

Paz y amor. La posibilidad de la constitución política y jurídica de una comunidad en la fenomenología de J.-L. Marion como continuadora de la propuesta de E. Levinas

Peace and love. The possibility of the political and legal constitution of a community in J.-L. Marion's phenomenology as a continuation of the proposal of E. Levinas

Jorge Luis Roggero, Universidad de Buenos Aires, Argentina

 <https://orcid.org/0000-0003-4060-6958>

 jorgeroggero@conicet.gov.ar



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i34.631>

Resumen. En este artículo, aceptando la “hipótesis extravagante” formulada por Miguel Abensour sobre la productiva articulación entre ética y política en Levinas, y teniendo en cuenta la continuación del trabajo levinasiano en la propuesta de Marion sobre la cuestión del amor y la llamada, introduciremos un análisis de la novela de Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron*. El objetivo del texto es tratar de dar cuenta de la dimensión política y jurídica de la hermenéutica del amor en relación con el problema de la constitución de la comunidad.

Palabras clave: la extravagante hipótesis, hermenéutica del amor, comunidad, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Gabriela Cabezón Cámara, Filosofía de la Paz.

Abstract. In this article, accepting the “extravagant hypothesis” formulated by Miguel Abensour regarding the productive articulation between ethics and politics in Levinas, and taking into account the continuation of the Levinasian work in Marion's proposal regarding the question of love and the call, we will introduce an analysis of Gabriela Cabezón Cámara's novel, *Las aventuras de la China Iron*. The aim of the text is to try to account for the political and legal dimension of the hermeneutics of love in relation to the problem of the constitution of a community.

Keywords: The Extravagant Hypothesis, Hermeneutics of Love, Community, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Gabriela Cabezón Cámara, Peace Philosophy.

Cómo citar: Roggero, J. L. (2023). Paz y amor. La posibilidad de la constitución política y jurídica de una comunidad en la fenomenología de J.-L. Marion como continuadora de la propuesta de E. Levinas. *En-Claves del Pensamiento*, (34), e631. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i34.631>

En el célebre “Préface” de *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas sentencia: “No hay necesidad de demostrar con oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no afecta a éste únicamente como el hecho más patente, sino como la patencia misma —o la verdad— de lo real”.¹ Como bien señala François-David Sebbah, esto supone afirmar un solapamiento sin más entre el ser y la guerra.² El mero hecho de ser implica violencia. Esta es la lógica de la existencia que para Levinas se presenta como un dato fenomenológico evidente. En *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, esta violencia del hecho de ser, del “acontecimiento ontológico”,³ se explica a partir de la idea spinoziana del *conatus essendi* que da cuenta de la tendencia de todo ente a perseverar en su ser. En palabras de Levinas:

La esencia se ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia, colmando todo intervalo de la nada que vendría a colmar e interrumpir su ejercicio. *Esse es interesse*. La esencia es interés. [...] Positivamente, se confirma como *conatus* de los entes. Por otra parte, ¿qué podría significar la positividad sino ese *conatus*? El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia.⁴

Todo ente hace la guerra por el mero hecho de existir, pues existir implica perseverar en su ser. En este sentido, Aïcha Liviana Messina acierta al sostener que la guerra no es entonces la consecuencia de la maldad de sujetos egoístas que podrían optar por comportarse como “almas bellas”, sino que la existencia misma es violencia en su indefectible movimiento de expansión.⁵ “Ningún ente puede esperar su turno”,⁶ afirma Levinas; es decir, más allá de toda voluntad puesta al servicio del bien o del mal, el simple hecho de ser conlleva un estar que se despliega como apropiación, como toma de posesión de un espacio que excluye al otro.

¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité* (Paris: Les livres de Poche, 2003), 5.

² “Levinas dice que el ser es violencia; más aún, el ser no es otra cosa que violencia. Esa es su esencia, porque la violencia es la esencia de la esencia; es la esencia misma. Todo lo que es, es violento; ser es ser violencia, sin que sea posible establecer una diferencia entre el hecho de ser y el hecho de ser violento”. François-David Sebbah, “C’est la guerre!”, *Cités*, 25 (2006): 42.

³ Levinas, *Totalité et infini*..., 5.

⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), 4-5.

⁵ Aïcha Liviana Messina, “La paz como primer lenguaje. Paz y política en E. Levinas”, *Ideas y valores*, LXI, núm. 150 (2012): 152.

⁶ Levinas, *Autrement qu’être*..., 5.

Pero, entonces ¿es posible la paz? Levinas entiende que sí, pero que no se alcanza oponiendo violencia a la violencia, pues “toda guerra se vale de armas que se vuelven contra el que las empuña”.⁷ Si la guerra se identifica sin más con el ser, la verdadera paz no será la “paz de los imperios surgidos de la guerra [que] reposa en la guerra”,⁸ y que, por tanto, sigue operando según la lógica del ser, sino una capaz de interrumpir esa lógica. La paz auténtica consistirá en el acontecimiento mismo del encuentro con el otro que suspende el despliegue del ser, “paz como relación con el otro en su alteridad lógicamente indiscernible, en su alteridad irreductible a la identidad lógica de una diferencia última que se suma a un género. Paz como incesante despertar a esta alteridad y a esta unicidad [*éveil incessant à cette alterité et à cette unicité*]”,⁹ como asunción de la responsabilidad del yo por el otro. Se trata de una paz que no se limita a la mera no agresión, sino que comporta “una positividad propia” que se manifiesta como el movimiento inverso al *interesse* del *esse*, pues opera como “*des-inter-és* procedente del amor, para el cual lo único y lo absolutamente otro pueden significar solamente su sentido en el amado y en sí mismo”.¹⁰ En este sentido, acordando con Jean-Luc Marion, Levinas entiende que la relación ética del cara-a-cara como expresión de la paz debe entenderse en los términos del amor, como el modo de relacionarse concretamente con la unicidad, con el carácter único del otro.¹¹ Dice Levinas: “La paz con el otro llega hasta ese extremo. Es toda la gravedad del amor al prójimo [...]. Paz del amor al prójimo en la que no se trata, como en la paz del puro reposo,

⁷ Levinas, *Totalité et infini...*, 6. En *Autrement que l'être* se lee: “Para nosotros occidentales, el verdadero problema no consiste tanto en rechazar la violencia cuanto en preguntarnos por una lucha contra la violencia que, sin languidecer en la no-resistencia al Mal, pueda evitar la institución de la violencia a partir de esta misma lucha. ¿Acaso la guerra a la guerra no perpetúa lo que está llamada a hacer desaparecer, para consagrar dentro de la buena conciencia la guerra y sus virtudes viriles?”. Levinas, *Autrement qu'être...*, 223.

⁸ Levinas, *Totalité et infini...*, 6.

⁹ Emmanuel Levinas, “Paix et proximité”, en Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance* (Paris: Fata Morgana, 1995), 142-143.

¹⁰ Emmanuel Levinas, “Les droits de l'homme et les droits d'autrui”, en Emmanuel Levinas, *Hors sujet* (Paris: Le Livre de Poche, 1987), 168.

¹¹ Dice Levinas en respuesta a la sugerencia marioniana de sustituir la ética por el amor: “Plenamente de acuerdo. Me gustaría agregar que la ‘relación irreversible’ sugiere un vínculo con la diacronía. ¿Qué significa esta relación? O, más precisamente ¿cómo se acredita? ¿En qué momento? Sé que no se trata de una intencionalidad, pero tiene un sentido; y la razón por la que más fácilmente pronuncio esta palabra demasiado bella o demasiado piadosa o demasiado vulgar [...] es porque significa que la relación con el otro es la relación con el único. No hablo directamente del único que le ordena [Dios], hablo del que es ‘objeto’ del amor: el otro, el único y, por tanto, el individuo que aun forma parte de un género. Es incluso la única posibilidad de que la unicidad sea concreta. Ésta es concreta en el amor”. Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir* (Paris: Osiris, 1988), 75. En este sentido, se lee ya en el carnet 5 de los *Carnets de captivité*: “El amor es la vida de la paz. Es por eso que la paz no implica la inercia. Estar con los otros, con su misterio, sin pelear”. Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* (Paris: Grasset, 2009), 135.

de confirmarse en la identidad, sino de poner siempre en cuestión esa identidad misma, su libertad ilimitada y su poder”.¹² Paz como el amor que implica la apertura al otro, el hacerse cargo del otro, el responder por esa otredad desde la práctica concreta del cuidado y la delicadeza.¹³

La obra marioniana constituye una continuación y ampliación de la propuesta levianiasiana respecto de dos cuestiones en particular. En primer lugar, Marion ya no restringe la llamada al rostro de la otredad humana, sino que la extiende a todos los fenómenos. En el § 26 de *Étant donné*, el autor señala que si bien Lévinas acierta en destacar la inversión de la intencionalidad que pone en juego la llamada, la limita al hacerla depender de un solo fenómeno: el rostro. Marion destaca que su propuesta, en cambio, es separar a la llamada de todos los usos en la que ha sido empleada. Se trata de reparar en el tipo de fenomenicidad de la llamada en tanto tal y de entenderla como rasgo decisivo del modo de darse de todo fenómeno saturado (no sólo del rostro).¹⁴

En segundo lugar, Marion indaga profundamente en esta “positividad” propia de la paz ética que constituye el fenómeno erótico. El amor exhibe cuatro dimensiones que operan en conjunto, pero son diferenciables entre sí. Primero, el amor es el fenómeno eminente que debe explicar la fenomenología marioniana, pues solo el amor puede explicar la receptividad del adonado que logra el acceso a la donación.¹⁵ Segundo, el amor constituye una *Grunderfahrung*, una experiencia fundamental. Hay filosofía porque en la movilidad de nuestra vida fáctica tenemos la experiencia fundamental del amor que opera el contramovimiento capaz de despertar el cuestionamiento filosófico. El amor es el temple anímico fundamental que actúa como *epoché* radicalizando la reducción. Tercero, el amor es una forma de conocimiento. Hay un “conocimiento del amor”. Marion sostiene que el amor posibilita el conocimiento del otro, de

¹² Levinas, “Paix et proximité”, 145.

¹³ En *Autrement que l'être*, Levinas afirma explícitamente que la exposición al otro debe ser entendido como un dar que requiere un “cuidar [*prendre soin*] de la necesidad del otro”, de sus desdichas y sus faltas”. Levinas, *Autrement que l'être...*, 93.

¹⁴ Cfr. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, seconde édition (Paris: PUF, 1998), 366-368. Cabe destacar que esta ampliación de la llamada a todos los fenómenos se puede encontrar formulada unos años antes por Jean-Louis Chrétien: “Todo en nosotros escucha, porque todo en el mundo y del mundo habla”. Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse* (Paris: Minuit, 1992), 25.

¹⁵ Marion desarrolla esta cuestión en su obra *Le phénomène érotique*. Cfr. Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique* (Paris: Grasset, 2003).

la otredad.¹⁶ Finalmente, el amor provee un “poder de fenomenalización”,¹⁷ el amor acciona la hermenéutica que gestiona el pasaje de lo que se da a lo que se muestra.¹⁸

En este artículo, aceptando la “extravagante hipótesis” formulada por Miguel Abensour respecto de la productiva articulación entre ética y política en Levinas, y teniendo en cuenta la continuación de la obra levinasiana en la propuesta de Marion respecto de la cuestión de la llamada y del amor, nos detendremos en un análisis de la novela de Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron*, para intentar dar cuenta del modo en que la hermenéutica del amor ostenta una dimensión política. Proponemos como hipótesis que la marioniana “mirada del amor”, la hermenéutica que permite ver acontecimientos en vez de objetos, tiene una dimensión no solamente ética, sino también política, e incluso jurídica, en términos de organización de una comunidad, que puede ser ilustrada por la novela mencionada.

Con el fin de demostrar estos extremos, en un primer apartado, presentaré los lineamientos generales de la lectura de Abensour, en la que se da cuenta del modo en que las nociones de paz y de amor adquieren un sentido político en el pensamiento de Levinas. En un segundo apartado, introduciré la idea de un conocimiento y una hermenéutica del amor en la obra de Marion. En el tercer apartado, haré un análisis de la novela de Cabezón Cámara con el objetivo de indagar en los posibles alcances de la dimensión política y jurídica de la fenomenología de Marion, entendida como continuadora y complementaria de la propuesta levinasiana. Y finalmente, en el último apartado extraeré algunas conclusiones.

La “extravagante hipótesis”

En “L’extravagante hypothèse”, Miguel Abensour propone su ya famosa lectura renovadora de la relación entre ética y política en Levinas. La concepción levinasiana de la paz y su

¹⁶ Esta idea aparece en diversos pasajes de su obra. Por ejemplo, en el artículo “La connaissance de la charité”, Marion propone explícitamente no oponer el amor al conocimiento, sino, por el contrario “intentar pensar el amor mismo como conocimiento, y un conocimiento por excelencia”. Marion, Jean-Luc, “La connaissance de la charité”, *Communio*, XIX, 6 (1994): 34.

¹⁷ Tomo la expresión de Emmanuel Housset. Cfr. Housset, Emmanuel, “Préface. L’être de l’amour”, en Pascale Tabet, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion* (Paris: L’Harmattan, 2017), 9.

¹⁸ Para una exposición detallada de estos aspectos del amor cfr. Jorge Luis Roggero, *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (Buenos Aires, SB Editorial, 2019).

“positividad propia” expresada en la noción de amor no se circunscriben al ámbito la relación ética, sino que ostentan una dimensión política capaz de regir la problemática de la constitución de la comunidad. El comentarista sostiene que es necesario repensar cierta idea simplificadora, bastante extendida, que consiste en entender que en la propuesta del lituano todo se reduce a la ética y que el pasaje a la política deviene irrealizable. En rigor, según Abensour, Levinas propone una interpretación “extravagante”, pues presenta una lectura de la relación entre ética y política que se separa de la lógica de las propuestas usuales y se basa en la prioridad absoluta del acontecimiento del cara-a-cara, en la “extravagante generosidad del *para-el-otro* [*l’extravagante générosité du pour-l’autre*]”.¹⁹ El autor entiende que esta “extravagante hipótesis” puede encontrarse formulada por el propio Levinas en dos pasajes de su obra. El primero está en las entrevistas de *Étique et infini*:

Intento deducir la necesidad de lo social racional a partir de las exigencias mismas de lo intersubjetivo tal como yo lo describo. Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética del hombre a hombre?²⁰

Abensour destaca, pues, que si lo social se funda en una limitación, ésta no responde, para Levinas, a un “principio animal” que busca restringir la violencia entre los seres humanos, sino a un “principio humano” que demanda acotar la responsabilidad infinita respecto del otro.²¹

El segundo pasaje se encuentra en “Paix et proximité”:

No carece de importancia saber —y quizás eso sea la experiencia europea del siglo XX— si el Estado igualitario y justo en donde lo europeo se realiza —y que se trata de instaurar y sobre todo de preservar— procede de una guerra de todos contra todos o de una responsabilidad irreductible de uno por el otro, es decir, si ese Estado puede ignorar la unicidad del Rostro y del amor; no carece de importancia saber eso para que no se haga instauración de una guerra con buena conciencia en nombre de las necesidades históricas.²²

¹⁹ Levinas, “Paix et proximité”, 148.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Étique et infini* (Paris: Fayard, 1982), 85.

²¹ Cfr. Miguel Abensour, “L’extravagante hypothèse”, *Rue Descartes*, 19 (1998): 56.

²² Levinas, “Paix et proximité”, 147-148.

La respuesta levinasiana inmediata afirma la segunda hipótesis, la de la responsabilidad. Levinas está postulando un acontecimiento anterior a la supuesta originariedad de la guerra y el egoísmo del *conatus*, destaca el comentarista, pero no desde una posición irénica ilustrada que ignore la violencia del siglo XX.²³ El filósofo lituano es consciente del escenario adverso en el que plantea su hipótesis. Y, sin embargo, considera fundamental afirmarla pues con ella se juega la posibilidad de una política que vaya más allá de la violencia y alcance una paz verdadera.

Con el objetivo de fundamentar su propuesta, el texto de Abensour se detiene en dos cuestiones. En primer lugar, el autor rastrea el origen de la “extravagante hipótesis” en un texto temprano de Levinas, *De l'évasion*. Allí aparece la idea de la necesidad de una salida que interrumpa la lógica impersonal del *il y a* y del ser: “en la evasión no aspiramos más que a salir. Es esta categoría de salida, inasimilable tanto a la renovación como a la creación, lo que se trata de aprehender en toda su pureza. Tema inimitable que nos propone salir del ser”.²⁴ La evasión como “acontecimiento fundamental de nuestro ser”²⁵ nos permite advertir que “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”.²⁶ Aquí ya se sugiere la relación entre el ser y la violencia. Y la evasión como respuesta de Levinas ya anticipa la “extravagante hipótesis” que implica desafiar las lógicas imperantes: “Se trata de salir por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes”.²⁷

En segundo lugar, Abensour explora las consecuencias de la hipótesis. La primera reflexión es sobre el Estado. Efectivamente, la posición de Levinas respecto de esta cuestión es ambigua. Por un lado, entiende la necesidad de su existencia, pero por otro, en algunos pasajes, Levinas lo asocia con la lógica del “proceso filosófico” por el que el Mismo absorbe a lo Otro: “El Mismo o el Yo supera la diversidad y el No-Yo con el que se topa comprometiéndose en un

²³ “Esa historia de una paz, de una libertad y de un bienestar prometido a partir de una luz que un saber universal proyecta sobre el mundo y sobre la sociedad humana —e, incluso, sobre los mensajes religiosos que buscan ahora justificación en las verdades del saber—, no se reconoce en los seis milenios de luchas fratricidas, políticas y sangrantes, de imperialismo, de menosprecio humano y de explotación, ni en las guerras mundiales en nuestro siglo, en los genocidios del holocausto, en el terrorismo, en el desempleo y en la miseria continua del Tercer Mundo, ni en las despiadadas doctrinas y crueldades del fascismo y del nacional-socialismo, ni tampoco en la suprema paradoja donde la defensa del hombre y sus derechos se invierte en estalinismo”. *Ibid.*, 137.

²⁴ Emmanuel Levinas, *De l'évasion* (Montpellier: Fata Morgana, 1982), 97.

²⁵ *Ibid.*, 106.

²⁶ *Ibid.*, 127.

²⁷ *Ibidem*.

destino político y técnico. El Estado y la sociedad industrial, que el Estado homogéneo corona y del cual emergen, pertenecen en este sentido al proceso filosófico”.²⁸

No obstante, Abensour se detiene en un texto de 1971 titulado “L’État de César et l’État de David” en el que Levinas propone un tipo de Estado que responde a la “extravagante hipótesis” (Estado de David) y lo opone al Estado hobbesiano (Estado del César). Mientras que este último se cierra sobre sí mismo y se constituye como una totalidad que no tiene en cuenta el pluralismo, el Estado davídico nace de la fraternidad originaria y no se constituye como un horizonte último, sino que permanece abierto a un más allá del Estado. Es un Estado que “permanece en la finalidad de la Liberación [*Délivrance*]”,²⁹ inspirada en la responsabilidad por-el-Otro, pero que es capaz de sostener estructuras políticas flexibles que no caigan en absolutizaciones o totalitarismo.³⁰

La segunda reflexión es en torno a la nueva relación entre ética y política que introduce la “extravagante hipótesis”. En su curso sobre Dios y la ontoteología, Levinas insiste en la pregunta respecto del punto de partida de la constitución política e introduce la cuestión de la legitimidad:

¿pueden deducirse las instituciones a partir de la definición del hombre como “lobo para el hombre” o es mejor hacerlo a partir del hombre como rehén del otro hombre? ¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos ésta diferencia: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones en nombre de aquello mismo que les dio origen.³¹

La proximidad, la responsabilidad ética del cara-a-cara opera entonces como el criterio en política. La “extravagante hipótesis” permite establecer un parámetro, mientras que en el Estado hobbesiano no existe esa posibilidad. En palabras de Levinas:

²⁸ Emmanuel Levinas, “Transcendance et Hauteur”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, LIV (1962): 94.

²⁹ Emmanuel Levinas, “L’État de César et l’État de David”, en *L’au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 213. Por el contrario, el Estado del César aleja al ser humano de la liberación. Dice Levinas: “Cuando el Estado del César se desarrolla sin encontrar ningún tipo de obstáculo, cuando la forma que heredó del mundo greco-romano puede alcanzar su plenitud —o su hipertrofia, de algún modo natural—, el Estado pagano, celoso de su soberanía, sediento de hegemonía, el Estado conquistador, imperialista, totalitario, opresor, ligado al egoísmo realista, aleja a la humanidad de su liberación. Incapaz de existir sin adorarse a sí mismo, es la idolatría misma. Visión escalofriante que se impone independientemente de todo texto: en un mundo de escrúpulos y de respeto por el hombre, mundo que deriva del monoteísmo, la *Realpolitik* llega como de otro universo, protegida contra toda infiltración de sensibilidad, contra toda protesta de ‘almas bellas’, contra toda lágrima de ‘conciencia desdichada’”. *Ibid.*, 216.

³⁰ Cfr. Abensour, “L’extravagante hypothèse”, 71-73.

³¹ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993), 211-212.

es a partir de la relación con el Rostro, o de mí mismo en presencia del Otro, que es posible hablar de la legitimidad del Estado o de su no-legitimidad. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, en la que ésta está de antemano dirigida por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Hay pues un límite para el Estado. Mientras que en la visión de Hobbes —en la que el Estado no surge de la limitación de la caridad, sino de la limitación de la violencia— no es posible fijar un límite para el Estado.³²

Abensour destaca que a falta de un criterio —teniendo en cuenta que su mera existencia ya le otorga legitimidad— el Estado hobbesiano solo responde a la lógica de la eficacia. De este modo, se reduce lo político a una técnica o mera “gestión de conflictos”.³³ El comentarista señala que la “extravagante hipótesis” somete al Estado a un doble cuestionamiento fundamental: “Por una parte: la forma de coexistencia humana que instituye el Estado ¿está o no está en continuidad con la de la intriga inicial? Por otra parte, esta forma, en su naturaleza ¿permite acceder al fin que lo anima, la justicia?”.³⁴ La posibilidad de la paz y la justicia son los criterios levinasianos para la política. Levinas entiende que la política debe estar sometida a la ética. En este sentido, acordamos con Abensour cuando sostiene que: “Levinas, lejos de recurrir a la ética para despreciar a lo político, inventa más bien, entre las dos esferas, una articulación original que apunta a dar a lo político su consistencia y su dignidad, buscando así, de alguna manera, renovar la cuestión política”.³⁵

La tercera reflexión que hace este texto es sobre la relación entre el Estado y la justicia. Con la aparición del tercero se interrumpe la responsabilidad infinita respecto del otro, porque el tercero exige la comparación y la limitación de esa responsabilidad.³⁶ Con el tercero aparece la justicia en el marco de las instituciones, las leyes y el Estado, esta deviene administración judicial de la justicia.³⁷ Ahora bien, Abensour destaca que esto no implica que la relación ética

³² Emmanuel Levinas, “Philosophie, justice et amour”, en Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Le Livre de Poche, 2014), 115.

³³ Cfr. Abensour, “L’extravagante hypothèse”, 74.

³⁴ *Ibid.*, 75.

³⁵ *Ibid.*, 77.

³⁶ El tercero “es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una copresencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia”. Levinas, *Autrement que l’être...*, 200.

³⁷ “En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad”. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, 334.

originaria (también designada con el nombre de justicia, por cierto) pierda su preponderancia: “el desinterés original no deja de asediar al Estado de la Justicia”.³⁸

Finalmente, el texto introduce una breve reflexión respecto de la relación entre el Estado y la anarquía. La “extravagante hipótesis” produce un efecto de desorden, de inquietud, pues la proximidad es anárquica. Levinas define la anarquía en los siguientes términos:

La noción de anarquía, tal como la introducimos aquí, precede al sentido político (o anti-político) que popularmente se le asigna. No puede —bajo pena de desmentirse— ser puesta como principio (en el sentido en que lo entienden los anarquistas). La anarquía no puede ser soberana como el *arché*. Ella no puede sino perturbar —de una manera radical— lo que hace posible los instantes de negación sin ninguna afirmación, esto es, el Estado. De este modo, el Estado no puede erigirse en Todo. Pero la anarquía puede decirse. El desorden tiene un sentido irreductible en tanto rechazo de la síntesis.³⁹

La precedencia de la proximidad, de la relación ética, su originariedad debe pensarse en términos anárquicos, como la renuncia a lo originario, como lo opuesto a un orden pues implica el desorden de un yo que no regresa a sí mismo.⁴⁰ Como bien señala Aïcha Liviana Messina, la diferencia entre guerra y paz puede pensarse en Levinas como una diferencia entre un pensamiento del origen y un pensamiento de la anarquía. Si la guerra es el movimiento de incesante ordenamiento del ser, la paz es lo que viene a desordenar ese orden.⁴¹

La “hermenéutica del amor”

Como ya hemos señalado en la introducción, el pensamiento marioniano puede pensarse como una continuación de la reflexión levinasiana respecto de la llamada y del amor. En el libro V de *Étant donné*, Jean-Luc Marion introduce la figura del adonado como “lo que viene después del

³⁸ Abensour, “L’extravagante hypothèse”, 82. La lógica de la proximidad debe habitar las instituciones del Estado, pues el tercero también es un otro. Dice Levinas: “El tercero es otro distinto que el prójimo, pero también es otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante [...] La proximidad adquiere un sentido nuevo en el espacio de la contigüidad”. Levinas, *Autrement que l’être...*, 200. La proximidad se ve limitada en la extensión de su responsabilidad, pero sigue rigiendo como el criterio de paz y justicia.

³⁹ Levinas, *Autrement que l’être...*, 128, n. 3.

⁴⁰ Dice Levinas en *Totalité et infini...* respecto de la apertura a la otredad en el deseo metafísico: “El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo”. Levinas, *Totalité et infini...*, 22.

⁴¹ Aïcha Liviana Messina, “La paz como primer lenguaje...”, 158.

sujeto”, según la expresión de Jean-Luc Nancy. El adonado aparece cuando el impacto del fenómeno puede ser entendido como una llamada. El adonado es, entonces —según Marion—, aquel capaz de responder a la llamada.⁴²

Ahora bien, si la llamada es un rasgo de los fenómenos saturados, cabe preguntarse qué ocurre con el resto de los fenómenos. En *Certitudes négatives*, Marion introduce una nueva tónica del fenómeno. La clasificación se restringe a dos tipos: objetos y acontecimientos.⁴³

La distinción de modos de fenomenicidad (para nosotros entre objeto y acontecimiento) puede articularse sobre variaciones hermenéuticas [...]. Sólo depende de mi mirada que incluso una piedra pueda, a veces, aparecer como un acontecimiento [...] La distinción de los fenómenos en objetos y acontecimientos encuentra por tanto un fundamento en las variaciones de la intuición. Cuanto más un fenómeno aparece como acontecimiento (se acontecializa), más resulta saturado de intuición. Cuanto más aparece como objeto (se objetiviza), más resulta pobre de intuición. O más aún: la acontecialidad fija el grado de la saturación y la saturación varía según la acontecialidad. Esta distinción tiene por tanto un estatuto estrictamente fenomenológico. Pero entonces, hay asimismo que destacar que la acontecialidad no caracteriza solamente a uno de los tipos de fenómeno saturado (el acontecimiento stricto sensu, por oposición al ídolo, a la carne y al icono): ella no solamente determina a cada uno de estos tipos, que la ponen en práctica, sino que también define al fenómeno como dado en general. Pues todos los fenómenos, en un grado o en otro, aparecen como advienen, ya que incluso los objetos técnicos no pueden borrar totalmente los vestigios en ellos de un advenir, aun cuando esté oscurecido.⁴⁴

Por medio de una “variación hermenéutica”, los objetos pueden devenir acontecimientos y viceversa. Pero esto también implica entender que el modo de donación originario es el del acontecimiento. En este sentido, todo fenómeno es potencialmente un fenómeno saturado, un acontecimiento, una pluralidad de posibilidades, que nos llama a hacernos responsables. Pero ¿cómo opera esta hermenéutica capaz de devolver su carácter acontecial, su plena posibilidad, es decir, su otredad a los objetos?

⁴² Marion, *Étant donné...*, 366.

⁴³ “De este modo, se dispone de una nueva tabla de fenómenos. Por un lado, los fenómenos del tipo del objeto, que comprenden los fenómenos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los fenómenos de derecho común (objetos de las ciencias de la “naturaleza”, objetos industriales, etc.). Por el otro, los fenómenos del tipo del acontecimiento, que comprenden los fenómenos saturados simples (el acontecimiento en sentido estricto, según la cantidad; el ídolo o el cuadro, según la cualidad; la carne, según la relación; y el ícono o rostro del otro según la modalidad), pero también los fenómenos de revelación (que combinan diversos fenómenos saturados, como el fenómeno erótico, los fenómenos de revelación, la Revelación, etc.). Esta tabla completa y complica la de *Étant donné* [...], ligando saturación y acontecialidad: un fenómeno se muestra tanto más saturado cuando se da con una acontecialidad más grande”. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2012), 301, n. 1.

⁴⁴ *Ibid.*, 307.

Todo fenómeno puede aparecer en su otredad si abandonamos el intento de constituirlo como objeto y nos entregamos pasivamente a su acontecer. ¿Cómo es esto posible? Experimentando el estado anímico del amor. Amar es neutralizar el *ego* y sus operaciones, dejando que las cosas aparezcan desde sí mismas, *kath'autó*, es decir, en su otredad.⁴⁵ La tonalidad afectiva del amor parece poder definirse por ese gesto de apertura al otro en tanto otro.

En mi libro *Hermenéutica del amor* sostengo que es posible leer este dispositivo en la obra de Marion aplicado, no solo a la otredad humana sino a todo fenómeno.⁴⁶ Marion lo sugiere en algunos pasajes de su obra. En 1986, en *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Marion afirma:

La caridad, de pasión secundaria y ambigua, accede al rango de principio hermenéutico: apenas admitido su punto de vista, es decir, desde que el espíritu logra acceder a él, se descubre otro mundo para la mirada, u otras dimensiones del antiguo mundo. La caridad interpreta porque revela —como un revelador hace aparecer, sobre la oscuridad del papel fotográfico, el imprevisible fuego de los colores—. Así, la caridad provoca al mundo —en primer lugar, visto en sus órdenes naturales— a impregnarse, a teñirse y a redibujarse de los colores, impensable e imprevisiblemente visibles, de su gloria o de su abandono. El mundo, bajo la luz demasiado potente e iridiscente de la caridad, aparece en todas sus dimensiones, según todos sus parámetros, con todos sus contrastes, es decir, en verdad.⁴⁷

En un artículo de 1993, “Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité”, Marion vuelve sobre esta idea y propone la noción de una “hermenéutica de la caridad”: “La caridad [...] permite descubrir, por medio de una hermenéutica radicalmente nueva, otros fenómenos nuevos y, finalmente, volver todas las cosas nuevas.”⁴⁸ En “Doublé la métaphysique”, Marion también habla de una “hermenéutica de la caridad”:

⁴⁵ Dice Levinas respecto de la manifestación del rostro del otro: “El conocimiento en el sentido absoluto del término, experiencia pura del otro ser, debería mantener al otro ser *kath'autó*. [...] La manifestación del *kath'autó*, en la que el ser nos concierne sin hartarse y sin traicionarse, consiste para él, no en ser develado, no en descubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación y que tendría una posición absoluta dominando al objeto. La manifestación *kath'autó* consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse*. [...] *La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesantemente su manifestación —petrificándose en forma plástica, porque adecuada al Mismo— aliena la exterioridad del Otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma”. Levinas, *Totalité et infini...*, 60-61.

⁴⁶ Roggero, *Hermenéutica del amor...*, 300.

⁴⁷ Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie cartésienne* (Paris: PUF, 1986), 333.

⁴⁸ Jean-Luc Marion, “Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité”, *Communio*, XVIII, 2 (1993): 95.

Por tanto, se vuelve pensable comprender e interpretar conceptos de filosofía (el espíritu) a partir de la “caridad”, es decir, se vuelve pensable someterlos a la reducción erótica, para que, siguiendo el hilo conductor de la hermenéutica que de ello resulta, reverlos (y ver lo que ellos hacen concebir) bajo la luz del *agápe*. [...] La hermenéutica que despliega la mirada de la “caridad” sobre el “espíritu” no ve ahí lo que el “espíritu” ve de sí mismo, sino que ahí discierne un síntoma de la caridad, un estado de la caridad que ignora. En lugar de convocar a las facultades al tribunal de la razón, la filosofía puede así encontrarse ella misma convocada al tribunal del *agápe*.⁴⁹

Asimismo, unas líneas más adelante, en este mismo texto, Marion destaca la importancia decisiva de la “hermenéutica del amor” en todos los ámbitos: “Esta operación interpretativa puede desplegarse en todos los dominios, tanto en la literatura como en el análisis político o económico”.⁵⁰

La fenomenología de la donación, que apoya sus operaciones metodológicas (reducción y hermenéutica) en templos anímicos, encuentra finalmente en el amor el templo anímico fundamental capaz de permitir una completa entrega a la manifestación de todos los fenómenos y, por lo tanto, capaz de dar acceso a su donación en su carácter originariamente saturado y acontecencial, en la pluralidad de sus posibilidades. Como bien destaca Joeri Schrijvers, el amor es la respuesta que da Marion al modo en que debemos entregarnos a los fenómenos para que éstos acontezcan desde sí mismos.⁵¹

La comunidad de la paz y el amor

La novela de Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron*, nos muestra, en primer lugar, cómo opera esta variación hermenéutica, esta “mirada del amor” en los ojos de la protagonista, que ve siempre acontecimientos y nunca objetos, que al conocer la pampa y la

⁴⁹ Jean-Luc Marion, “Doublar la métaphysique”, en AA. VV., *Métaphysique et christianisme* (Paris: PUF, 2015), 184.

⁵⁰ *Ibid.*, 185.

⁵¹ *Cfr.* Joeri Schrijvers, “Jean-Luc Marion and the Transcendence ‘par Excellence’: Love”, en Wessel Stoker y Willem Lodewicus van der Merwe (eds.) *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics* (New York and Amsterdam, Rodopi Press, 2011), 168. En este mismo sentido, dice Robyn Horner: el amor “revela nuevos fenómenos y opera como un principio hermenéutico”. Robyn Horner, “The Weight of Love”, en Kevin Hart (ed.), *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007), 239. Para una exploración de la amplitud de la “hermenéutica del amor” respecto de todo fenómeno, *cfr.* Jorge Luis Roggero, “Hermeneutics of Grief as a Model for the Hermeneutics of Love in Jean-Luc Marion”, *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 4, núm. 1 (2022): 54-67.

naturaleza en su carácter acontecimental originario, co-nace (*co-naître*) con ella.⁵² Y, en segundo lugar, la novela también permite dar cuenta del modo en que esta hermenéutica del amor ostenta una dimensión política que pone en práctica la articulación de la “extravagante hipótesis” levinasiana en la constitución de una comunidad de paz y amor.

Las aventuras de la China Iron ofrece una reescritura “extravagante” de una obra fundacional de la literatura y de la política argentina, el *Martin Fierro*. Es necesario un nuevo mito fundador que deconstruya la frontera entre civilización y barbarie,⁵³ y funde la comunidad y la organización social y política desde la paz de la proximidad, desde la positividad del amor que no olvida la finalidad de la “liberación” y la justicia, es decir, que abre el horizonte de la posibilidad.⁵⁴

La primera parte (y, en rigor, toda la novela) cuenta el permanente estado de sorpresa y de felicidad que vive la protagonista: “el mundo se me hacía paraíso”.⁵⁵ La China no se rige por el *a priori* de la distinción entre civilización y barbarie. La pampa, ese desierto sin interés, ese vacío de civilización según la mirada de Sarmiento,⁵⁶ se presenta a sus ojos como una maravilla destellante: “Los pastizales se bamboleaban con el viento cuando salimos y parecía la pampa un mar de dos colores: cuando se dejaban vencer los tallos, era blanca y destellaba como espuma;

⁵² Tomo el juego de palabras entre *connaître* (conocer) y *co-naître* (co-nacer) que propone Henri Maldiney en diversos pasajes de su obra, inspirado en el “Traité de la co-nassaince” de Paul Claudel. Según Maldiney, el mundo y el existente advienen en un mismo movimiento. En este sentido, todo verdadero conocer implica un co-nacer con el acontecimiento al que se accede. Por ejemplo, en un análisis de Cézanne, dice Maldiney: “Este fondo del mundo, o mejor aún, este fondo previo del mundo es también el fondo previo de la obra que, terminada, permanece subyacente y de la que emerge la mirada en un mutuo co-nacimiento”. Henri Maldiney, *Regard parole espace* (Paris: Cerf, 2012), 320.

⁵³ En esta clave interpretativa *cfr.* Guillermo Portela, “Almas dobles: fronteras que se diluyen en *Las aventuras de la China Iron* de Gabriela Cabezón Cámara”, *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, año XVI, 16 (2019): 40-47.

⁵⁴ Como bien señala Barbara Jaroszuk —proponiendo una lectura basada en las categorías políticas de Rancière— la novela postula una comunidad que es propiamente política en su rasgo de indeterminación y apertura de la posibilidad. Según la comentarista, no se trata de una reflexión pospolítica, sino de mostrar la posibilidad de un proceso de transformación de carácter político que permite “guardar esperanza” y que desde el modelo literario de la parodia ya opera críticamente. *Cfr.* Barbara Jaroszuk, “Negociando el mapa de lo posible: *Las aventuras de la China Iron* de Gabriela Cabezón Cámara”, *Studia Nephilologica*, 93, núm. 3 (2021), 357-378.

⁵⁵ Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron* (Buenos Aires, Random House, 2021), 51.

⁵⁶ Dice Sarmiento en un pasaje representativo del *Facundo* respecto de las ciudades capitales de provincia: “El desierto las circunda a más o menos distancia: las cerca, las oprime; la naturaleza salvaje las reduce a unos estrechos oasis de civilización, enclavados en un llano inculto, de centenares de millas cuadradas, apenas interrumpido por una que otra villa de consideración”. Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo. Civilización o barbarie* (Buenos Aires: Editorial Hyspamérica, Biblioteca Ayacucho, 1986), 29.

cuando volvían a su posición inicial, era verde y fulguraban los distintos tonos de los pastos, que parecían brotes tiernos”.⁵⁷

Las cosas que le salen al encuentro no se presentan como objetos, sino como acontecimientos que multiplican perspectivas: “De vacas yo sabía bastante, aunque nunca me había detenido en sus caras [...] ...la miré más y le vi en esos ojos redondos, sin aristas, en esos ojos buenos de vaca, un abismo, un agujero negro hecho de ganas de pasto, de camino, hasta de campos de girasoles creo que le vi ganas en la pupila y también la intención de lamer a su ternero”.⁵⁸

Con este gesto marioniano, la China extiende la llamada y reconoce la otredad en todos los fenómenos: ve el rostro levinasiano en la vaca y se deleita con la posibilidad de una pluralidad de perspectivas.

“Solo aquí una carreta puede tener la perspectiva de un pájaro”, observó Liz y yo me enteré de lo que era una perspectiva y noté que sí [...] Probé todas las perspectivas en esos días de descubrimiento: caminé en cuatro patas mirando lo que miraba Estreya, el pasto, las alimañas que se arrastran por la superficie de la tierra, las ubres de las vacas, las manos de Liz, su cara, lo platos de comida y toda cosa que se moviera. Apoyé mi cabeza en las cabezas de los bueyes y me puse las manos al costado de los ojos y vi lo que ellos, solo lo que quedaba justo adelante, la rastrillada y el horizonte incierto de su esfuerzo. [...] Y empecé a percatarme de las otras perspectivas; no era lo mismo el mundo desde los ojos de la reina, rica, poderosa, dueña de la vida de millones de personas, harta de joyas y comidas en sus palacios que solían estar en lugares desde los cuales se dominaba todo lo que se movía alrededor, que el punto de vista de, por ejemplo, un gaucho en su tapera con sus cueros y sus fogatas de bosta.⁵⁹

El fenómeno como acontecimiento satura nuestra intuición y nos obliga a una hermenéutica infinita, como explica Marion. Ante el “deslumbramiento” [*éblouissement*] que provoca su exceso de sentido, solo podemos ensayar una interpretación que permanezca siempre abierta.⁶⁰ “Durante todo ese primer viaje no entablé ninguna discusión, no hice más que deslumbrarme”,⁶¹ dice la China.

Hay una relación directa entre esa falta de discusión y ese deslumbramiento. Para poder deslumbrarse, para poder experimentar los fenómenos como acontecimientos es necesario

⁵⁷ Cabezón Cámara, *Las aventuras de...*, 139.

⁵⁸ *Ibid.*, 44.

⁵⁹ *Ibid.*, 31-32.

⁶⁰ “El deslumbramiento prepara así una hermenéutica infinita”. Marion, *Étant donné...*, p. 295

⁶¹ Cabezón Cámara, *Las aventuras de...*, 53.

deshacerse de todo concepto previo. Los fenómenos se presentan como objetos cuando los prevemos, cuando ya sabemos qué queremos ver de ellos, cuando los reducimos a una idea previa. La China se relaciona con el mundo sin preconcepciones. Para ella, cualquier cosa se manifiesta como un acontecimiento, como un fenómeno capaz de saturar todos los sentidos:

Apenas ponía un pie en el suelo me invadía el olor a tierra mojada, me ensordecían los cuchicheos de los cuises, me estremecía toda brisa, me acariciaba el aroma de la menta que crecía entre los yuyos, el de las flores chiquitas naranjas y violetas que se engarzaban en el barro, me dolía el roce de los cardos, me llenaba la boca de saliva la cocina de Liz —que se las ingeniaba para hacer sus copiosos desayunos en las cocinas cavadas en el barro: huevos revueltos, *bacon* frito, tostadas, jugo de naranja hasta que se acabaron las naranjas, té, tomates fritos, alubias blancas—. Y el cuerpo de Liz me tenía como un sol a su girasol, cómo me hubiera costado mantener la cabeza erguida sobre los hombros si ella me hubiera dejado de mirar, sentía la fuerza de esa atracción como se ha de sentir un campo gravitatorio, como eso que nos permite estar en pie.⁶²

A tal punto experimenta los fenómenos que la rodean como acontecimientos y nunca como objetos, que la misma China renace en esa experiencia, el conocimiento del acontecimiento implica una *co-naissance*, un co-nacimiento,⁶³ nace el fenómeno de un modo nuevo y nace la China al experimentarlo: “volví a nacer en la misma pampa en la que había nacido catorce o quince años antes”.⁶⁴ Pero ¿cómo es esto posible? ¿Cómo puede alcanzarse este tipo de percepción que no prejuzga al fenómeno?

Hay dos rasgos en la actitud de la China que permiten explicar esta posibilidad. El primero tiene que ver con asumir la ignorancia socrática: “La falta de ideas me tenía atada, la ignorancia”,⁶⁵ sostiene la China. Es esa ignorancia la que la previene de caer en la distinción civilización/barbarie. Es a través de Liz y, luego, en el Fortín, a través de Hernández, que comienza a familiarizarse con estas dos categorías, pero sin nunca asumirlas como un *a priori* a partir del cual relacionarse con el mundo. Es más, en la estancia en el Fortín, la China experimenta la levinasiana necesidad de evasión al corroborar, en el proceder de Hernández como paladín del progreso, que “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”⁶⁶:

⁶² *Ibid.*, 54.

⁶³ Véase nota 51.

⁶⁴ Cabezón Cámara, *Las aventuras de...*, 58.

⁶⁵ *Ibid.*, 14.

⁶⁶ Levinas, *De l'évasion*, 127.

Hubo que conquistarle una tierra a la patria, siguió explicando Hernández los huesos que rodeaban su estancia, no nos la cedieron gratis los salvajes. Y ahora le estamos conquistando una masa obrera, ya ve a mis gauchos. [...] ¿A todos les gustaba? No, algunos entraron en razones a fuerza de estaca, otros de cepo, varios de unos cuantos latigazos y algunos se escaparon y nunca más volvieron, hartos de la falta de sus cañas diarias y de no tener su propio dinero. ¿No les paga? No, invierto ese dinero, que rara vez llega, en la maestra, la escuela, la capilla y las casas de las familias nuevas. Y en mi hacienda y mi casa, también: son el comando general de la estancia, la punta de lanza de la nación, el progreso penetrando el desierto.⁶⁷

La China, Rosa e incluso Liz ya no toleran más tanta “civilización”: “la víspera de nuestra partida nos tenía felices: estábamos hartos ya de tanta simulación”.⁶⁸

Pero, hay un segundo rasgo que la conduce más allá de la ignorancia: “No sabía que podía andar suelta, no lo supe hasta que lo estuve”.⁶⁹ Luego de que la leva se lleva a Martín Fierro, la China experimenta un nuevo estado anímico: “era tanta felicidad que corría leguas desde el caserío hasta llegar a una orilla del río marrón, me desnudaba y gritaba de alegría chapoteando en el barro con Estreya”.⁷⁰ Esa felicidad desbordante pronto se transforma en deseo de salir al mundo: “Fue el brillo. El cachorro saltaba luminoso [...] cuando vi al cachorro supe lo que quería para mí: algo radiante”.⁷¹

Y ese deseo de algo radiante se manifiesta como amor. La tonalidad afectiva que disuelve toda previsión (incluida la distinción civilización/barbarie) para entregarse al acontecer de los fenómenos en su otredad es el amor. Dice claramente la China al comienzo de su travesía respecto del golpe que implica esa transformación en su vida, ese paso “de lo crudo a lo cocido”: “Lo sentí como un amor loco por mis vestidos, por mi perro, por mi amiga [...] Un amor que me expandía y me hacía reír”.⁷² Y también ante los dibujos y las descripciones de Liz, la China confiesa: “tuve amores. Amé al tigre, un puma gigante, naranja y rayado, al hipopótamo, un animal de boca enorme y dientes cuadrados como de niño, una especie de carreta de cuero duro con cuatro patas gordas y cortitas, un bicho que gusta vivir dentro de ríos, y las cebras, esos caballos africanos a rayas”.⁷³ Ese amor la mantenía despierta, receptiva: “Yo miraba con

⁶⁷ Cabezón Cámara, *Las aventuras de...*, 105-106.

⁶⁸ *Ibid.*, 129.

⁶⁹ *Ibid.*, 14.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibid.*, 11.

⁷² *Ibid.*, 25.

⁷³ *Ibid.*, 32.

voracidad, coleccionaba imágenes, intentaba estar atenta a cada cosa, sentía detalladamente; todo mi cuerpo, toda mi piel estaba despierta como si estuviera hecha de animales al acecho, de felinos, de pumas como los que temíamos encontrar en el desierto, estaba despierta como si supiera que la vida tiene límite, como si se lo viera”.⁷⁴

Ese amor la mantenía en un constante estado de apertura a la otredad, de sorpresa: “Me sentía viva y feroz como una manada de depredadores y amorosa como Estreya, que festejaba cada mañana y cada reencuentro como si lo sorprendieran, como si supiera que podrían no haber sucedido”.⁷⁵

El amor de la China también le revela su propia finitud: “el amor se nos consolidaba ante la percepción de la precariedad que somos, nos deseábamos en nuestras fragilidades”.⁷⁶ Relacionarse con el otro, responder a su llamada, habitar la proximidad en la paz del cuidado, implica advertir su fragilidad. En palabras de Levinas: “Paz como despertar a la precariedad del otro”.⁷⁷ Pero, además, a diferencia de lo propuesto por Heidegger, es el amor y no la angustia la que hace patente la mortalidad a la protagonista de la novela. O, en todo caso, es el amor el que provoca la angustia por la muerte del otro que abre un “precurсар” [*vorlaufen*]⁷⁸ la muerte juntos. Dice Levinas:

“Morir por...”, “morir por otro”. En cierto momento pensé en titular mi ponencia “morir juntos” [...] Más allá de la humanidad que se define aún como vida y *conatus essendi*, como preocupación del ser, hay una humanidad des-interesada. La prioridad del otro sobre mí, merced a la que el estar-ahí humano es único y elegido, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad. Ahí es donde la preocupación por su muerte o el “morir por él” y morir “su muerte” importa más que la prioridad relativa a la muerte “auténtica”.⁷⁹

Y es a partir de esa constatación amorosa que se da en la China una suerte de heideggeriana “posibilitación” [*Ermöglichung*] misma de la posibilidad, pero resignificada marioniana y levinasianamente desde el temple anímico del amor:⁸⁰ “Todo era posible todavía en ese tiempo

⁷⁴ *Ibid.*, 53.

⁷⁵ *Ibid.*, 54.

⁷⁶ *Ibid.*, 83.

⁷⁷ Levinas, “Paix et proximité”, 144.

⁷⁸ GA 2, 351-353.

⁷⁹ Levinas, “Mourir pour...”, 212-214.

⁸⁰ Cfr. GA 2, 353.

lento de la pampa”.⁸¹ Y, particularmente, se abre su propia existencia como posibilidad a partir de la afirmación de la finitud, pero desde la asunción de la responsabilidad por la otredad: “tenía conciencia plena de que todo viaje tiene un final; tal vez en eso, en la experiencia del tiempo como finito, radiquen el fulgor y el relieve de cada momento que se vive”.⁸²

Pero, principalmente, el amor que impulsa a la China la lleva a entender que “para poder irse hay que hacerse otro”,⁸³ hay que comprenderse como posibilidad fundada anárquicamente en la relación ética de la proximidad, hay que asumirse a sí mismo también como acontecimiento, como pluralidad de sentidos, hay que devenir “una masa inquieta de destellos”.⁸⁴ Al partir del Fortín, al final de la segunda parte, la China se prepara para aceptar plenamente esa existencia acontecimental en la posibilidad: “sentía alegría en el cuerpo, algo se estaba rompiendo”.⁸⁵

Y, finalmente, en la tercera parte, en Tierra Adentro, la China descubre que “los indios son seres de Mewlen, del viento”,⁸⁶ y adopta esa levedad e indeterminación como forma de vida. “Nosotros somos un pueblo de carretas muy pequeñas que pueden ser tiradas por un solo caballo sin perder velocidad, la gente que se mueve como el viento, los leves somos: no queremos aplastar lo que pisamos”.⁸⁷

La comunidad Iñchiñ es un pueblo que acepta la condición anárquica del devenir de la existencia como posibilidad:

Hay que vernos, pero no nos van a ver. Sabemos irnos como si nos tragara la nada: imagínense un pueblo que se esfuma, un pueblo del que pueden ver los colores y las casas y los perros y los vestidos y las vacas y los caballos y se va desvaneciendo como un fantasma: pierden definición sus contornos, brillo sus colores, se funde todo con la nube blanca. Así viajamos.⁸⁸

La comunidad Iñchiñ no es visible porque no vive en la presencia. Como el rostro levinasiano, que se manifiesta más allá de toda forma o configuración determinada, o como el fantasma

⁸¹ Cabezón Cámara, *Las aventuras de...*, 48.

⁸² *Ibid.*, 53.

⁸³ *Ibid.*, 74.

⁸⁴ *Ibid.*, 51.

⁸⁵ *Ibid.*, 129.

⁸⁶ *Ibid.*, 165.

⁸⁷ *Ibid.*, 171.

⁸⁸ *Ibid.*, 185.

derridiano,⁸⁹ esta comunidad se funda en la paz de la proximidad que no busca el reposo en la confirmación de una identidad, sino que busca poner en cuestión toda identidad y todo procedimiento de identificación.⁹⁰ Se trata de una comunidad que no define sus contornos, que habita entre la presencia y la ausencia porque habita su propia indeterminación sin pretender un regreso a sí, permaneciendo abierta a la otredad que la atraviesa. La comunidad Iñchiñ — situándose en una instancia previa a la distinción entre civilización y barbarie— se constituye como comunidad por medio de la positividad des-interesada del amor.

El amor Iñchiñ es un amor que no excluye nada de lo viviente:

El aire era una masa viva de animales, el zumbido de las abejas y las moscas y los barigüí y los mosquitos era su respiración y yo empecé a respirar con ellos, me dejé estar en ese ruido grave que a la noche aumentaba por otro más irregular, el del croar de tanto bicho barroso. Estábamos en zona de lagunas: el agua duplica la felicidad como duplica lo que espeja. Y lo llena de vidas.⁹¹

Un amor que no se entiende como posesión, precisamente porque no ignora la unicidad de los rostros y del amor:

Nosotros mismos vivimos también así: yo, en la casa que ya es nuestra con Kauka, pero puedo dormir y amanecer en cualquier otra, donde me sorprenda el cansancio, donde me rinda el sueño por la noche; si no es al lado de mi guerrera puede ser al lado de Liz que me recibe con su curries y sus cuentos muchas tardes y muchas noches me retiene en su cama, en el de Rosa que les enseña a los mitã a domar caballos a puro don o en el de Fierro, con mis hijos y los suyos y esto de escribir que se nos ha dado: duermo con mis amores yo.⁹²

Una comunidad que renuncia a “la humillación que supone cualquier verticalidad”⁹³ y le opone la lógica desordenada del cuidado amoroso que es también “jolgorio”; una comunidad anárquica en el sentido levinasiano, en la que no hay “centro [...], ni una ruka más grande que las otras...”,⁹⁴ una comunidad en la que “ni la ropa ni la forma de vivir está determinada por el

⁸⁹ “Si insistimos tanto, desde el principio, en la lógica del fantasma [*logique du fantôme*], es porque esta señala hacia un pensamiento del acontecimiento que excede necesariamente a una lógica binaria o dialéctica, aquella que distingue u opone efectividad (presente, actual, empírica, viva -o no-) e idealidad (no-presencia reguladora o absoluta)”. Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Galilée, 1993), 108.

⁹⁰ En *Totalité et infini...*, Levinas define la operación de reducción de lo Otro a lo Mismo como una operación de identificación. Cfr. Levinas, *Totalité et infini...*, 24-30.

⁹¹ Cabezón Cámara, *Las aventuras de...*, 147.

⁹² *Ibid.*, 179.

⁹³ *Ibid.*, 148.

⁹⁴ *Ibid.*, 155.

sexo”.⁹⁵ Y sin embargo, es una comunidad que se organiza políticamente y en la que hay reglas que aseguran que las mujeres tengan el mismo poder que los hombres. “No nos importa el voto porque todos votamos y porque podemos tener tanto jefes o jefas o almas dobles mandando”;⁹⁶ y que garantizan el derecho al trabajo y al ocio:

Nadie trabaja a diaria en las Y pa'û: nos turnamos, trabajamos un mes de tres. Ese mes, cuidamos que nuestras vacas no se hundan en el tuju y si se hundan ayudamos todos; hacemos guardia para que no nos sorprendan las mareas, exige un poco de tiempo montar a las vaca sobre los wampos, ponerles pasto y agua ahí arriba, calmarlas hasta que aceptan la quietud necesarias para conservar el equilibrio, subirse ahí con ellas y acariciarlas para que vuelvan a respirar como si estuvieran en un prado lleno de pastizales tiernos.⁹⁷

Se trata de un derecho habitado, asediado, inspirado por el amor y la paz de la proximidad, que se traduce en formas de cuidado y delicadeza.

Conclusiones

El recorrido del artículo permite extraer las siguientes conclusiones que confirman la hipótesis propuesta. Efectivamente, la novela de Cabezón Cámara ilustra el alcance político de la hermenéutica del amor marioniana para pensar la constitución de una comunidad que ponen en práctica la “extravagante hipótesis” levinasiana que se basa en las nociones de paz y amor.

Ciertamente, la comunidad propuesta no proviene del estado anímico del miedo, sino del amor, no se funda en una limitación de la violencia, sino en una limitación de la responsabilidad. En este sentido, puede decirse que la comunidad Iñichiñ responde positivamente a las dos preguntas de Abensour. 1) En primer lugar, articula una forma de coexistencia humana que instituye una organización social y política en continuidad con la de la intriga inicial, en continuidad con la exigencia de responsabilidad por-el-otro que opera regulando la lógica política de la comunidad y posibilitando las relaciones interpersonales. 2) En segundo lugar, se trata de una comunidad que asegura la finalidad de la justicia, de la liberación, de la paz por medio de una práctica efectiva del amor como neutralización del ego y apertura a la otredad ante

⁹⁵ *Ibid.*, 157.

⁹⁶ *Ibid.*, 181.

⁹⁷ *Ibid.*, 178.

todo intento de clausura o totalización de sentido. Pero este amor no se limita a la relación entre seres humanos, sino que, poniendo en cuestión marionianamente la lógica de la objetivación, amplía esta hermenéutica a todos los vivientes y a todos los fenómenos en general.⁹⁸

La mirada de la China, que ejemplifica acabadamente el proceder de la hermenéutica del amor al dejar acontecer éticamente a los fenómenos en su otredad, deviene finalmente también una mirada política. Efectivamente, la hermenéutica del amor es aplicable al dominio del “análisis político”, como sugiere el propio Marion.

Ahora bien, esta aplicación de la “extravagante hipótesis” y de la “hermenéutica del amor”, sin duda, constituye el ensayo de una “nueva vía” que invierte nociones del sentido común de la *Realpolitik*. ¿Es posible sostener la relevancia de estas ideas más allá de su uso como clave interpretativa para el análisis de una obra literaria? El tono por momentos paródico de la novela y la originalidad del pensamiento de Levinas y de Marion pueden generar cierta resistencia. Sin embargo, en un contexto de profundo agotamiento respecto la tangible desigualdad e injusticia de los ordenamientos políticos de las sociedades modernas capitalistas se trata de reflexiones necesarias con un valor crítico decisivo, pues ¿qué legitimidad puede tener un sistema jurídico si no es la que proviene de establecer a la justicia como su finalidad? ¿De qué otra fuente puede extraer la política su dignidad y su consistencia si no es de la paz y del amor, en los términos propuestos por Marion y Levinas? En definitiva ¿qué sentido puede tener la articulación de una comunidad que no se nutra de un intercambio en relaciones interpersonales en las que el cuidado y la delicadeza tengan lugar?

⁹⁸ En un texto reciente, Marion sostiene que la crisis ecológica y el cambio climático coinciden con el colapso de la metafísica, que define al mundo como una totalidad de objetos. El objeto es la reducción de la cosa a lo previsible, a lo controlable, a lo constatable con certeza. Y, en este sentido, Marion destaca que lo que se excluye entonces es la *hyle*, la materia, que Aristóteles identifica como lo sujeto al cambio, a la indeterminación. El objeto retiene de la cosa solo lo determinable y se desentiende de lo demás. Esta operación es la que produce el desecho metafísico y físico. Marion destaca que ninguna estrategia de reciclaje puede resolver el problema mientras no se ponga en cuestión la lógica de la objetivación, pues cada objeto producido da lugar a un desecho. Para ensayar un camino de superación de la crisis, es fundamental comenzar a pensar al mundo como “el advenir indefinido de posibles que arriban (o no) según la temporalidad histórica y finita”. Jean-Luc Marion, “Habiter notre terre”, *Communio*, 6, núm. 272 (2020): 67.

Bibliografía

- Abensour, Miguel. “L’extravagante hypothèse”. *Rue Descartes*, 19 (1998).
- Cabezón Cámara, Gabriela. *Las aventuras de la China Iron*. Buenos Aires: Random House, 2021.
- Chrétien, Jean-Louis. *L’appel et la réponse*. Paris: Minuit, 1992.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- Horner, Robyn. “The Weight of Love”. En Kevin Hart (ed.), *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Housset, Emmanuel. “Préface. L’être de l’amour”. En Pascale Tabet, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*. Paris: L’Harmattan, 2017.
- Jaroszuk, Barbara. “Negociando el mapa de lo posible: Las aventuras de la China Iron de Gabriela Cabezón Cámara”. *Studia Nephilologica*, 93, núm. 3 (2021).
- Levinas, Emmanuel. “Transcendance et Hauteur”. *Bulletin de la société française de philosophie*, LIV (1962).
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*. Paris: Les livres de Poche, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *Étique et infini*. Paris: Fayard, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *De l’évasion*. Montpellier : Fata Morgana, 1982.
- Levinas, Emmanuel. “L’État de César et l’État de David”. En Emmanuel Levinas, *L’au-delà du verset*. Paris: Minuit, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- Levinas, Emmanuel. “Paix et proximité”. En Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.
- Levinas, Emmanuel. “Les droits de l’homme et les droits d’autrui”. En Emmanuel Levinas, *Hors sujet*. Paris: Le Livre de Poche, 1987.
- Levinas, Emmanuel. *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris: Grasset, 2009.
- Levinas, Emmanuel. “Philosophie, justice et amour”. En Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Le Livre de Poche, 2014.

- Maldiney, Henri. *Regard parole espace*. Paris: Cerf, 2012.
- Marion, Jean-Luc. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéo-logie cartésienne*. Paris: PUF, 1986.
- Marion, Jean-Luc. "Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité". *Communio*, XVIII, núm. 2 (1993).
- Marion, Jean-Luc. "La connaissance de la charité". *Communio*, XIX, núm. 6 (1994).
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, seconde édition*. Paris: PUF, 1998.
- Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.
- Marion, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2012.
- Marion, Jean-Luc. "Doubler la métaphysique". En AA. VV., *Métaphysique et christianisme*. Paris: PUF, 2015.
- Marion, Jean-Luc. "Habiter notre terre". *Communio*, 6, núm. 272 (2020).
- Messina, Aïcha Liviana. "La paz como primer lenguaje. Paz y política en E. Levinas". *Ideas y valores*, LXI, núm. 150 (2012).
- Portela, Guillermo. "Almas dobles: fronteras que se diluyen en Las aventuras de la China Iron de Gabriela Cabezón Cámara". *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, año XVI, 16 (2019).
- Roggero, Jorge Luis. *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: SB Editorial, 2019.
- Roggero, Jorge Luis. "Hermeneutics of Grief as a Model for the Hermeneutics of Love in Jean-Luc Marion". *Journal for Continental Philosophy of Religion*, 4, núm. 1 (2022).
- Sarmiento, Domingo. Faustino Facundo. *Civilización o barbarie*. Buenos Aires: Editorial Hyspamérica, Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Schrijvers, Joeri. "Jean-Luc Marion and the Transcendence 'par Excellence': Love". En Wessel Stoker y Willem Lodewicus van der Merwe (eds.). *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*. New York and Amsterdam: Rodopi Press, 2011.
- Sebbah, François-David. "C'est la guerre !". *Cités*, 25 (2006).