

Jorge Luis Roggero 

Los límites de la responsabilidad en la comunidad levinasiana.
Una exploración a partir de ciertas figuras de la alteridad en
Mariana Enríquez¹

*The limits of Levinasian responsibility. An exploration
based on certain figures of otherness in Mariana Enríquez*

*Os limites da responsabilidade levinasiana: uma exploração
a partir de certas figuras de alteridade em Mariana Enríquez*

 Filiación: UBA – CONICET
ORCID: 0000-0003-4060-6958

 jorgeluisroggero@gmail.com

Nota de contribución autoral: el autor declara que el 100 % del contenido del presente artículo es de su autoría.

Resumen: *En este artículo me propongo indagar en los alcances de la limitación de la responsabilidad en Levinas como la operación que —siguiendo la sugerencia de Miguel Abensour— hace posible el pasaje de la ética a la política en su obra y permite pensar el vínculo comunitario. A tal fin, entiendo que algunas figuras de la alteridad que aparecen descriptas en la literatura de Mariana Enríquez permiten reflexionar sobre la complejidad de la responsabilidad en una comunidad que se pretenda inclusiva.*

Palabras clave: *Levinas, alteridad, responsabilidad, comunidad, Abensour, Mariana Enríquez*

Abstract: *In this article, I propose to explore the scope of the limitation of responsibility in Levinas as the operation that —following Miguel Abensour’s suggestion— makes possible the transition from ethics to politics in his work and allows us to think about the community bond. To this end, I believe that some figures of otherness described in Mariana Enríquez’s literature allow us to reflect on the complexity of responsibility in a*

community that claims to be inclusive.

Keywords: *Levinas, otherness, responsibility, community, Abensour, Mariana Enríquez*

Resumo: *Neste artigo, proponho explorar o alcance da limitação da responsabilidade em Levinas como a operação que —seguindo a sugestão de Miguel Abensour— torna possível a passagem da ética à política em sua obra e nos permite pensar o vínculo comunitário. Para esse fim, considero que algumas figuras de alteridade descritas na literatura de Mariana Enríquez permitem refletir sobre a complexidade da responsabilidade em uma comunidade que se pretende inclusiva.*

Palavras-chave: *Levinas, alteridade, responsabilidade, comunidade, Abensour, Mariana Enríquez*

Recibido: 01/03/26

Aceptado: 09/03/26

1. Introducción

En este artículo me propongo indagar en los alcances de la limitación de la responsabilidad en Levinas como la operación que —siguiendo la sugerencia de Miguel Abensour— hace posible el pasaje de la ética a la política en su obra y permite pensar el vínculo comunitario. A tal fin, entiendo que algunas figuras de la alteridad que aparecen descritas en la literatura de Mariana Enríquez permiten reflexionar sobre la complejidad de la responsabilidad en una comunidad que se pretenda inclusiva. La llamada del otro en su necesidad extrema, el espectro de la omisión jurídica y la conducta de la fan nos invitan a examinar las aristas de la relación cara-a-cara levinasiana como núcleo la construcción de lo común.

A tal fin, en el primer apartado presentaré la idea levinasiana de paz como gesto político de apertura a la otredad. En el segundo apartado introduciré la lectura de Miguel Abensour y su “hipótesis extravagante”. En el tercer apartado analizaré las mencionadas figuras de la alteridad presentes en la literatura de Mariana Enríquez que permiten detenerse en los límites de la propuesta levinasiana. Finalmente, extraeré algunas conclusiones.

2. La guerra y la paz

Emmanuel Levinas sostiene en el “Preface” de *Totalité et infini*,:

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 (Levinas, 1961, p. ix).

Como bien señala François-David Sebbah, esta afirmación implica aseverar que el ser y la guerra se equiparan. El mero hecho de ser constituye violencia. Este, según Levinas, es el dato fenomenológico más evidente, la lógica misma de la existencia.

En términos spinozianos, esta violencia del hecho de ser constituye el *conatus essendi*, la tendencia de todo ente a perseverar en su ser. Explica Levinas en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*:

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 (Levinas, 1974, p. 4).

Todo lo que es hace la guerra precisamente por el mero hecho de ser. Existir, para cualquier ente, consiste en perseverar en su ser. En este sentido, Aïcha Liviana Messina acierta al sostener que la guerra no es el producto de la maldad deliberada de sujetos egoístas que podrían optar por comportarse de otro modo, sino que la existencia misma es violencia en su indefectible movimiento de expansión. En sus elocuentes palabras:

La violencia no es entonces la consecuencia de una maldad: hay violencia en el momento en que hay ser y porque ser no puede producirse por fuera de la violencia. Si Lévinas escribe que '*Esse es interesse*', es porque nada existe por fuera de esta violencia. Ser es, inmediatamente, tomar posición, arrogarse un lugar. La violencia es, en consecuencia, inherente al ser como mal de ser (Liviana Messina, 2012, p. 152).

El simple hecho de ser conlleva un estar que se despliega como apropiación, como toma de posesión de un espacio que excluye al otro. Esto opera más allá de la intención o no de obrar bien. Pero, entonces ¿es posible la paz?

Levinas entiende que sí, pero hay que encontrar un ámbito que se sustraiga a la lógica de la violencia. La paz no se alcanza oponiendo violencia a la violencia, pues "toda guerra se vale de armas que se vuelven contra el que las empuña" (Levinas, 1961, p. ix). 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" (Levinas, 1961, p. x), y que, por tanto, sigue operando según la lógica del ser, sino una capaz

de interrumpir esa lógica. Levinas entiende que el encuentro cara-a-cara con el otro es el acontecimiento capaz de producir una paz auténtica, pues es la única instancia en la que se interrumpe el despliegue del ser. En sus palabras, se trata de una “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” (Levinas, 1995, pp. 142-143), como asunción de la responsabilidad del yo por el otro.

Es importante destacar que se trata de una paz que no se limita a la mera no agresión, a un mero “no hagas al otro lo que no quieres que te hagan”, 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” (Levinas, 1987, p. 168). Levinas acepta la sugerencia de Jean-Luc Marion de sustituir la ética por el amor:

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 (Levinas, 1988, p. 75).

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. Y esta paz como amor no es pasividad. Se lee ya en 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” (Levinas, 2009, p. 135). Se trata de una paz que se construye activamente.

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, de confirmarse en la identidad, sino de poner siempre en cuestión esa identidad misma, su libertad ilimitada y su poder (Levinas, 1995, p. 145).

La paz que me pone en cuestión es la paz del amor, pues es la paz que logra la apertura a la otredad desde un activo hacerse responsable.

3. La hipótesis extravagante

Miguel Abensour propone su ya famosa lectura renovadora de la relación entre ética y política en Levinas en su artículo “L’extravagante hypothèse”. Según el comentarista, la concepción levinasiana de la paz y su “positividad propia” expresada en la noción de amor no se limita al ámbito la relación ética, sino que se extiende a la problemática política de la constitución de la comunidad.

Abensour entiende que es necesario repensar cierta idea simplificadora, bastante extendida, que consiste en afirmar que en el pensamiento del lituano todo se reduce a la ética y que la política no encuentra un lugar en su propuesta. Según el autor, Levinas introduce 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*]” (Levinas, 1995, p. 148).

Esta “extravagante hipótesis” –según Abensour– se encuentra presentada por el propio Levinas en dos pasajes de su obra. El primero está en las entrevistas de *Éthique 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? (Levinas, 1982b, p. 85).

Abensour destaca, pues, que si lo social se funda en una limitación, es fundamental entender que no responde a un “principio animal” que busca restringir la violencia entre los seres humanos, sino a un “principio humano” que exige acotar la responsabilidad infinita que nos corresponde respecto de los demás.

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 (Levinas, 1995, pp. 147-148).

La respuesta levinasiana es clara. Antes de la guerra y el egoísmo del *conatus*, se da un acontecimiento más originario que consiste en la responsabilidad que surge de la experiencia del cara-a-cara. El filósofo lituano es consciente del escenario adverso del siglo XX en el que plantea su hipótesis. Y, sin embargo, considera fundamental afirmarla pues —contra la lógica imperante de la *Realpolitik*— en ella reside la posibilidad de una política que vaya más allá de la violencia del ser y alcance una paz verdadera.

Buscando argumentar en favor de esta idea, el texto se estructura en dos momentos. En primer lugar, Abensour indaga en el origen de la “extravagante hipótesis” en un texto temprano, *De l'évasion*. Allí Levinas postula la necesidad de escapar de la lógica impersonal del *il y a* y del ser. Eso es lo que caracteriza a la evasión: la aspiración a salir del ser. El lituano sostiene que “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara” (Levinas, 1982a, p. 127). Como puede observarse, ya en este pasaje se sugiere la relación entre el ser y la violencia. La respuesta del joven Levinas ante esta modalidad de la “barbarie” es la evasión que, como la “extravagante hipótesis”, 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” (Levinas, 1982a, p. 127).

En segundo lugar, en una segunda parte del texto, Abensour extrae algunas consecuencias de la hipótesis. La primera refiere al Estado. Si bien la posición de Levinas respecto de esta cuestión es ambigua —pues, por un lado, acepta la necesidad de su existencia, pero por otro, en algunos pasajes, lo asocia con la lógica del “proceso filosófico” por el que el Mismo absorbe a lo Otro—, en un artículo de 1971, propone una concepción del Estado que responde a la “extravagante hipótesis”. El

texto opone el “Estado del César” al “Estado de David”. El primer tipo de Estado opera como el hobbesiano, que se cierra sobre mismo y se constituye como una totalidad que no tiene en cuenta el pluralismo. El segundo es el Estado que responde a la hipótesis, pues nace de una fraternidad originaria y no se constituye como un horizonte último, sino que permanece abierto a un más allá del Estado. Se trata de un Estado que “permanece en la finalidad de la Liberación [*Délivrance*]” (Levinas, 1982c, p. 213), inspirada en la responsabilidad por-el-Otro, pero que es capaz de sostener estructuras políticas flexibles que no caigan en absolutizaciones o totalitarismo.

La segunda consecuencia consiste en una nueva reflexión que puede extraerse respecto de 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 en relación con el 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 al 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 esta diferencia: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones en nombre de aquello mismo que les dio origen (Levinas, 1993, pp. 211-212).

De este modo —destaca Abensour— Levinas introduce un criterio para la política: la responsabilidad ética del cara-a-cara. La “hipótesis” permite establecer un parámetro, mientras que en el Estado hobbesiano no existe esa posibilidad. En palabras de Levinas:

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 (Levinas, 2014, p. 115).

El Estado hobbesiano solo responde a la lógica de la eficacia y reduce lo político a una mera técnica de “gestión de conflictos” (Abensour, 1998, p. 74).

Finalmente, Abensour 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? (Abensour, 1998, p. 75).

La posibilidad de la paz y la justicia son los criterios levinasianos para la política, pues la política debe estar sometida a la ética. Abensour acierta al señalar 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 (Abensour, 1998, p. 77).

4. Figuras de la alteridad en Mariana Enríquez

Pero ¿cómo se limita esa responsabilidad hiperbólica hacia la otredad para hacer posible la constitución de la comunidad política? Propongo explorar la obra de Mariana Enríquez para entender, a partir de diversas figuras que aparecen allí retratadas, cómo pensar en la posibilidad de una comunidad inclusiva y justa.

La primera de ella es la que aparece en el cuento “El carrito”. Allí Enríquez describe la llegada de la otredad a partir de la llegada al barrio de un hombre sucio y borracho con ropa vieja y un carrito de supermercado cargado de desechos que se detiene, se baja los pantalones y defeca en la calle en presencia de todos los vecinos. La comunidad de barrio responde desde el rechazo absoluto. El primero en insultarlo es otro hombre que vive en la calle y está borracho, Juancho: “¡Negro de mierda! Villero y la concha de tu madre, ¡no vas a venir a cagarnos en el barrio, negro zarpado!” (Enríquez, 2017a, p. 43). Su reacción es violenta en sus palabras y en sus acciones, pues lo golpea y lo patea en el suelo. Pero también la madre y el padre de la niña narradora manifiestan su desprecio: “Pobre hombre, dijo mamá. Qué miseria, a la que puede llegar uno, dijo papá” (Enríquez, 2017a, p. 42). La madre frena la violencia física de Juancho, pero igualmente no acepta su llamada: “Dejalo en

paz. Que se vaya y listo. Nosotros limpiamos. Está borracho, no sabe lo que hace, no tenés por qué pegarle” (Enríquez, 2017a, p. 44). El excremento es la llamada silenciosa de la otredad a la que no responde la madre, porque su comunidad opera según la lógica del Estado del César: se trata de limitar la violencia, pero no de aceptar una responsabilidad por el otro. Cuenta la narradora: “El viejo miró a mamá, y ella le dijo: ‘señor, pida disculpas y vaya’” (Enríquez, 2017a, p. 44).

Esto es lo primero que hay que recordar cuando se lee a Levinas: no hay que romantizar la otredad, la aparición del otro constituye siempre una puesta en cuestión radical de mi egoísmo, de mi cerrazón sobre mí mismo en su sentido más extremo. Si bien Levinas habla de la presencia del otro como “bondad” que se expresa en el rostro, la otredad se presenta violentando mi comodidad, poniendo en cuestión mi modo de vida. Y la paz, si es posible, pasa por ser capaz de aceptar esa reconfiguración que me impone el hacerme cargo del otro.

La segunda cuestión en la que propongo detenernos es en la omisión. El cuento “La virgen de la tosquera”, incluido también en el libro *Los peligros de fumar en la cama*, relata la relación de envidia y celos de las narradoras respecto de su amiga “grande”, Silvia, y su novio Diego. La historia toma un giro inesperado cuando un día en el que estaban nadando todxs juntxs en la tosquera —luego de una broma que les hacen Silvia y Diego a las chicas, y de un episodio misterioso de Natalia (una de las chicas) ante la imagen de la virgen— se presentan unos perros salvajes que inexplicablemente acorralan solo a Diego y a Silvia. “Natalia, enojada, llorando por fin, les gritó: ‘Soberbios de mierda, vos sos una negra culo chato, vos un pelo-tudo, ¡y ellos son mis perros!’” (Enríquez, 2017b, p. 38). Las narradoras los abandonan, se retiran sin más:

Si pensamos en buscar ayuda, no lo dijimos. Si pensamos en volver, tampoco lo dijimos. Cuando escuchamos los gritos de Silvia y Diego desde la ruta, rezamos secretamente para que no parara ningún auto y también los escuchara; a veces, como éramos tan jóvenes y lindas, nos ofrecían llevarnos gratis hasta la ciudad. Llegó el 307 y subimos con tranquilidad para no levantar sospechas. El chofer nos preguntó cómo andábamos y le dijimos bien, bárbaro, todo tranquilo, todo tranquilo (Enríquez, 2017b, p. 38).

En “El otro me llama a la responsabilidad”, Claude Romano propone una lectura de la responsabilidad en Levinas. Romano destaca la importancia de la concepción levinasiana de la ipseidad unida a una responsabilidad que

no solo es siempre responsabilidad ante el otro, sino que está instituida por el otro y tiene al otro como fuente y origen. Si, en efecto, la mayor parte de los filósofos fundamentan la responsabilidad sobre la libertad del agente y su poder de autodeterminación, Levinas propone por contra que la verdadera responsabilidad proviene de un ‘afuera’ absoluto del sujeto, de una trascendencia, de un imperativo ético que se confunde con el rostro mismo del otro. Es el otro, y solo él, quien me llama a la responsabilidad (Romano, 2015, p. 216).

El otro es origen de mi responsabilidad. Este punto es fundamental: la subjetividad constituida como ipseidad responsable requiere del otro como su fuente misma.

No obstante, Romano propone indagar en la propuesta levinasiana prescindiendo de sus rasgos más extremos (su carácter infinito y su propiedad sustitutiva), pues desconfía de su aplicabilidad:

En primer lugar —y me parece una razón más que válida— porque no estoy seguro de entender lo que significa verdaderamente esta tesis. Existen por supuesto casos en los que yo tomo sobre mí la responsabilidad de otro. Son casos en los que el otro no es considerado responsable de sus actos (como ocurre con los menores o en los casos de alienación mental). Pero ¿puede uno en verdad extender este modelo al otro hombre en general? En segundo lugar, porque en el tratamiento de este tema levinasiano que quisiera proponer, esta responsabilidad hiperbólica no juega papel alguno: la única responsabilidad que será objeto de estas reflexiones es una responsabilidad ante el otro, ciertamente, pero ‘para mí’ (Romano, 2015, p. 216).

Romano propone un análisis formal de la constitución de la ipseidad, de una subjetividad unida indisolublemente a la responsabilidad y que proviene del otro. Ahora bien ¿es posible escindir la responsabilidad de su talante ético originario? Su análisis busca dar cuenta de esa referencia al otro en un sentido ontológico u fenomenológico puro, como “una responsabilidad ante el otro, ciertamente, pero ‘para mí’”, desprovista del tinte ético hiperbólico. Esta decisión se debe, probablemente, a una ausencia de tematización de la omisión. Romano no examina los alcances de la obligación de hacer, pues no se detiene tampoco demasiado en la responsabilidad que nace de las acciones, y se limita a señalar que debemos asumir las consecuencias éticas y jurídicas de nuestros actos o de quienes están bajo nuestra tutela. ¿Pero

qué ocurre con las consecuencias de nuestras omisiones? Allí parece abrirse un campo más difícil de acotar.

En el ámbito del Derecho encontramos tipificado el “abandono de persona”. El Código Penal Argentino, en su art. 106 prevé:

El que pusiere en peligro la vida o la salud de otro, sea colocándolo en situación de desamparo, sea abandonando a su suerte a una persona incapaz de valerse y a la que deba mantener o cuidar o a la que el mismo autor haya incapacitado, será reprimido con prisión de 2 a 6 años. La pena será de reclusión o prisión de 3 a 10 años, si a consecuencia del abandono resultare grave daño en el cuerpo o en la salud de la víctima. Si ocurriere la muerte, la pena será de 5 a 15 años de reclusión o prisión (Poder Ejecutivo Nacional, 1985).

Y el art. 108 completa:

Será reprimido con multa de pesos setecientos cincuenta a pesos doce mil quinientos el que encontrando perdido o desamparado a un menor de diez años o a una persona herida o inválida o amenazada de un peligro cualquiera; omitiere prestarle el auxilio necesario, cuando pudiese hacerlo sin riesgo personal o no diere aviso inmediatamente a la autoridad (Poder Ejecutivo Nacional, 1985).

Estas figuras de la omisión, que —obviamente— deben probarse meticolosamente en el ámbito jurídico para que pueda imputarse el delito, albergan en su núcleo inspirador una responsabilidad ética amplia hacia el ser humano en general que es levinasiana.

Sin embargo, ninguna de estas previsiones jurídicas permite condenar a las narradoras que abandonan a Diego y a Silvia a la muerte. La responsabilidad que nace del cara-a-cara me conmina a una acción positiva hacia el otro. El Derecho parece descansar en la máxima “no hagas al otro lo que no quieres que te hagan”, es decir, en un mandato negativo que no prescribe ninguna acción concreta hacia el otro. El contrapunto de la propuesta levinasiana con la hobbesiana es claro. En el capítulo XV del Leviatán, Hobbes propone una regla por medio de la cual puede “fácilmente examinarse las leyes de naturaleza”. Dice el texto: “Para dejar a todo hombre sin excusa, han sido resumidas en una fácil suma: No hagas a los demás lo que no

quieras que te hagan a ti” (Hobbes, 1996, p. 109 [78]). Y más adelante: “Por consiguiente, las leyes de naturaleza no necesitan ni publicación ni promulgación, ya que están contenidas en esta sentencia, aprobada por todo el mundo: No hagas a otro lo que tú consideres irrazonable que otro te haga a ti” (Hobbes, 1996, p. 188 [140]). La propuesta política de Levinas es bien distinta pues el amor exige una conducta positiva respecto de la otredad. ¿Es posible pensar un Derecho que cambie el “no hagas” por una férrea condena a la “omisión”?

Finalmente, propongo analizar la figura que constituye uno de los grandes temas de la obra de Enríquez: la fan. En el cuento “Carne”, en sus notas autobiográficas en *Porque demasiado no es suficiente* y en la novela *Éste es el mar* (y en otros textos) aparece la figura de la fan como un modo particular de relacionarse con la otredad que no puede ser reducida a las usuales descripciones negativas.

Se suele asociar el fanatismo a la idolatría. La idolatría implica un modo de reducción de la otredad a mi mismidad, a lo que yo proyecto en el ídolo. Sin embargo, Enríquez propone una visión diferente. En su obra autobiográfica, *Porque demasiado no es suficiente* sostiene: “Ser fan es tener una relación no solo a distancia, sino con la distancia. Ni siquiera es posible saber del todo quién está detrás del otro lado” (Enríquez, 2023, p. 212). Si bien hay proyección, también hay distancia y relación asimétrica (como propone Levinas) en la que cabe esa incertidumbre de no saber quién está del otro lado o de descubrir que “yo es otro”, como propone Rimbaud.

En este mismo texto, Enríquez compara a las fans con los rituales dionisiacos: “Las chicas estaban recreando un ritual de pasaje, repitiendo un arcano del que no tenían memoria en el que todas juntas formaban ese organismo extático frente a la música y el sexo que las convocaba” (Enríquez, 2023, pp. 20-21). Esta descripción es la que hace Nietzsche (1988) en *Die Geburt der Tragödie* respecto de la procesión dionisiaca y el coro ditiámbico: el coro de lxs transformadx, en el que “yo es otro”, pues cada unx pierde su estatus social y su identidad y deviene otra cosa, confundidx en una experiencia extática de música, drogas y orgía que lxs reúne con lo uno primordial: “...las ménades o las bacantes, seguidoras de Dionysos-Baco. Creo que son las primeras fans” (Enríquez, 2023, p. 25).

Siguiendo a Hannah Ewens, Enríquez destaca que esta experiencia del fanatismo no se da en el fan hombre. Enríquez cita las palabras de Viv Albertine, guitarrista de la legendaria banda punk *The Slits*:

Los fans varones siempre fueron sobre ‘nosotros entendemos la música’. Sobre lo técnico. Sobre el statu quo. Hicieron que eso fuese más importante que cómo te sentís sobre la música. No es sobre cuán rápido podés hacer un solo de guitarra y compases raros. Convirtieron a la música en una tabla de horarios de buses. Lo que las mujeres sienten por la música fue trivializado (Enríquez, 2023, p. 37).

Y Enríquez cita también la reflexión de Ewens: “Negar la atracción sexual es una forma de misoginia internalizada. Disfrutar la música de una manera sexualizada es socialmente inaceptada o no es serio. Negarle a una mujer su sexualidad como amante de la música es problemático y sexista” (Enríquez, 2023, p. 37).

Este impulso dionisiaco es lo que Enríquez entiende que puede ser recuperado en general y es en donde radica cierto desafío para pensar los límites de la otredad desde un impulso comunitario. ¿Hay confusión en una mismidad o representa un auténtico encuentro de otredades? George Bataille (1973) ha intentado pensar una comunidad en estos términos de experiencias extáticas y es la inspiración de todos los comunitarismo impolíticos posteriores: Blanchot (1983), Nancy (1986), Agamben (1990), Esposito (1998). Enríquez señala un elemento más en el que es posible encontrar una relación entre la actitud de la fan y la evasión levinasiana: “Esto es lo que ocurre en la obsesión fan. La mente agujijoneada, martirizada por un zumbido, una picazón que nunca se alivia. El olvido de lo doméstico, la huida” (Enríquez, 2023, p. 26). Enríquez destaca que hay un gesto de huida respecto de lo doméstico, es decir, de la cerrazón del ego sobre sí mismo que genera un deseo de huida, de evasión de la lógica del ser.

5. Conclusión

Para concluir cabe preguntarse: ¿es posible pensar la constitución de la comunidad en términos levinasianos, teniendo en cuenta la lectura de Abensour y los límites de la otredad destacados por la obra de Enríquez?

Se trataría de una comunidad que 1) no provendría del estado anímico del miedo, sino del amor, y que 2) no se fundaría en una limitación de la violencia, sino en una limitación de la responsabilidad. Sería una comunidad capaz de responder positivamente a las dos preguntas de Abensour. En primer lugar, sería una comunidad que articularía una forma de coexistencia humana que instituya 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. Es decir, que considerara la omisión con el mismo rigor que la acción.

En segundo lugar, se trataría de una comunidad que aseguraría 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 todo intento de clausura o totalización de sentido. Es decir, que procuraría la apertura respecto de todo tipo de otredad, desde cierta experiencia del “yo como otro”.

Nota de editor: el editor responsable de la aprobación del artículo es Horacio Rau.

Nota de contribución autoral: Jorge Luis Roggero conceptualización.

Nota de disponibilidad de datos: el conjunto de datos no se encuentra disponible.

Referencias

- Abensour, M. (1998). L'extravagante hypothèse. *Rue Descartes*, 19, 55–84. <http://www.jstor.org/stable/40978489>
- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene*. Giulio Einaudi.
- Bataille, G. (1973). L'expérience intérieure. En *Œuvres complètes* (Vol. 5, *Somme athéologique*, Tome 1). Gallimard.
- Blanchot, M. (1983). *La communauté inavouable*. Minuit.
- Enríquez, M. (2017a). El carrito. En *Los peligros de fumar en la cama*. Anagrama.
- Enríquez, M. (2017b). La virgen de la tosquera. En *Los peligros de fumar en la cama*. Anagrama.
- Enríquez, M. (2023). *Porque demasiado no es suficiente*. Montacerdos Ediciones.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origene e destino della comunità*. Giulio Einaudi.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1982a). *De l'évasion*. Fata Morgana.
- Levinas, E. (1982b). *Éthique et infini*. Fayard.
- Levinas, E. (1982c). L'État de César et l'État de David. En *L'au-delà du verset*. Minuit.
- Levinas, E. (1987). Les droits de l'homme et les droits d'autrui. En *Hors sujet*. Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (1988). *Autrement que savoir*. Osiris.

- Levinas, E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Grasset.
- Levinas, E. (1995). Paix et proximité. En *Altérité et transcendance*. Fata Morgana.
- Levinas, E. (2009). *Œuvres 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Grasset.
- Levinas, E. (2014). Philosophie, justice et amour. En *Entre nous. Essais sur le penser-à l'autre*. Le Livre de Poche.
- Liviana Messina, A. (2012). La paz como primer lenguaje. Paz y política en E. Lévinas. Ideas y Valores, LXI(150), 145-167.
- Nancy, J.-L. (1986). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band I. Die Geburt der Tragödie Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Walter de Gruyter.
- Romano, C. (2015). El otro me llama a la responsabilidad (J. D. Zuloaga & R. Ranz, Trans.). *Apeirón. Estudios de Filosofía*, (3), 215–230.

Normas

- Poder Ejecutivo Nacional. (1985, 16 de enero). *Decreto 3992/1984. Apruébase el texto ordenado del Código Penal de la Nación Argentina - Ley n.º 11.179*. Boletín Oficial de la República Argentina..

Notas

- ¹ Artículo resultante de la conferencia magistral de apertura impartida por el autor el día 10 de junio de 2025 con motivo de la primera edición del congreso “La ley en la trama” organizado por la Facultad de Derecho y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Nota del editor).