tertulia literario-filosófica que convocó a personas de distintos intereses. Los textos que presentamos a continuación son el producto de debates informales en espacios públicos; consideramos que las inquietudes de nuestro tiempo deben abrirse a un público amplio, y no mantenerse restringidas a las esferas institucionales. En nuestra opinión, la pregunta que aquí planteamos resume la atmósfera cultural de este presente, en la medida en que la misma noción de humanidad hoy se ha vuelto problemática.

¿Es tiempo de abandonar el barco humano? ¿Es acaso posible? Intentamos discutir la cuestión de la humanidad desde muchos ángulos y en muchas tonalidades. Nuestros desacuerdos son importantes y con facilidad se presentan en dos polos. Pero el pensamiento oscila de esta forma. Así, encontramos también puntos de convergencia. Es decir,

aunque, como se podrá apreciar, no nos pusimos de acuerdo, tampoco nos quedamos indiferentes a la invitación que nos hizo el otro de mirar desde lugares que no habíamos considerado con seriedad anteriormente.

### 1. Primera ronda

Xalapa, en 08 de abril de 2014

Querido Hilan,

He leído tu pequeño texto sobre la insuficiencia de lo humano para pensar nuestra situación vital.<sup>1</sup> Junto a eso, retomo la pregunta que me propones como punto de partida para nuestro diálogo. “¿Es tiempo de abandonar el barco humano?” En realidad, yo te iba a decir que tu pregunta presupone la respuesta, pero como tú mismo lo admites, te contrapropongo esta otra: “¿Es posible abandonar el horizonte de lo humano?” Creo que arrancamos en el centro de nuestra continua discusión. . .

Podemos denostar, ciertamente, nuestra circunstancia humana y burlarnos de sus exiguos logros, sobre todo si lo comparamos con los altos y nobles propósitos que se le han adjudicado. Pero me concederás, supongo, que todo pensar, que todo significar es necesariamente un acto humano y, al mismo tiempo un acto de humanidad. Aquí por humanidad entendería un gesto simbólico que busca ordenar el entorno que habita, orientarse en él, es decir establecer una dirección a partir de la cual nuestros actos cobran significado. Y hablar de significado querría decir entrar en un campo de gravitación valorativa, es decir que, en última instancia, significar sería buscar algo que se considera bueno o deseable.

¿Podemos entonces salir del horizonte de esta humanidad que te parece ahora tan insuficiente?

Aquí lo dejo esperando con interés tu respuesta, afectuosamente tuya,

Adriana

<sup>1</sup> <http://anarchai.blogspot.mx/2014/03/a-quick-note-on-latour-vs-meillassoux.html> (en 16/7/2014).

\*\*\*

Xalapa, en 14 de abril de 2014

Querida Adriana,

Antes de todo, *Jag Sameach* ya que mañana es el primer día de *Pessaj*.<sup>2</sup> Hoy a la noche es hora de comer, y la comida es siempre una ocasión para buenas conversaciones, cuando podemos estar tranquilos, aunque casi siempre afectados por sabores, olores y por los cambios que nos hacen los ritmos de la digestión. Una atención a la conversación es, desde Platón y antes, una atención al pensamiento. La comida, por otro lado, no recibe atención sistemática de los filósofos —aunque me interesa el trabajo del persa Reza Negarestani que introduce la culinaria como un tema de su concepción del pensamiento como complicidad.<sup>3</sup> Complicidad con cosas que están fuera del campo humano pero que producen ritmos y urgencias que modelan pensamientos. De hecho, me parece que hablar de complicidad puede ser más interesante que hablar de alianzas (o de diplomacia, como hace Latour), si queremos tratar de una manera activa nuestras relaciones con lo no-humano. De todos modos, tenemos esta complicidad —o estas alianzas o diplomacia— con lo más-allá del humano cuando comemos. Es un ritual de auto-producción, pero que también afecta humores y atenciones. Las conversaciones son muchas veces gestos con actores no humanos —comidas, por ejemplo. Y, de un modo general, el entorno afecta los ritmos y el contenido —y quizá casi todo lo que pensamos.

La semana pasada tuvimos una conversación muy buena exactamente mientras comíamos en el Café Chiquito. Esboqué entonces una lectura pervertida de la apelación del otro en Lévinas.<sup>4</sup> El otro aparece en Lévinas siempre asociado a un rostro —y si es así, yo decía, el otro está asociado a una ontología (a la reducción del otro al mismo) ya que no es un completo otro, sino un otro con rostro. Hablamos un poco de

<sup>2</sup> *Pessaj* es la fiesta de la emancipación. Celebra la salida de los judíos de Egipto. Se dice *JagSameach* para desear buenas fiestas. La emancipación es una cuestión relevante para toda discusión sobre nosotros; no es necesariamente nacional ni siquiera asociada a una especie. Emancipar, como en el caso de los judíos salidos de Egipto, tiene mucho que ver con desplazarse.

<sup>3</sup> Cf. *Cyclonopedia: Complicity with anonymous materials*, Prahran: Re:press, 2008 and *Collapse*, Vol. VII, *CulinaryMaterialism*, Londres: Urbanomic, 2011.

<sup>4</sup> Cf. Lévinas, E. *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haye, 1961.

rostridad, como Deleuze, y Guattari la consideran en *Mille Plateaux*.<sup>5</sup> Pero luego tú me hiciste una pregunta muy pertinente: “¿si todo me puede plantear una apelación (ética), no será que tal apelación se convierte en indiferencia, ya que todo, en ciertos casos, es nada (ceguera blanca, ceguera negra)?” Me parece que sí. Latour, en el capítulo 16 de su *Enquête sur les modes d'existence*,<sup>6</sup> tiene una posible respuesta. El sugiere que aunque todo puede interpelarme, no todo me interpela igualmente. O sea, yo puedo ser interpelado por cosas no humanas (su ejemplo es un glaciar) aunque otros no sean interpelados por el mismo objeto. Aquí hay dos cuestiones importantes: primero, no es que todos son interpelados por las mismas cosas, ni siquiera todos son interpelados igualmente por todos los rostros humanos. Las sensibilidades morales son distintas. Entonces, no es que la moral sea relativa, sino más bien que la relatividad es moral. O sea, la pluralidad de perspectivas morales es no sólo conveniente sino moral. Tampoco es que la interpelación no tenga una carga normativa, si tiene —nos afecta, nos mueve; y viene de una normatividad en el mundo. Si es así, no hay una ontología previa a la interpelación: ni una ontología del rostro humano, ni una ontología del todo (todo interpela). Segundo, la norma aquí no es más una norma que afecta a todos los humanos igualmente. Hablaba el otro día de ese juego de palabras que hace Brandom:<sup>7</sup> *we met the norms and they are us*. Bien, aquí la norma no es nosotros; nosotros quizás tenemos un modo de responder a las normas (que tiene que ver con nuestra educación virtuosa, nuestra sensibilidad, un tanto en el sentido de Aristóteles, pero nuestra sensibilidad se expande en dirección al no humano.

Sí, el pensamiento es afectado por las interpelaciones —pero las interpelaciones pueden venir de todas partes, aunque no vienen sino de donde nuestra sensibilidad está sintonizada. No es que todos tenemos la misma sensibilidad, si bien que hay similitudes importantes.

<sup>5</sup> París: Seuil, 1980. Cf. *L'année zero: l'avisageité*. La noción de rostridad es más amplia que el rostro humano e incluye una relación con lo profundo y la superficie. El rostro esta hecho de muro blanco, como una pantalla, y de hoyos negros que llevan al infinito. Deleuze y Guattari se demandan que instituciones, cuerpos sociales y dispositivos necesitan o se presentan con un rostro. Para ellos, la rostridad es una estructura de la inteligibilidad del mundo.

<sup>6</sup> París: Découverte, 2012.

<sup>7</sup> Encontramos las normas, y ellas son nosotros. Cf. *Making It Explicit*, Cambridge: Harvard UP, 1994. Brandom articula su inferencialismo en torno a un nosotros capaces de seguir normas. Peter Wolfendale (XXXX) intenta extender este paradigma más allá de un humanismo.

Foucault decía que Kant se despertó, por Hume, del sueño dogmático, pero jamás del sueño antropológico. Este sueño es el sueño de un universal (apodíctico) humano que funda una otra *Notwendigkeit* (necesidad). François Laruelle<sup>8</sup> tiene una concepción interesante del pensamiento (no afectado por la filosofía): él dice que en el pensamiento las cosas se vuelven pensadas, ellas son protagonistas; es como si el pensamiento no fuera mucho más que una pantalla donde las cosas están activamente presentes. Laruelle tiene un diálogo importante con Lévinas —el también parte de un punto de vista kantiano—, para encontrar agencia en las cosas mismas. Quizás aquí también la palabra de Negarestani tiene aún más fuerza: complicidad.

Desde un punto de vista menos kantiano, Deleuze y Guattari introducen la idea del pensamiento como devenir. El pensamiento es una contaminación. Hay otras, y para ellos el pensamiento no tiene un lugar más importante que cualquier otra contaminación. El devenir animal presenta un elemento importante en producir contenidos de pensamientos, así como maneras de pensar (acentos, o ritmos). No somos siempre humanos, ya que nadie es siempre lo mismo. Así, el pensamiento es producto no del humano, sino de una mezcla, de una confluencia. Ahora bien, ¿abandonar el barco humano? No creo que esto signifique que abandonamos la humanidad, sino que abandonamos la idea de que el barco humano es el único que puede conducirnos donde queremos ir, donde necesitamos ir. Hay otras asociaciones —y por lo tanto, pensamientos afectados por no-humanos. Es que jamás pensamos solos —y, sobretodo, jamás pensamos sólo entre nosotros. Hay híbridos por todas partes. Se trata, entonces, de abandonar la humanidad como obligatoria, como una substancia.

Espero tu respuesta, afectuosamente,

Hilan

## 2. Segunda ronda

Xalapa, en 24 de abril de 2014

Mi querido Hilan,

<sup>8</sup> Laruelle desarrolla la noción de no-filosofía, según la cual hay un pensamiento, lejos de la determinación filosófica, que no se ubica el dominio de la auto-determinación. Cf. *Principes de la non-philosophie*, Paris: Presses Universitaires Françaises, 1996.

Retomo nuestra charla y lo hago por partes, porque tu presentación es muy rica y da para muchas cuestiones, me parece. En primer lugar feliz Pascua para ti también y me alegro mucho que hayas ido a la cena en Xalapa, siempre un espacio compartido con amigos, que cada año reanuda el hilo de una larga tradición. Como sabemos tú y yo, la fiesta de *Pesaj* es la celebración de la primavera, la libertad y la renovación, símbolos de un ideal de vida y de un destino para el hombre. Pues la primavera sola se refiere a la repetición del recorrido que hace la tierra alrededor del sol, algo sobre la que nada tenemos que ver nosotros, las criaturas humanas; pero asignarle el valor de la renovación, de ese perfeccionamiento moral que es la libertad, eso ya es plenamente humano, ¿no crees? Y sólo humano.

Hablas de la cena. ¡Cómo pasar de largo la cena! La cena ritual de *Pesaj* con sus símbolos de hierbas amargas por “las penas que pasaron nuestros antepasados en Egipto”, y la dulce mezcla de manzana y miel que es el símbolo de la esclavitud. . . (por cierto, no te pasará inadvertido que ese símbolo de esclavitud, el *jaroset*, es lo más dulce y apetitoso del platón ritual. La esclavitud es agradable al paladar, ¡vaya paradoja!). La cena ritual se prepara con tiempo y con cuidado. Va acompañada del gusto de cocinar y de la talacha que implica calcular para cuánta gente; ir al mercado, comprar las cosas, cocer, sazonar, darle el punto que hará de cada plato un placer tan especial —ése que dices que influirá sobre nuestro ánimo y aun sobre nuestras conversaciones. Pero es justamente esa refinada preparación, ese esmero que ponemos en preparar la cena, lo que nos da la pauta de que la comida es en realidad un regalo, un don, una ofrenda. Y lo es todos los días, pero se nota más cuando hacemos “algo especial” para ofrecerle a los demás. Los olores y los sabores acompañan nuestra conversación. Son un vehículo, un puente de amor, no un fin en sí mismo. Bastante triste sería (y en mi opinión un imposible fáctico) preparar una comida deliciosa y lentamente guisada para comerla en la soledad de nuestro cuarto. ¿Cuántas veces lo haríamos? Igual que, en ocasiones, un pan seco y viejo puede pasar perfectamente por banquete si va acompañado de la afectuosa complicidad de un buen amigo.

Hablas de “complicidad con las cosas”; yo digo “complicidad con un buen amigo”. Porque, la verdad, eso sí lo entiendo, lo otro no sé. . . La complicidad con los amigos la he experimentado a veces y me trae

alegría y paz en el corazón. La complicidad con el plato y con la mesa en que comemos me resulta mucho más difusa. Por cierto, tengo algunos platos muy bonitos. Unos me los regalaron, otros me los heredaron. Me los han regalado amigas que saben que me gustan los platos bellos. Pero comer sola en esos platos especiales no me da alegría ni paz. Me gusta compartir el deleite y el amor que guardan para mí. También tengo dos hermosos gatos. Bueno, los gatos siempre son hermosos, pero tengo que confesarte que cuando estoy sola, comiendo en mis platos preciosos una comida deliciosa que cociné para mí solita, los gatos no me resultan todavía compañía verdadera. Les doy de comer (no de mi comida deliciosa, por supuesto, pero ellos parecen satisfechos con la que les doy), maúllan, se lamen, a veces ronronean; se acercan, los acaricio. Pero siguen sin darme la sensación de que hay alguien conmigo, ¿un rostro? que me habla o me cuestiona, alguien que me obliga a salir de mí para presentarme al momento con todo mi ser. Los gatos no me sacan de la continuidad y rutina de mi soledad para entrar en mi presente. Ésa es la formulación que hace Rosenzweig de la relación entre dos seres humanos, del efecto del nombre propio sobre nosotros: salir del letargo de un mundo indistinto, para entrar plenamente en el momento. Y es, sin duda, consonante con “la revelación” del rostro levinasiano aunque tenga matices importantes.

Y aquí entramos en el problema de la “rostridad” de la que hablas. Me temo que aquí la cosa nos obligue a meternos en precisiones un poco técnicas, pero en fin, le entro porque si no quedará fuera de nuestra charla para toda la eternidad, y creo que no nos conviene. Me acuerdo bien de nuestra conversación en el Café Chiquito y de lo delicioso que ha sido compartir contigo el pan y el vino (agua de frutas, de hecho), no tanto porque fuera una gran comida gourmet, sino por nuestra pasión disputativa y por la simpatía que corre entre nosotros. Me acuerdo de tu atrevimiento casi herético y sobre todo travieso de extender el rostro no solamente a los seres vivos no humanos, sino a las cosas, al tubo que pasaba por el patio del restaurante ese día y otras locuras. Incluye los glaciares. En tu “lectura pervertida de Lévinas” sugieres que el rostro “está asociado a una ontología (la reducción del Otro al Mismo) ya que no es un completo otro, sino otro con rostro”. Supongo que tu juego apunta a insinuar que el rostro humano es un rostro “mismo” en la medida en que es un rostro humano y no un ver-

dadero “otro”, es decir una entidad no humana. Bueno, tú sabes bien que esa lectura, por más pervertida (y divertida) que se presente no puede sostenerse, porque la otredad del rostro no se refiere a su calidad de ajeno o no humano (incluso si fuera el absolutamente otro de la tradición mística), sino a la infinitud que interrumpe el orden de lo existente, que abre el orden de la inmanencia hacia lo que no es inmanencia y obliga a la bondad “absolutamente”. En realidad el problema que planteabas me parece central: ¿quién es el otro? ¿Puede la interpelación venir de cualquier parte? ¿De un caballo, de un delfín, de un glaciar, de un tubo? Creo que allí atinas al punto que hoy nos interroga desde muchas partes: desde muchos discursos y nuevas ontologías. . .

Pero para Lévinas, al menos, el rostro se refiere al otro ser humano y al rostro humano porque ni siquiera está ligado a la compasión (de un animalito herido por ejemplo, o incluso de un pordiosero o un tullido en cuanto tales), sino que pasa por el llamado de la mortalidad que se corta la indiferencia de lo existente para hacer surgir el mandamiento, la ética. La humanidad en tanto vocación de sentido nace con la ética, nace con el mandamiento, con el lenguaje de amor y complicidad que a pesar de todas nuestras taras y nuestras pequeñas guerras cotidianas nos permite relacionarnos, y a partir del cual convivimos. “La rostridad” no pasa por la compasión como mucha gente cree (aunque su ámbito de significación está muy cerca) sino por esa noción de responsabilidad levinasiana, es decir por la exigencia de hacerse presente para el otro, ésa que te decía que, en el lenguaje de Rosenzweig, te saca de tu inmanencia, de tu ser solamente continuidad y narcisismo, para responder a la tarea o a la circunstancia que te requiere. Para Levinas ése es el rostro.

Quedan puntos importantes por discutir, ya sé. Me pregunto si no serán los más importantes. Pero me callo ya con la esperanza de que siga nuestro diálogo, y lo que haya que retomar, lo retomemos.

Te mando un abrazo muy fuerte, como siempre, y espero tus palabras,

Adriana

\*\*\*



Xalapa, en 28 de abril de 2014

Querida Adriana,

Hoy estuvimos otra vez comiendo y, después, con el té, tú me hiciste una tirada del tarot de Waite. Fue una tirada dura, con muchos retos para mí. ¿Qué son cartas de tarot y otras brujerías paganas? No pueden ser más fuertes que nuestras conexiones humanas, así lo pensamos. Pero hoy también me hablaste del contraste entre los colectivos modernos y otros colectivos, cuando discutíamos la cuestión “güera” en México. Me acordé de una novela impresionante de Amadou Kourouma, que se llama *En attendant le vote des bêtes sauvages*.<sup>9</sup> Kourouma habla de las dictaduras en África y de su violencia. Todo tiene mucho que ver con la colonización, pero sobretodo con la imposición de valores europeos, como el estado-nación, el gobierno como entidad administrativa, el ejército nacional y, claro, los derechos humanos. Los déspotas africanos de Kourouma tienen una gran fidelidad a sus tótems, a sus animales, y mucho menos fidelidad a sus pueblos. Para ellos, los oráculos y revelaciones son más importantes que sus compromisos con la gente. Escribo esto sólo porque, asombrado con la tirada de tarot, descubro que creemos en toda especie de influencias sobre nuestras vidas —y nuestras decisiones, y nuestros planteamientos, y el modo como llevamos a cabo nuestras responsabilidades. Es claro que esto puede considerarse empírico y no práctico. Pero pienso, como voy a decir abajo, que el práctico puede tener un ámbito más grande de lo que creen los que sólo lo conectan a responsabilidades ante los otros humanos.

Me gustó mucho tu última carta, suficientemente incisiva. Tú intentas de separar la compasión y la responsabilidad en un momento de interpelación. La responsabilidad es una “exigencia de respuesta, ésa que te decía que, en el lenguaje de Rosenzweig, te saca de tu inmanencia, de tu ser solamente continuidad y narcisismo, para hacerte presente al instante.” La compasión, por otro lado, no es más que una concesión, un acto sin necesidad (moral), un elemento empírico sin el peso de la razón práctica. Estamos cerca del centro de la cuestión: no tanto la separación en sí misma —yo creo que hay salidas de la inmanencia si bien que ellas sean quizás generadas de un modo inmanente— sino co-

<sup>9</sup> Paris: Seuil, 1998.

mo pienso que tú haces esta separación. No es que la responsabilidad sea compulsoria —creo que lo es— sino que hay cosas que no pueden generar responsabilidad, y pueden generar más que “mera compasión”. Porque esta separación está hecha por medio de principios —y no, para hablar con Ross y Dancy,<sup>10</sup> de una manera particularista o caso por caso— es por lo que me parece que hay una ontología frente de la ética (o, más bien, proposiciones ontológicas que suelen ser anteriores a las situaciones éticas). Mi lectura pervertida y divertida de Lévinas quizás sea, de una manera pervertida y divertida, una manera de intentar seguir a Lévinas en lo que el tiene de más importante para mí: la crítica al pensamiento del mismo. De todas maneras, creo que hay proposiciones ontológicas que promueven la distinción entre responsabilidad y mera compasión y creo que por lo menos una de estas proposiciones es la de una máquina antropológica. Tales máquinas, en el lenguaje de Agamben—Cf. G. Agamben, *Il aperto*, Torino, BollatiBoringhieri, 2002., son dispositivos que separan el humano y el no-humano.

Ahora bien, si pensamos en la responsabilidad sin hacer que a ella anteceda una máquina antropológica, nos quedamos apenas con interpelaciones. En mi última carta, yo hablé de un punto más controvertido: Davidson (y quizás Rorty) reconocen creencias y conceptos desde dentro de una actividad interpretativa. Me gusta que las fronteras (de un esquema conceptual) sólo puedan ser trazadas desde dentro. Pienso que las fronteras entre la responsabilidad (y la mera compasión) pueden ser así también. Puede ser que yo sea interpelado en mi sentido de responsabilidad sólo por otros humanos (o, por otros de mi ciudad, de mi país, de mi continente) pero puede también que no. Puede ser que mi sentido de responsabilidad se extienda hacia árboles, calzadas de la ciudad, un glaciar, las ballenas, los mares o el planeta. Que esto sea tomado como (necesariamente) no más que mera compasión (que parece llamar mi sentido de responsabilidad pero en realidad no lo hace, no puede hacerlo) sólo puede ser porque tenemos una proposición ontológica (de máquina antropológica) que nos orienta. La responsabilidad, la interpelación (y el orden práctico) es quizás más amplio que

<sup>10</sup>El particularismo intenta concebir la ética con el mínimo de universales. Cf. W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930 y J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press, 2004.

los límites de lo que está en un lado de los *outputs* de esta máquina. Y puede ser que no tenga límites determinados, determinados por principio.

Puede ser que tú digas que sin una separación entre el orden práctico y el orden empírico hay campos de concentración. El problema, pienso, es que ese orden práctico tenga fuerza. El problema es cómo hacer la separación. Pienso que estás de acuerdo que los que no hacían nada para sabotear el fornecimiento de gas para el Lager no estaban actuando en conformidad con los principios de la razón práctica, aun cuando estaban quizás en conformidad con alguna formulación del imperativo categórico (no mentir por amor a la humanidad...), pero creo que el problema no es sólo cómo formular el práctico. Es que hay práctico mezclado en todas las situaciones empíricas. El imperativo práctico es informulable porque la interpelación es imprevisible. O sea, el práctico se limita desde un punto de vista interno, ético: no hay una ontología del práctico. No puede ser que una interpelación sea cancelada como siendo mera compasión por razones ontológicas. Esto estaría en conflicto con la idea lévinasiana tan importante para mí que el pensamiento del mismo (o de las clasificaciones ontológicas) es el pensamiento de la violencia. Como te escribí en un poema (“N’être par le fleuve”), el ser tiene que ser atravesado por el otro.

Me acuerdo de una idea de creación que viene de mi educación judía. El creado está para mejorar el mundo, no sólo para aceptarlo. Esto está cerca de la idea de mesianicidad de las cosas, en Derrida.<sup>11</sup> ¿Las cosas pueden ser compañeras (o los gatos, o el pan, o nuestra microbiota que nos ayuda a digerir el pan)? Sí. Muchas veces no son los compañeros que necesitamos, pero pueden serlo. Pueden ser la salvación de la vida de alguien, como los ratones en la vida de Willard.<sup>12</sup> Es claro que la interpelación *running amok*, o sea, sin una ontología que la sostenga —que informe cuando una interpelación es legítima— puede ser peligrosa. Es un camino resbaloso; hay que conducir con cuidado. Pero el cuidado es imprescindible. La complicidad tiene muchas formas, y como objeto de nuestra atención, tiene muchas sorpresas.

Espero tu respuesta con mucha dedicación,

<sup>11</sup> Hay una situación para que cada cosa tenga un carácter mesiánico, cf. *Spectres de Marx*, París: Galilée, 1993.

<sup>12</sup> “Willard”, de Daniel Mann, 1972. Cf. también la versión de 2003 de Glenn Morgan.

Hilan

### 3. Tercera ronda

Xalapa, en 8 de mayo de 2014

Querido Hilan,

Continúa nuestra conversación y me alegro mucho de ello. A pesar de los esfuerzos a los que me obliga tu delicioso portuñol, tu última carta me mueve y me obliga a pensar eso que planteas: ¿por qué no podría haber apelaciones múltiples, por qué sólo el ser humano me interpela y no todos los otros seres o entidades que forman parte de nuestra vida? Te diré que por momentos no lo sé bien. Intento aclararlo para mí sobre todo, y bueno, para nuestro diálogo. ¿Pero puedo empezar por el final? Porque me siento, también yo, cercana a la mitología a la que apelas. Dices, “El creado está para mejorar el mundo, no sólo para aceptarlo”. ¡Me encanta, por supuesto! En eso estamos de acuerdo y, en cierto sentido, tal vez sea ése el núcleo del “giro monoteísta”, ¿no crees? Sólo es una idea. Algo así plantea Rosenzweig en su *Estrella de la redención* si no me equivoco: en el mundo pagano (que él no ve como nada malo o indigno sino como punto de partida para la transición que lleva a concebir el mundo como creación, es decir a afirmar que tiene un propósito), el hombre (el ser humano) se vive como sujeto a un destino marcado e inexorable. Allí el ser humano es producto de un engranaje dominado por los dioses más que “hijo” de éstos. En cuanto intenta competir con ellos, equipararse a ellos, sufre los más atroces reveses pues su atrevimiento lo condena. No es que eso no tenga sentido, naturalmente, y en todas las culturas ciertos actos provocan la caída de esa criatura *capaz* de la soberbia. A lo que voy es que en la perspectiva que tú sugieres, si te entiendo bien, el ser humano —tú dices la creación toda— está para mejorar el mundo. Me parece extraordinaria esta formulación porque ha habido aquí un gran movimiento: de ser sólo criatura determinada por el mundo, se convierte en parte activa en el propósito general de la creación, es decir, “socio de Dios” en la tarea compartida de mejorar el mundo. ¡Pero aquí volvemos a nuestro punto de partida! ¿Está el conjunto de lo creado para mejorar el mundo, o sólo el ser humano es capaz de hacerlo a través de un acto intencional de justicia y de “razón”?

Porque el problema con la interpelación universal, como tú mismo decías antes, es que retorna a la indiferencia, a la mismidad. Si todo nos apela, entonces nada nos apela. Pero creo que tienes razón en que no es tan clara la línea que separa lo que es responsabilidad de lo que es “mera compasión”. ¿Por qué son los seres humanos “fines en sí mismos” y las plantas y los riachuelos no? Para Kant porque son capaces de acción moral, de cumplir el sentido más alto de la existencia, es decir de hacer del universo (de significación) un universo moral. Y tal vez sea la misma respuesta que da la tradición de Israel, y a la que te refieres tú mismo. El ser humano es “semejanza de Dios” porque es capaz de traer al mundo justicia y paz, es decir de hacer, como Dios, que en el mundo habiten el amor y la ternura. O lo que es lo mismo, es capaz de mejorar el mundo.

Pero luego está la pregunta de si los perros, por ejemplo, son capaces de acción moral. Cada vez hay más estudios que quieren convencernos de que los animales son capaces de actos altruistas y heroicos. ¿Dónde trazamos la raya? ¿Puedo ser capaz de responder a la apelación de los ratones y no de los seres humanos? Hay un límite aquí, una frontera muy delicada pero que me asusta. El presupuesto ontológico del humanismo (tú le llamas antropocentrismo) sería que sólo el otro que habla es un verdadero otro; sólo ése me obliga a responder enteramente, a responder al momento, a asumir mi libertad, mi capacidad para la acción moral. Porque ese otro que me habla no es sólo “una cosa del mundo” sino que se me enfrenta, puede matarme o puede deponer el arma y ofrecerme su amistad. Puede ser parte de un reino de fines.

¿Y si no queremos un reino de fines sino de cosas en armonía, de mundo en armonía, donde ninguna de esas “cosas” del mundo ocupe más de lo que le pertenece como ahora hace la máquina antropológica que llamamos hombre? Pero si sólo nos concebimos como parte, como cosa de ese mundo en la impensable economía del universo, ¿no depondremos nuestra pequeña, precaria, insuficiente responsabilidad en manos de un Todo abstracto, general, indefinido, y por lo tanto radicalmente amoral? “Sólo estéticamente se justifica la existencia”, decía Nietzsche, ¿no es así? Ningún propósito, sólo su belleza desnuda y atroz. Para mí, esa perspectiva sólo puede ser la de aquel que mira desde donde mira Dios. (Y hasta eso, sólo un aspecto de ese Dios que

se nos representa de tantas maneras). Pero nosotros no somos Dios; tenemos que actuar porque somos mortales. Y somos responsables. Así, parafraseando a Levinas diría: “la estética sería suficiente si los inocentes no sufrieran; pero los inocentes sufren”. Me vienen a la mente las maravillosas líneas iniciales de *La estrella de la redención*, en mi opinión, unos de los pasajes más bellos de la literatura filosófica. Deja que los traiga a la conversación, a ver qué te parecen:

Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced del a muerte: todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo su pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo pero, la libre alma sale revoloteando. De que la angustia de la muerte ignore tal división en cuerpo y alma, de que brome yo, yo, yo y no quiera saber nada de que la angustia se desvíe a descargar sobre un mero “cuerpo”, ¿qué se le da a la filosofía?[. . .] Pues el hombre no quiere escapar de no sé qué cadenas: quiere quedarse, quiere permanecer; quiere vivir[. . .]

[. . .]Luego, no debe sino lo que ya quiere: permanecer. La angustia de lo terrenal sólo le ha de ser quitada con lo terrenal mismo. Pero mientras viva sobre la Tierra debe permanecer en la angustia de lo terrenal. Y la filosofía le engaña a propósito de este debe trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo. Pues, ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Sólo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se de Algo y des-crear-lo es la razón de que la filosofía tenga que ser idealista. Pues el idealismo, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto Uno-Todo. Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente tragada, si bien no en la victoria eterna, sí en cambio, en la noche una y universal de la nada[. . .]

[. . .]Antes del conocimiento único y universal del Todo sólo hay la nada una y universal. Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir —y que partir con conciencia— de que la nada de la muerte es algo, de que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con

la palabra ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de angustia de la muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad.

Citas demasiado largas, perdón, pero me fascinan. De todos modos te confieso que mis certezas no son tan fijas: ¿dónde trazo la raya? (Aunque de nuevo: ¿piden los ríos que no los ensuciemos? ¿O el ser humano se escandaliza de la destrucción que ha causado? Por qué transformar una cuestión política en un argumento ontológico? ¿Es necesario?).

Hasta aquí lo dejo, con temor de que se vayan añadiendo más y más cosas y se haga inmanejable. O tal vez no, tal vez giramos sobre los mismos ejes una y otra vez, y nos repetimos sin remedio.

Espero tu respuesta con interés sincero. Mi afecto siempre,

Adriana

\*\*\*

Viena, 13 de mayo de 2014

Querida Adriana,

Me encantó tu carta y tu longa cita. Me quedé pensando en los párrafos de Rosenzweig y leyendo partes de la *Estrella*. Me gusta también tu expresión “socios de Dios” y la idea de una radicalización (quizás pagana) del giro monoteísta. Yo pienso que la conexión de todas las cosas no implica que haya un todo que nos sobrevive, sino más bien que la mortalidad de cada solitud tiene compañías. Sí, me gusta que Rosenzweig hable de cada nada, de cada muerte, que “cada nueva nada de la muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con la palabra ni con el silencio”. La interpelación es siempre la interpelación de un cada, no de un todo listo, no de una parte lista.

(Por eso me gustan los fragmentos y hablo de una monadología de fragmentos —en mi plática en la Facultad de Filosofía en Xalapa, y en el libro que escribo ahora. En mi manera de pensarlos, los fragmentos

son siempre también composiciones y compositores, e interpelan por lo que son, no por lo que componen, y no por lo que están componiendo. Porque son fragmentos todas las composiciones y todo el que compone. O sea, no hay materia bruta para la composición y es por esto que no hay cosas que no nos interpeleen; todo tiene una capacidad de composición y por eso interpela a compositores, a creadores. Cada creador tiene una sensibilidad; pienso que la sensibilidad valorativa es una alternativa a la dicotomía compasión-responsabilidad. Por esto mi monadología es una triada existencial: cada cosa existe de tres modos: como fragmento, como composición y como compositor).

Además, pienso que la interpelación, para tener un valor ético propio, tiene que estar libreta de una ontología que *a priori* nos diga quién es el inocente, o quien sufre. La interpelación es una cuestión de cadas, no de todo. Y, porque es de cadas, no es ni siquiera un cuidado, un esfuerzo para mantener una cosa, para que algo se mantenga; puede ser, al contrario, una interpelación para auxiliar que algo se transforme o termine. Si queremos hablar ontológicamente, digo que todo lo que existe ocupa un espacio en un plano de co-existencias, y, si es así, tiene una capacidad de interpelar —y un valor. No es que todo pueda interpelar todo — el sufrimiento de los inocentes no interpela un tsunami, o un temblor— pero sí interpela a algunas personas (y a algunos animales, como perros, y no sé que más).

Creo que la interpelación ética tiene que ser pensada no en términos de obligación moral, o de compasión, o de ejercicio de libertad, sino en términos de una singularidad interpelando a otra. La Halachah,<sup>13</sup> más que un código que sirve para reglar el comportamiento, es un instrumento de educación, como pensaba Benjamin; es una educación para la sensibilidad. La sensibilidad, por ejemplo, a la complejidad de la interpelación de un rostro humano. La interpelación es un límite a nuestra libertad —a nuestra soberanía— pero tiene que negociar con nuestra naturaleza, con nuestra singularidad. Creo que este es el sentido del obedecer a una regla, no se trata de que no podamos hacer de otro modo por restricciones externas, sino de no poder hacer de otro modo por configuración interna. ¿Por qué seríamos interpelados solamente por individuos (ya listos, ya individuados) capaces de acción

<sup>13</sup> Conjunto de orientaciones éticas y prácticas rituales que constituyen la ley mosaica.



moral? Parece una endogenia que tiene que ser impuesta no por la interpelación sino por una ontología que preceda la motivación de una interpelación.

Tampoco creo que la vida estética baste. Ni siquiera pienso que la vida estética sea hecha de otras cosas que interpelaciones. Ella también tiene complicidad con la soledad de la mortalidad: los fragmentos son mortales, el todo, como dice Rosenzweig, no lo es. La humanidad, cuando se piensa como una cosa especial y cerrada en sí misma, es mortal. La mortalidad trae un conatus, una fuerza centrípeta de auto-preservación. Pero cada uno, en esta humanidad, puede separarse de ella. La mortalidad es algo que ocurre con cada una de las personas y por eso comprendo el cada de Rosenzweig como el cada que interpela.

La interpelación libre de credenciales ontológicas, en esto estaba en mi última carta y a esto parece que vuelvo siempre. Cada interpelación es una interpelación. Todo puede interpelarnos, y de distintos modos y grados. La pregunta es si entes no-normativos son capaces de ser interpelados. Como mencioné una vez, creo que la noción de autonomía puede ser remplazada por una buena noción de singularidad (de heteronomía singular). Todas las cosas tienen capacidades de relacionarse —y esto también es una capacidad de salvar a otras: una messianicidad.

Tu dices “Aunque de nuevo: ¿piden los ríos que no los ensuciemos? ¿O el ser humano se escandaliza de la destrucción que ha causado? Por qué transformar una cuestión política en un argumento ontológico? ¿Es necesario?”. La interpelación no es una acción sola —no es el río solo que la hace. Un rostro no impone nada sin una acción de quien lo encuentra. No es que el río tenga súper-poderes antropomórficos, o es como un agente humano. Es que la interpelación tiene que ser sentida. O sea, es más frágil, es político, es ético —y digo que por eso mismo es ontológico. Aquí pienso que la ontología tiene esta fragilidad, la fragilidad de ser hecha con nuestras sensibilidades políticas y éticas.

Una vez yo hice una distinción entre metafísicas de trama y metafísicas de paisaje.<sup>14</sup> (Y mejor hablar de metafísica y no ontología, en honor a Lévinas.) Las últimas son voyeristas y suponen que se puede contemplar todo sin estar presente —como “in a view from nowhere”, o como en una perspectiva privilegiada (la perspectiva humana,

<sup>14</sup>Bensusan, H. “doesn’t stop anywhere short of the world”, anarchoeology, ontology and politics.

antropocéntrica). Las primeras quieren pensar en el ser de un modo siempre indexical, siempre demostrativo, siempre *de re*. El problema político es metafísico. No hay distinción entre los dos, o puede ser que la distinción sea una cuestión de, en términos de Carnap, de *preferred mode of speech*. O sea, que el ser humano se escandaliza de la destrucción que ha causado, bien, ¿pero por qué lo haría? ¿Porque el río no es más tan bueno para él, para el humano? ¿Pero por qué tiene que ser bueno para el humano? Ya hay aquí mucha metafísica —además de mucha política. La política —y la metafísica— tiene que ver con la relación entre un mismo y otro, ¿no es así? ¿Y qué relación puede ser ésta? Bueno, nuestra relación con los ríos puede ser muchas. Puede que los ríos sean instrumentos para nosotros, pero los instrumentos sí interpelan, ¿no? Y si interpelan, ¿qué hacemos? Podemos decir que no es una interpelación kosher; pero si hacemos eso, la interpelación no es ella misma primera, ya hay un ontología (no una metafísica sino una ontología que dice que un río —un otro— es un no-rostro —un mismo).

Bueno, a ver. Se me ocurre que quizás respondo a un paganismo del destino manifiesto con un creacionismo generalizado. Porque sí me gusta mucho la idea de mirar el pavor de cada interpelación.

Espero tu respuesta con interés y afecto,

Hilan

#### 4. Cuarta ronda

Xalapa, en 19 de mayo de 2014

Querido Hilan,

Como siempre un banquete tu carta, y muchas cosa para comentar. Creo que como decías, nos repetimos y así hacemos que avance la conversación. Para ir cerrando, sin embargo, retomo dos o tres cositas. Me interesó mucho lo que dices que la ontología es al mismo tiempo política y ética, que es lo mismo. Leyendo a Heidegger pienso que tienes razón; es difícil separar su propuesta ontológica de los motivos políticos que lo animan —como se ha venido viendo cada vez con más claridad y más horror en el caso del pensador que se alió al fascismo. Así, plantear que el río nos interpela o que nosotros nos dejamos interpelar por el río sería lo mismo, dices, y políticamente iría orientado a cambiar nuestra relación estrictamente instrumental con el entorno

natural. Entiendo ese argumento y entiendo de dónde viene hoy, en medio de un despertar general a la conciencia ecológica. Con todo, no me resulta convincente que todo lo que nos rodea constituya una apelación porque, aunque sean una miríada de “cadas”, en el conjunto vuelve a ser la in-diferencia de la mismidad, según yo. Y vuelve a arrojarlos a esa indeterminación porque la apelación universal es incapaz de ofrecer una referencia clara, un eje a partir del cual se establece un orden normativo. Estamos de regreso en el universo animista —¿eso te gusta, verdad?— donde cada cosa plantea no sólo una apelación, sino un poder. De regreso al mundo pagano del poder, o de los poderes en conflicto; en el mundo de la guerra. “El giro monoteísta”, me parece, busca salir de esa espiral vertiginosa de apelaciones y poderes para plantear la paz como horizonte. Esa paz es el motor la mesianicidad de la que hablas, estamos de acuerdo espero, ¿no? La era mesiánica es sobre todo una era de concordia. Pero la paz implica hacer algo más que aceptar como dada la violencia en el orden del ser; entraña la intención de anteponerle a ese juego de poderes y apelaciones de cada uno de los “cadas”, una difícil vocación de paz entre seres capaces de vocación y de intención, con el fin de sostener y compartir un universo alegre, justo y gozoso.

Yo sé que en ningún lado se ha visto que esa mesianicidad se despliegue de manera generalizada y, sobre todo en el campo de la política, vuelve a privar la lucha de poderes, el egoísmo y la guerra. La única ventaja del horizonte humanista sobre el otro es que en el primero la guerra no está legitimada, no está justificada. Aspiramos a la paz, aspiramos a la justicia que parte de lo humano y se derrama sobre lo demás. Aspiramos a una política pacífica y sensible a los otros y a lo otro. Pero ha de pasar por el diálogo con los demás seres humanos antes de que alcance a los asteroides e incluso a los glaciares. Mal estamos haciendo las cosas si los glaciares se derriten. ¿Pero debemos concebir la vida de los glaciares como fines en sí? ¿Tal vez eliminar una buena cantidad de vidas humanas (nos hemos convertido en una plaga dicen algunos) para que los glaciares no se derritan? No sé. ¿Y cuáles serán esas vidas?, ¿quién lo decidiría? Por otro lado parecería que, llevada al extremo, esta ontología que nos propones resulta insostenible, pues acabaría con la vida en general: si he de responder a la apelación de la vaca que no quiere ser sacrificada, dejaré de comer carne. Pero ¿no

he de responder también a la apelación de los ejotes y las lechugas? Es verdad que los leones y otros animales “salvajes” no se detienen en tales consideraciones y van tras su presa, como los delfines y las ballenas comen peces y no algas. ¿Pero seremos nosotros tan insensibles para ignorar el deseo de permanencia de las algas?

Me parece que esta discusión es importante, y en cierto sentido creo que tienes la simpatía de los tiempos de tu lado. Yo, por supuesto, no pienso que para satisfacer a los humanos hay que hacinar a los cerdos y a los pollos y tratarlos como si fueran cosas a nuestro servicio. Creo que necesitamos transformar nuestros hábitos de consumo y nuestras expectativas, y que nuestro esquema de civilización es insostenible. Pero para mí se trata de una cuestión que habremos de resolver entre humanos porque somos capaces de razón, de intención y de propósito. En ese sentido digo que es una cuestión política. También las nuevas ontologías son política, lo sé, pero me parece que al cambiar la perspectiva ontológica, al abrir la apelación al conjunto de los seres y las cosas, la orientación ética se difumina en la noche donde todos los gatos son pardos, y nada tiene más presencia ni más fuerza moral que nada más. Entonces le abrimos la puerta al Lager, como insinuabas tú mismo el otro día, o más precisamente, establecemos las condiciones para la justificación de todas las violencias. . .

Aunque. . . al final supongo que nada hay escrito en piedra: que de ambas posturas pueden emanar actitudes generosas y que de ambas brotan y han brotado conductas bastante terribles. ¿Qué forma de educación favorecería que seamos capaces de cumplir las expresiones más nobles de nuestra humanidad y al mismo tiempo nos llevara a reconocer que no somos los únicos seres en la creación, sino cuando mucho, responsables de ésta?

No sé, tal vez nos dé motivo para otras múltiples conversaciones.

Mientras tanto, querido Hilan, mi enorme cariño y aprecio,

Adriana

\*\*\*

Innsbruck, en 25 de mayo de 2014

Querida Adriana,

Estuvo un tanto enfermo en los Alpes y por eso me retrasé en contestarte. Estoy en el alto de Innsbruck donde se llega con un funicular. Los cables que sustentan el coche son híbridos gentiles entre la intención humana —su razón y sus propósitos— y las conformaciones de la tierra que sustentan el peso (y de mucha gente). Este hibridismo me hace pensar que el humano es un punto de partida, y un punto de partida para muchas cosas distintas. Cada trabajo de ingeniería actúa sobre una confluencia distinta de capacidades humanas y materiales dichos naturales. Digo “dichos naturales” porque casi siempre son también otros híbridos, otras composiciones. La ingeniería es, en este sentido, similar a lo que yo entiendo como interpelación. Es cierto que la interpelación tiene una fuerza normativa pero me resulta que su valor no viene de una universalidad, de un todo, pero más bien de cada otro que me señala. No tengo un deber para con todos los humanos (o todas las algas, todos los asteroides) pero antes el deber que se instaure cuando hay un genuino encuentro, una confluencia de valores. Si todas las cosas me interpelaran, ya nada me interpelaría. Es una cuestión de selección, es una matriz de diferencias y indiferencias —lo que me importa y lo que no me importa. Me gusta mucho el final de la primera respuesta de Deleuze a Claire Parnet en su entrevista, la primera cuestión es sobre el animal. Deleuze dice que los animales sí tienen un mundo. Y pienso que para él su mundo es un poco como mi matriz de diferencias y indiferencias. Y, luego, Deleuze agrega: hay mucha gente que, sin embargo, no tiene mundo, vive en el mundo de todo el mundo. O sea, se importa con lo que a los otros les importa, no se importa con lo que a los otros no les importa. Creo que la fuerza del mundo aquí es la fuerza de la singularidad, del “cada”.

Tu carta me gustó mucho, como siempre. Pero hay un momento en que me estremecí porque pensé que tú tienes que estar muy cierta en algo muy importante. Tú hablas de la paz, del intento de construir un universo de paz, y dices: “La única ventaja del horizonte humanista sobre el otro es que en el primero la guerra no está legitimada, no está justificada”. Sí, la paz. Me recordó una pequeña película que yo hice hace unos meses, que se llama *Dexistència - la pulsión por la pausa*. Es un poco sobre el deseo de pausa, de desistir de una existencia de guerras y conflictos cotidianos y estructurales. Creo que sí, la paz es deseable (y justificable). Además, no creo que los animales sean im-

prudentes y poco valorosos como a veces se dice (interesante leer el diálogo de Plutarco entitulado “Los animales usan la razón” en que muestra como la vida animal es éticamente preferible a la vida humana: los animales son más virtuosos, más generosos, más prudentes etc). No creo que el horizonte humanista sea el único que no legitima la guerra. Es el único que legitima una identidad humana fija, pero esto no es lo mismo que no legitimar la guerra. Hay una cosa – el humano – que está garantizado, pero esto no significa que la guerra terminó. Hay que conquistar la paz no por una manera de pensar fija, sino con acciones en cada situación. Una vez escribí que no se trata de desear la paz, sino de desear paces, o sea es siempre una multitud de paces, construida a cada complicidad, a cada gesto, a cada negociación. No la paz conquistada “once and for all” sino antes algo como la gran paz –en analogía con la gran salud de Nietzsche. La paz es immanente, como las interpelaciones, como los híbridos y como la ingeniería.

Nuestras diferencias también son immanentes: no es que somos lo mismo que todo lo que no es humano, es que hay que encontrar una manera de pensar las comunales ya que sentimos interpelaciones que vienen del que es en alguna medida diferente.

O sea, hay que promover las paces, hacerlas deseables, justificarlas, con prudencia y todas las virtudes a las cuales somos sensibles. Y las paces tienen que ver también con lo transitorio, con los territorios nómades. Ahora, en el bar que estoy en el alto del monte, me llega una sopa de *Knödel*. Es quizás el original alemán que originó los *kneidale* de *Pessaj*. Tiene un sabor muy distinto sobretodo porque no tiene todo lo que hay en torno de un plato de bolas de *matzá* en un seder –el *anfikoman*, la *hagaddah*, el deseo mismo ya no tan claro de emancipación etc. Es que en la hibridización judía, adicionamos muchas cosas a la sopa de *Knödel*. Los híbridos nos dicen algo a nosotros, nos dicen desde nuestra sensibilidad de híbridos, que también están en el medio del paisaje. Hablar de nosotros humanos sólo puede querer decir nosotros viajeros, nosotros *nómades*, nosotros que tenemos una manera más o menos común de estar a disposición para nuevos hibridismos.

No creo que nuestro punto de partida más o menos ontológico sea la guerra o el conflicto –ni siquiera que esta sea la mejor manera de entender el *polemos* de Heráclito. Pero si fuera, habríamos que actuar sobre eso, y es por eso que la continuidad entre ontología y política

importa. Hacer instaurar las paces, no como una colección de nuevas substancias, pero como una continua producción de híbridos. ¿El Lager? ¿Heidegger? No hay una solución final contra el Lager. Sin embargo hay la fuerza de muchos cada. La filosofía, desde siempre, es peligrosa. ¿No decía Parmenides más o menos que el coraje es para la filosofía más importante que la sabiduría?

Enorme cariño,

Hilan

### 5. Quinta ronda

Xalapa, en 3 de junio de 2014

Querido Hilan,

¡Qué hermosa tu carta! Creo que hay tantas afinidades entre nosotros, que al girar un poco el argumento de pronto ya nos encontramos en territorio común. Eso has hecho en esta última comunicación, me parece. Y estoy de acuerdo con mucho, con casi todo lo que dices. . . bueno, el “casi” es importante, sin duda, tiene que ver con el centro de nuestra disputa; con la pregunta de si es posible hablar de “apelaciones” naturales, y si tales apelaciones no humanas tienen el mismo estatuto ontológico que las que te hace otro ser humano. Pero lo interesante es que más allá de este “casi”, en el impulso que mueve el pensamiento, reconozco el latido de un espíritu afín. Si la dimensión especulativa nos separa, queremos lo mismo y podemos trabajar juntos para lograrlo, como diría el gran Kant.

Te planteo, sin embargo, una última cuestión —o una cuestión última: ¿cuál sería la necesidad de preservar un manglar? ¿Quién exige que una especie no desaparezca? También el ser humano es prescindible, ¿no es cierto? Supongo que habrás visto una serie que pasan por la televisión “24 horas sin hombres”, y luego 48, una semana, un año, hasta que la vegetación y las cucarachas lo invaden todo para deleite de los post-humanistas. En realidad creo que la respuesta a esa cuestión sólo puede darse en la forma de una u otra orientación teológica. Sólo porque el mundo está pensado como “creación” se nos impone un deber hacia lo que nos rodea. Si pensamos el mundo sólo como contingencia y azar, el universo entero se torna aleatorio. Ratas, hombres y codornices son indistintas desde el punto de vista del cosmos. Milla-

res de especies han desaparecido a lo largo del tiempo y otras nuevas acaso hayan nacido y prosperado. Sólo si hay un propósito trascendente puede haber una exigencia de actuar conforme a cierto valor regulador. La pregunta entonces se desplaza hacia cuál será ese “valor regulador”. ¿Es la libertad humana en su esfuerzo incansable por la benevolencia y la justicia; ese esfuerzo que continuamente recompone el mundo a través de pequeños gestos y de actos nimios? ¿El hombre con su razón y sus propósitos, con su normatividad y su mandamiento de amor en eterna búsqueda de un universo de paz? ¿O es el concierto de los diferentes dioses en diálogo y en guerra unos con otros en un universo feroz pero magnífico; un universo eterno en la medida en que está sujeto al eterno retorno?

Decir que debemos cuidar lo manglares porque conviene a los ecosistemas y en última instancia a una vida humana sustentable, sería alegar sólo intereses egoístas de nuestra especie, dirán los ecologistas profundos. ¡Esos son motivos impuros! ¡Hay que poner la vida misma, la naturaleza misma en el centro de la cuestión! ¡Gea plantea reclamos propios; el universo es un organismo integral e inteligente! ¿Pero qué querrá decir eso?, me pregunto. Un organismo, vivo por lo tanto, e inteligente tendría un designio. ¿Cuál es el designio de este universo? ¿Sobrevivir? ¿Para qué? ¿Sobrevivir frente a otros universos? ¡¿Estaremos de nuevo en la ontología de la guerra pero ahora a nivel intergaláctico?! El monoteísmo ético sostiene que hay un propósito superior a la mera existencia de lo existente; no un propósito que se impone a costa de lo existente, sino que se superpone a él en su intento de detener la guerra y mostrar el carácter ético de nuestros intercambios. Sólo a partir de este carácter y de este propósito pueden desplegarse en el mundo el agradecimiento, la confianza y la paz. . .

Me has concedido, creo, la necesidad de una metafísica de paz. Y hablas de la necesidad de buscar no la paz única y total, sino de alcanzar diferentes paces, continuas formas de la paz frente a cada apelación diferente. ¡No podría estar más de acuerdo! Y si insistes en llamar “apelación” a la belleza de un árbol, a la “exigencia” de conservación de una selva, a la delicia de un guiso o a la confianza que ponemos en que las cuerdas del funicular nos transportarán con bien de un punto a otro de su recorrido, tal vez podamos plantearnos modalidades de esa —de alguna forma de paz. No tenemos por qué destruir el en-



torno natural en el que vivimos y sin el cual la vida humana misma sería imposible; en eso estamos de acuerdo. Y si quieres llamar a eso “negociaciones”, también puedo concedértelo. Necesitamos encontrar formas menos agresivas de relación con lo no humano. Creo que también estamos de acuerdo en que nos encontramos en los límites de un modelo desarrollo, de un modelo civilizatorio, incluso. Parece ineludible repensar nuestros patrones de consumo, repensar el objeto de nuestra vida colectiva, y aun el horizonte ateo del humanismo clásico. No para volver a imposibles dogmas medievales, sino para asumir, descubrir o replantear un nuevo horizonte de significado. No estoy diciendo, espero que sea claro, que las aves, los árboles o los manglares sean prescindibles y deban estar sometidos al interés y a la avaricia humana. Su luz y su belleza son parte del mundo que compartimos y gozamos con los demás seres y también nos debemos a ellos, por decirlo así. Pero no deberíamos hacer de ellos ídolos. Lo que he venido defendiendo es que el mundo de propósito donde cobran plena significación la belleza del ave y la grandeza del árbol es un mundo de lenguaje y de libertad, y que ese mundo es necesariamente un mundo humano. El ser humano trae el milagro al mundo porque puede posponer su interés propio e inaugurar el compromiso de amor; porque introduce la benevolencia y se orienta por la justicia, y abre el lenguaje que es ante todo un orden de amistad.

Las tendencias anti o post-humanistas, me parece, quieren convertirnos en un ente más en el conjunto de los entes. ¿Se trata de desmentir el privilegio de una razón dudosa para vernos fundidos en una causalidad que supera nuestro débil entendimiento? No hay juicio, sólo aceptación de la ley del mundo. ¿O desprenderse del principio de individuación para volver al anonimato perfecto del Todo? En estas visiones está implícita la idea de que el mundo es perfecto como es; que no es necesaria —o no es posible— la fuerza de una acción intencional que en la medida de sus frágiles posibilidades corrija las miles de injusticias con las que ese mundo, dejado a su movimiento natural, nos abruma. Implican que la ética es inútil y el sufrimiento ineludible.

Si entiendo bien tú no dices que la ética es innecesaria sino al contrario, que ha de aplicarse a lo humano y a lo no humano. Que no parte de un mandamiento universal sino de una apelación puntual y aleatoria que te conmine a responder a esto y a esto otro inmediato,

humano o no humano. No una orientación ética universal sino una inclinación específica que te llame a responder a “lo otro” de manera no jerárquica. Un día al pasto, un día a la vaca, un día a un niño que se ahoga. Cada llamado una apelación fortuita. Tal vez, ¿por qué no? “La paz es inmanente, como las interpelaciones, como los híbridos y como la ingeniería”, dices. ¡Qué frase, eh! Paces inmanentes que responden a apelaciones fortuitas. Hay que decir que también Martin Buber, como recordarás, acepta que hay apelaciones no humanas; que el animal, el árbol o incluso la obra de arte son un *Tú* verdadero. Pero no aceptaría que es producto de una contingencia radical. La paz como orientación de sentido, en cambio, manifestada, eso sí, en paces pequeñas y puntuales, obedece al imperativo de un *Tú* cuya universalidad inaugura el orden ético, es decir, el universo simbólico de lo humano.

Tal vez yo ya no pueda ir más allá de esto que he dicho, que hemos dicho aquí. Paces humanas o paces híbridas. Siempre es un poco híbrida la paz, y ahora esa hibridización pasa a un primer plano. Pero como decía al principio de esta entrega, me parece que hay una dimensión práctica donde tú y yo encontramos nuestros acuerdos más francos. El pensamiento, la teoría importan, si no, no les dedicaríamos nuestra pasión y nuestro tiempo. Pero también desde Kant sabemos que la dimensión práctica tiene precedencia sobre toda especulación, ¿no es así?

Me despido entonces agradeciéndote la iniciativa, la invitación para este diálogo, para esta discusión esclarecedora. Un diálogo verdadero, donde no sabes qué va decir tu interlocutor ni por dónde se van a derramar los argumentos; que te sorprende, que establece distancias pero también puentes. . . Muchas gracias, querido Hilan, y seguiremos tendiendo hilos entre nuestras diferencias. Más allá de ellas, sin embargo, espero que siga fluyendo, creciendo y alimentándose nuestra muy rica y a veces succulenta conversación.

Con cariño sincero y hasta un pronto encuentro,

Adriana

\*\*\*

Brighton, 16 de junio de 2014

Querida Adriana,

Sí, es cierto que tenemos mucho en común en la dimensión práctica. Y en el gusto por las paces más que por los conflictos interminables y las disputas sin la regulación de la justicia. Nuestras cartas me esclarecerán mucho sobre qué exactamente estoy dispuesto a defender ya que hay muchas formas de abandonar el barco humano. A mí me repugna hundirlo, por ejemplo. También no me gusta traer animales y plantas a su interior —creo que el arca de Noé ya nos dio lo suficiente de una naturaleza humanizada. Ni tampoco me interesa abandonar el barco en el sentido de no hacer todo para que su rumbo sea el más apreciable y su camino el más tranquilo posible.

Tu escribes, “Parece ineludible repensar nuestros patrones de consumo, repensar el objeto de nuestra vida colectiva y aun la raíz atea del humanismo clásico. No para volver a imposibles dogmas medievales, sino para asumir, descubrir o replantear un nuevo horizonte de significado”. El barco humano que necesita ser abandonado es el horizonte de significado endógeno del ser humano: creer que los humanos tienen una identidad evidente y previamente establecida. En este momento me viene bien la imagen nietzscheana de que el humano es puente: pensamos y hacemos cosas que tienen importancia y valor, pero ellas no necesitan estar confinadas a los humanos mismos. La responsabilidad, la justicia, las paces, si son buenas, pueden dispersarse por el mundo. Estamos para hacer el mundo mejor, no para encontrar un nicho bueno sólo para nosotros. O sea, la interpelación, el cuidado, la atención concentrada a singularidades son comunes en humanos, pero no es que sea sólo para ellos. El coraje, la prudencia, la atención dispersa quizás sean comunes en no-humanos (como insiste Plutarco), pero no es que sea sólo para ellos. Creo que el horizonte nuevo es el horizonte centrífugo, descentralizador y no más concéntrico. El barco humano que quiero abandonar es el barco que ignora que estamos siempre en muchos barcos y que hay otros pasajeros en nuestro barco. Quizás, mejor dicho, jamás hubo un barco humano.

Hablas de designio versus accidente. Hay mucho más entre el cielo y la tierra que el puro designio y el puro accidente. Yo pienso que el accidente es central en un mundo de co-existencias. Y no es lo mismo que el azar. Es más bien desgobierno, o interacciones intensas o ausen-

cia de inmunidad —o capacidad para interpelaciones no previsibles y para otros comienzos. Ya imaginas que para mí, si hay una metafísica en un sentido levinasiano, debe haber un sitio para la *Kausalität des Freiheit* (causalidad de la libertad) de Kant. Pero creo, ya sabes, que esta *Kausalität* está por todas partes. Es la causalidad de los comienzos, de las cosas que no están determinadas. Creo que la interpelación ética es un comienzo. No es un principio. Es un comienzo. En Kant los comienzos son principios —pero la dimensión ética (autodeterminación o singularidad) necesita los comienzos. Por eso, hay una intimidad entre contingencia y ética —las dos están conectadas con comienzos.

Creo que nuestra habilidad de afirmar y negar lo que nos importa se queda limitado por el imperativo humano. Buscar otros barcos es buscar otros comienzos. No es negar lo que importa para nosotros —los humanos que queremos, la interpelación de otro humano, los manglares o las rocas— sino mirar lo que importa fuera de una ontología ya lista donde hay un barco especial para lo humano.

Adriana, me encantaron nuestras interacciones y espero que ellas sigan por más tiempo. Nuestras discusiones me esclarecieron mucho y pude comprender de dónde llego a todo este debate ecológico. Tus posiciones —y cómo las defiende— me parecen un espejo donde veo reflejadas mis preguntas y mis motivaciones. Tal vez tú sientes lo mismo. Y esto es un encuentro: dos rostros.

Con cariño y esperando verte pronto,

Hilan

Recibido: 11 de mayo.

Aceptado: 25 de mayo.