



Elementos para una crítica : la feminidad según Lévinas

Autor:

Barroso Ramos, Moisés

Revista

Mora

2003/2004, N° 9 y 10, pp. 23-35



Artículo



Elementos para una crítica: la feminidad según Lévinas¹

Moisés Barroso Ramos*



RESUMEN

Este artículo pretende mostrar cómo la metáfora levinasiana del Eros se halla acuñada por lo masculino. En cuanto a la feminidad y su relevancia ética se muestra la reflexión levinasiana francamente criticable. Defendemos la idea de que el lugar del "otro" femenino es reemplazado por el "hijo", cuya función ontológica estriba en mediar entre la "fecundidad" para el hombre y la ética.

Palabras clave: ética, feminismo, ontología

ABSTRACT

This paper aims to comment on the ethical and sexual figures that Lévinas has used in his texts. The importance of the sexual difference is really obliterated in the Lévinas' phenomenological ethics. The place of the "other" as a woman is substituted by the "children", whose ontological function consists in mediating between the ethics and the "fecundity" for the man.

Key words: Ethics, Feminism, Ontology

I La reflexión levinasiana sobre el erotismo fue concebida tempranamente. Ya en sus primeros escritos, afloraba con fuerza en Lévinas la cuestión de saber qué se hace del eros en la filosofía, qué consecuencias tiene y qué posibilita. Se impone pues examinar, aunque no en

detalle, ese extremo. No obstante, con retoques futuros, dicha reflexión no será sometida a reformulaciones drásticas ni a correcciones de base. El primer paso de Lévinas en este sentido será el de pensar más allá del ser. En *De la evasión*, el joven Lévinas apuesta por la salida ética del círculo ontológico, dentro del cual se encuentra el yo solo consi-

go mismo. La voluntad de este texto descansa en hallar una salida del ser. El sí mismo, en su identidad, es clausura, "sin ventana ni puertas". El ser es, en el fondo, un peso para sí mismo. La evasión se manifiesta aquí como la necesidad de salir de sí mismo, "de romper el encadenamiento más radical, el más irremediable, el hecho de que el yo

* Universidad de La Laguna, Facultad de Filosofía, España.

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación BFF2000-0082 del Programa Nacional de Promoción General del Conocimiento, dirigido por el profesor Manuel Liz Gutiérrez (Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, España).

es sí mismo" (Lévinas, 1935: 98). La necesidad de la evasión, señala Lévinas, "nos conduce al corazón de la filosofía". A la base de la evasión estalla una "plenitud". La experiencia que nos da cuenta de la pura existencia del ser es precisamente una experiencia de la impotencia del ser, "la fuente de toda necesidad". Pero la evasión del Ser, de su presencia autosuficiente, de su banalidad anónima de ser, no es evasión hacia la eternidad. No es ésta más que la acentuación de la fatalidad del "estar clavado a sí mismo" (ibíd: 122). Aunque no insinuado aún en este libro, más tarde sabremos que la evasión de uno mismo se realiza hacia el Otro (en la ética) y, muy en particular, hacia el Hijo (en la paternidad), porque "no se trata solamente de salir, sino también de ir a alguna parte" (ibíd: 96).

Por lo pronto, el interés de Lévinas estriba en cuestionar el dominio de la ontología en la filosofía. Intenta dislocar Lévinas el imperialismo de la lógica occidental poniendo de manifiesto lo que olvida: no el olvido del Ser, sino el olvido del otro². Lo que Lévinas rechaza es el primado de la relación sujeto-objeto y el privilegio de la autoconciencia poniendo el acento en la relación cara-a-cara y en la altura y rectitud del Otro, del que

somos rehenes. Lévinas decide la primera etapa de su trayectoria intelectual con esa frase impresionante según la cual "Toda civilización que acepta al ser, que acepta la trágica desesperación que implica y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara" (Lévinas, 1935: 127). El segundo paso en esta dirección lo da *De la existencia al existente*, donde Lévinas se propone hablarnos del "hay" (*l'ilya*), de la hipóstasis y de su superación, esto es, de cómo el existente, consciente de su existencia, rompe su clausura en el ser. No es ajena a esta propuesta la del propio Sartre en *El ser y la nada*, pese a ser de registros metafísicos bien distintos. Por "hay" debemos entender la existencia sin existente, la ausencia de todas las cosas que vuelve como una presencia; o, dicho de otra manera, la presencia de la ausencia que se da como noche del insomnio, como murmullo impersonal o trájín de la nada. "Hay" como ser en general, ser sin ente, como vigilancia anónima del ser. Lévinas opone en cierto modo al *Es gibt*, como donación heideggeriana, el *l'ilya*, en el que la generosidad no es cualidad en absoluto. El Ser bajo el modo del *l'ilya* se revela brutal, abrupto, repulsivo, suficiente, porque en el *l'ilya* sólo es cuestión el Ser, del cual el

sujeto tiene que "expulsarse". Lo que nos interesa de la cuestión es lo siguiente: el *l'ilya* plenamente autárquico no da nada, no necesita nada. *l'ilya* sirve de sujeto a un verbo impersonal, como "*Il pleut*" o "*Il fait chaud*". Para Lévinas es inaceptable que una generosidad cualquiera sea facultada a una potencia anónima, a un donante impersonal: *Es*, sin rostro, que da, o *l'ilya* neutro de la posesión. "Si el término de experiencia no fuese inaplicable a una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del hay" (Lévinas, 1947 a: 94). Ahora bien, el sustantivo *existente* "supone la suspensión del hay anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del hay surge un ente" (ibíd: 141). Desde el momento que hay algo que dice "soy", ha aparecido un existente en la existencia. Pero el existente se encuentra solo, remachado al insomnio. El existente y su existencia son una y la misma cosa si no actúa el eros. No ser una existencia definitiva, ser en otra parte que en uno mismo, quebrar lo definitivo del yo, sólo es posible por el otro: "El plan del eros permite ya entreverlo, que el otro por excelencia es lo femenino, por el cual un segundo mundo prolonga el mundo" (ibíd: 145).

² Cfr. Lévinas, Emmanuel (1951), "Es fundamental la ontología", en (1991) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (trad. esp. de J. L. Pardo), Valencia, Pretextos, 1993. Véase además Taminiaux, Jacques, "La première réplique à l'ontologie fondamentale", en Chaliel, Chaliel y Abensour, Miguel (eds.), *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris, Le livre de poche, 1993.

³ Cfr. Pontremoli, Edouard, "Sur 'l'ilya' qui n'est pas 'Es gibt'", en *Études phénoménologiques*, tome VII, n.os 13/14, Bruxelles, Éditions OUSIA, 1991, p. 185.

La descripción fenomenológica de la existencia es insuficiente habida cuenta de que pertenece al mundo de la luz, es decir, al hombre a solas con su soledad. Ir más allá del mundo de la luz, hacia la alteridad del otro por excelencia, no es posible más que por el eros. Sin relación erótica que no hay que interpretar en su sentido cotidiano la «hipóstasis», que es el existente en este estadio, no puede sino realizarse fatalmente; al no haber un otro en tanto que otro, lo otro del yo no es aún más que un otro yo, un *alter ego* conocido por empatía. Por el eros nos es proporcionada la intersubjetividad necesaria para romper esa fatalidad. Que el yo no vuelva «fatalmente» a sí mismo, que tenga otra cosa que ese retorno, que pueda deshacerse «de su sombra», que trascienda, todo ello, en suma, es dado en el eros. «La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia en la que el sujeto, conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no volver fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, anticipémoslo, de tener un hijo (*fils*)» (ibid: 165). Es por el hijo que el yo, al tener posibilidades suyas porque el hijo es yo siendo otro más allá de lo posible más allá de la muerte del yo, puede trascender. Siendo fecundo, el yo se evade. Sin duda Lévinas sigue transitando este camino en *El tiempo y el otro*. Refiere en esta ocasión que la conciencia rompe la vigilancia anónima del hay por su «virilidad», se hipostatiza y abre la referencia a una situación en la que un existente se pone en relación con su existir (Lévinas, 1947 b: 31/88). Para que pueda haber un existente en el existir anónimo o una



conciencia en el *il ya*, tiene que ser posible una salida de sí y un retorno a sí, esto es, la acción de la identidad. Por su identificación, el existente aquella existencia que es consciente de su mismo existir ha logrado romper la vigilia anónima del hay, pero es aún «mónada y soledad». A todas luces se carece de intersubjetividad. Introducida en *De la existencia al existente*, se insiste ahora en que lo otro no participa con el yo de una existencia común, sino que es un «misterio»; en caso contrario, no sería lo

otro capaz de sobrellevar el movimiento identificatorio de la conciencia del yo. La alteridad del otro es irreductible hasta el misterio. No obstante, ¿cómo puede el yo entrar en relación con lo otro sin dejar que lo otro destruya el sí mismo del yo? Lo femenino y la paternidad intervienen para salvar este paso.

Pero digamos antes unas palabras acerca del papel a desempeñar por la diferencia sexual. Por ésta entiende Lévinas una «estructura formal», pero una estructura formal que condiciona la posibilidad de la multiplicidad que, en este sentido, se dirige contra la unidad del ser proclamada por Parménides. Es lo femenino, «esencialmente otro», lo que otorga esa posibilidad misma, que se presenta bajo la forma de amor; de un amor que, si bien en relación con lo otro femenino, no es fusión. El amor conserva la alteridad. Hay una necesidad de mantener a toda costa la separación entre el yo y lo otro para que lo otro permanezca como tal, sin reapropiaciones por parte del yo; lo otro, siempre, «se retira en su misterio». El eros no supone una lucha entre el yo y el otro, ni una fusión entre uno y otro, ni un conocimiento, por el que el otro sería fagocitado por el yo. El eros es la «relación con el misterio», con la alteridad de lo absolutamente otro. De no ser así, la relación erótica se convertiría en un «fracaso» (ibid: 81ss/132ss). Si, como vimos antes, el mundo de la luz significa estar en el presente, además de virilidad, conciencia y conocimiento, lo femenino, por contra, «es un modo de ser que consiste en sustraerse a la luz». «Es una huida ante la luz», cuya manera de existir «consiste en ocultarse, y este ocultarse es preci-

samente el pudor" (ibíd: 79/130). Movimiento opuesto al movimiento de la conciencia, la trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otra parte. Este movimiento no es por ello inconsciente, sino misterio, tan absolutamente otro que se aparta del movimiento de la conciencia. Pero no hemos contestado todavía la pregunta planteada más arriba: ¿cómo puede un yo permanecer como tal en un tú, sin que el tú sea, por su parte, el yo que vuelve a sí mismo? Lévinas aventurará que sólo lo puede por la paternidad. Es ésta la relación con un extraño que, siendo otro, es yo. Sólo mediante la paternidad puede el yo convertirse en otro permaneciendo yo, esto es, siendo el otro, no un alter ego, sino la realización de la hipóstasis. La perspectiva del porvenir abierta por el eros hace posible que la vuelta del yo sobre sí mismo se cumpla en el hijo, siendo así superada la noción eleática del ser: por el hijo, el existir en sí mismo se hace doble (ibíd: 85s/134s). El presente se trasciende hacia el misterio del porvenir con la perspecti-

va del eros. Por medio de la fecundidad se abre la posibilidad de que la hipóstasis no se realice en soledad, sino a través de un otro que, permaneciendo como tal, soy yo vuelto a mí. Como en el amor, tampoco en la paternidad hay fusión. La paternidad no es simplemente una "renovación del padre en el hijo"; es también "la exterioridad del padre con respecto al hijo, un existir pluralista" (ibíd: 87/136). El hijo cumple la necesidad de evasión del yo: ser el mismo en otro fuera de sí mismo, separado, sin identificación, como "colectividad sin comunión". Lévinas más tarde sostendrá que, por fecundos, no somos seres para la muerte.

II

La noción paradigmática de "lo femenino" se encuentra en *Totalidad e infinito*, en concreto en las secciones dedicadas a "La morada" y a la "Fenomenología del Eros". Se nos explica en la primera de ellas que la "vivienda" nos permite

elevamos más allá del elemento en el que estamos inmersos (el "hay"), facilitando la acogida y el descanso tras el aplazamiento de las necesidades por el trabajo. El hombre no se encuentra en el mundo "arrojado y abandonado", sino en la "intimidad" de la casa. Ahora bien, es la "Mujer" el Otro cuya "presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo la acogida (*accueil*) hospitalaria por excelencia que describe el campo de la intimidad" (Lévinas, 1961: 166/172s). El aplazamiento de las necesidades inmediatas necesita, pues, de la morada, cuya interioridad y recogimiento hace posible la mujer. No tiene reparos Lévinas en indicar que la mujer se realiza en la hospitalidad, en la familiaridad, en la intimidad, y esto "discretamente". La presencia discreta de la Mujer nos recibe en la "Casa" (ibíd: 185/188), en una casa u hogar por anadidura patriarcal. La segunda de las secciones arriba mencionadas va más al grano. Se describe ahí que el eros descubre una suerte de existencia clandestina que no es aún actual. En el trasfondo de la noche de lo erótico se perfila el aún-no que anuncia, sin darlo a nuestro conocimiento, la emergencia de un nuevo ser. El secreto de lo erótico "aparece sin aparecer"; no es secreto de la nada, sino de lo que aún no es. El secreto es el más allá del rostro; es aquello que aún no es y hacia el cual va el eros. Más allá del rostro no se descubre "otro yo más profundo", sino aquello que no tiene o no es aún un rostro. Por decirlo ya todo, ese secreto *serva* el hijo. Y, de hecho, aquello que solicita lo que aún no es, "lo que se oculta como si no fuese aún", es la "caricia". La caricia consiste "en no



apresar nada"; no es una "intencionalidad de desvelamiento", sino de búsqueda: "va hacia lo invisible". Interpela a la presencia lo que no es aún; "apunta hacia más allá de un ente que, precisamente como ente aún futuro, golpea a la puerta del ser" (ibíd: 288/268). Anticipemos ya que en ese "golpear" reside la fecundidad. Dice Lévinas que "un yo amorfo lleva al yo hacia un porvenir absoluto en el que se evade y pierde su posición de sujeto" (ibíd: 290/269). Interpelación, pues, de la caricia, desmayo impaciente de lo carnal o voluptuosidad que llama al hijo. El movimiento del eros radica, por tanto, en trascender las estructuras, en "ir más allá de lo posible" por medio de la caricia y de lo voluptuoso.

Pero son éstas categorías de la "amada" que enturbian la limpidez del "rostro". El decir del rostro femenino se presta ya al equívoco que viene a refutar ese decir, pues en él "la pureza de la expresión se turba ya por lo equívoco de lo voluptuoso. La expresión se invierte en indecencia" (ibíd: 291s/270s). La expresión del rostro femenino está "más allá de la decencia de las palabras", en "ausencia de toda seriedad", en un "orden en el que lo serio falta totalmente", pues "el equívoco es la epifanía de lo femenino" (ibíd: 295/274). La amada se nos opone como una "animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras", que es "pura vida 'un poco tonta'" y que "ha abandonado

su estatus de persona"; el rostro de la amada es "no-significancia". La expresión de un "rostro" es el imperativo de no matarás; de ahí su "castidad y su decencia", su significancia. De un rostro que, tal como lo define Lévinas, no expresa más que su no querer expresar, no podemos decir otra cosa que ha perdido su cualidad ética. Por eso la belleza femenina envuelve la presencia de la no-significancia, y la desnudez erótica "una significación que significa en falso". Por la femineidad, el rostro se invierte, se "desfigura"⁴. La belleza de la mujer profana la significancia ética del rostro. Si algo le queda es, mediante su belleza, anunciar y ocultar, a un tiempo, el futuro del aún-no. En efecto, ya en la voluptuosidad se esbozaba "el ansia del hijo"; profanando su secreto, el eros se sitúa "ante lo que está detrás de las puertas del ser" (ibíd: 299/276); y lo que descubre la profanación, lo que busca la caricia, es el hijo. Y lo descubre merced a la fecundidad. Recogiendo los análisis de libros anteriores, Lévinas halla en el concepto de "fecundidad" la respuesta a la "dualidad en lo Idéntico" y a la "trascendencia" misma del yo. Mediante la fecundidad, el eros detiene la vuelta del yo a sí mismo porque, en el hijo, el sí mismo es otro siendo aún yo. Puede muy bien entenderse por paternidad "un triunfo sobre el tiempo" (Bailhache: 137-149). Tanto es así que "la fecundidad debe erigirse en catego-

ría ontológica". En la fecundidad, el yo trasciende el mundo de la luz, va a otra parte, se evade del anonimato del hay. No se tratará ya de la angustia existencial, sino del traumatismo por el otro. Tampoco del ser-para-la-muerte, en el que nos encontraríamos aún presos en nosotros mismos, cuanto que del "ser-para-el-más-allá-de-mi-muerte", de ser para un tiempo "más allá de mi tiempo": ser-para-la-muerte a fin de ser "para-lo-que-es-después de mí" (Lévinas, 1949: 191s). Este proyecto de tiempo más allá de mi muerte es proporcionado por la paternidad. Una vida más allá de la muerte es desplegada porque el padre es y no es su hijo.

III

La noción de paternidad es, desde luego, extremadamente equívoca. Considerar al otro como su hijo, nos dice Lévinas, "es precisamente establecer con él esas relaciones que yo llamo 'más allá de lo posible'". Con otras palabras, indica Lévinas que ser fecundo es trascenderse y salir de sí mismo. "El hecho de ver las posibilidades del otro como vuestras posibilidades, de poder salir del recinto de vuestra identidad y de lo que nos es otorgado y que sin embargo es vuestro, he ahí la paternidad" (Lévinas, 1982: 66). ¿Podríamos hablar, entonces, si la paternidad es asunto de posibilidades, de la paternidad de la mujer?

⁴ Lévinas, 1961: 294/ 272. En la traducción española esta frase está incompleta. En el original se lee: "En esta inversión del rostro por la femineidad _en esta desfiguración que se refiere al rostro_ la no-significancia se mantiene en la significancia del rostro".

No nos apresuremos. "Se trata de la paternidad de la que la fecundidad biológica no es más que una de sus formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, puede, en los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero vivirse más allá de esa vida" (Lévinas, 1961: 277/261). La paternidad, por tanto, puede vivirse, "en los hombres", más allá de la fecundidad biológica; ¿sucedería lo mismo "en las mujeres"? Todo indica, en cambio, que privilegiar la noción de paternidad no es en absoluto un hecho gratuito, sino que está profundamente enraizado en la metafórica levinasiana. De lo contrario, una noción "no-biológica" como la de la fecundidad (Lévinas, 1947, b: 15/75), indeterminada por ende, no se decidiría de un modo tan concluyente y constante por la "paternidad", que es una fecundidad al fin y al cabo acuñada en masculino. En el par de ocasiones en que Lévinas alude, sin apenas explicaciones, a la "maternidad" (Lévinas, 1978: 170/174; Lévinas, 1961: 311/286), priman las características de la vulnerabilidad y de la protección del hijo. Volveremos más adelante sobre esta cuestión. En opinión de Tina Chanter, el eros no tiene cabida en los últimos textos de Lévinas, "y, así como desaparece el eros, lo hace también lo femenino sólo para ser reemplazado por la maternidad, la cual representa, aparentemente, el único rostro aceptable de lo femenino" (Chanter, 1995: 208). No es mejor

la opinión que le merece la ética levinasiana a Luce Irigaray. En el último capítulo de *Ética de la diferencia sexual*, titulado "Fecundidad de la caricia", Irigaray se propone hacer ver que, en la "Fenomenología del Eros" de Lévinas, la "competencia erótica" de la mujer es constreñida radicalmente, mitigada y disminuida, apostada en el umbral de la fecundidad, y que, en este sentido, se da pábulo a la pasividad de la amada frente a la actividad del amante. Más arriba nos cercioramos de que la amada era confinada a la animalidad, a la irresponsabilidad del juego y a no decir verdaderas palabras; no muy lejos está esto de afirmar que no es dueña de sus actos y que necesita de un guía para no hundirse aún más en su sinrazón. No en vano, "la amada sería relegada al abismo para que el amante sea enviado a las alturas" (Irigaray: 183). Comprobamos asimismo que la caricia es "el movimiento del amante ante la debilidad de la feminidad", y que "el movimiento del eros consiste en ir más allá de lo posible", más allá de la carne a través de la carne. La nobleza de la actividad erótica, toda búsqueda por medio del erotismo, recae en la aplicación del amante. Tocaría a él, por lo demás, descubrir el umbral secreto de la amada. En lugar de entregarse a la corporeidad de ésta, entonces compartida, dos y una, el amante reconduce a la amada "al *aún* no del niño, el *nunca como él* del animal,

fuera de todo devenir humano. Separándose de ella, cometido ese acto, para volver a sus responsabilidades éticas" (ibíd: 184).

Irigaray depura y diversifica más tarde sus críticas en un texto que acentúa con mayor transparencia que, en Lévinas, lo femenino es aprehendido no en relación consigo mismo, sino desde el punto de vista del hombre; es más, lo es a través de una estrategia puramente erótica, dictada además por el placer masculino⁵. Tomando como punto de partida la lógica de la caricia, Irigaray muestra que acariciar no consiste para Lévinas en una aproximación al otro en su dimensión más vital (el tacto), sino en la reducción de tal dimensión del cuerpo del otro a la elaboración de un futuro para sí mismo; esto es, que el cuerpo de la mujer es sustraído y relanzado a la dimensión de la fecundidad, que ha de proporcionar un hijo con que el hombre superará la fatalidad de la hipóstasis. En tal transformación de la carne del otro a la propia temporalidad, es evidente que el sujeto masculino pierde lo femenino en tanto que otro. En la propia terminología levinasiana apreciamos ya ese fenómeno. Sirva de muestra la siguiente página de *Totalidad e infinito*, donde leemos que

"El hijo (fils) no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. Tampoco es mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo

⁵ Irigaray, Luce (1990), "Questions to Emmanuel Levinas. On the divinity of love" en Whitford, M. (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 178.

(enfant). La fecundidad del yo no es ni causa, ni dominación. No tengo a mi hijo (enfant), soy mi hijo (enfant). La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro [...]. Es yo: una relación del yo con un sí mismo que sin embargo no es yo. En ese 'soy yo' el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo, hay una multiplicidad y una trascendencia. Trascendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo (fils) no es yo: y sin embargo yo soy mi hijo (fils). La fecundidad del yo es su trascendencia misma" (Lévinas, 1961: 310/285).

Vemos que si bien al comienzo de esa página se emplea la palabra *enfant* (que es tanto masculino como femenino en francés, hijo/hija o niño/nina) para aludir a ese otro, más tarde, en la culminación del argumento, encontramos *fils* (que es hijo ya marcado al masculino, en contraposición a "fille", hija) en lugar de *enfant*. Una sustitución ha atravesado el texto. Derrida se pregunta si lo que sucede es que *fils* es otra palabra para designar *enfant*, un *enfant* que podría ser de uno u otro sexo. Si es así, continúa Derrida, "¿de dónde viene y qué significa esta equivalencia? Y ¿por qué 'hija' no jugaría un papel análogo?". Si desde el punto de vista del que aún no es, de lo que sólo es posible, no hay aún diferencia, "¿por qué 'fils' representaría mejor y de entrada esa indiferencia, una indiferencia no marcada?" (Derrida, 1980: 52). Lo que era "je suis mon enfant" se transforma, en efecto, quince líneas más abajo, en "je suis mon fils".

Lévinas aspira, desde luego, al Otro, pero parece no haberse dado

cuenta de la existencia del otro como mujer a no ser en el aspecto de la fecundidad. En esta subordinación de la diferencia sexual a la subjetividad ética, Lévinas preserva la trascendencia ética basada en la patrilinealidad a costa de sacrificar la trascendencia femenina (Vasseleu: 110). En la misma fenomenología de la caricia, la aproximación a la alteridad de lo femenino, a la relación carnal, a lo oculto de la carne al que el eros se acerca mediante la profanación, es llevada a cabo para alcanzar al Otro que es el hijo. El propio significado del eros descansa en la fecundidad que conduce a la producción del hijo. Así, Lévinas introduce el esquema patriarcal en el "lugar mismo del amor carnal", por decirlo con Irigaray. Al hablar del amante y de la amada, Lévinas presenta al hombre como "el único sujeto que ejerce su deseo", que lo ejerce sobre la mujer, privada ésta "de subjetividad excepto para seducirle". No hay que olvidar que el otro femenino no tiene un rostro propio; está siempre en la sombra, en el no-ser, en la no-significancia. Muy difícil ha de ser que la mujer se convierta en sujeto de deseo si no cuenta con un rostro propio, con un rostro que no se "desfigure" por su feminidad. A ello contribuye, sin duda, que la trascendencia del otro sea tan trascendental, pues, en cierto modo, la definición trascendental del Otro desplaza su corporeidad, su "universo natural", su "encarnación", su "identidad humana" a favor de su ubicación social. El otro es definido únicamente en términos de su cuerpo *social*, de tal forma que la diferencia sexual (una "estructura formal" se apuntaba en *El tiempo y el otro*)



puede ser desatendida. ¿Qué otro es aquel que, a la fuerza desvaído, cae fuera de la diferencia sexual? ¿Qué sustituciones han operado sobre él, para que el otro como mujer, con plenos poderes de alteridad, haya sido borrado?

En un artículo titulado "El judaísmo y lo femenino", comenta Lévinas la significación de la mujer en la tradición judía. Dice nuestro autor que

"el mundo en el que se desarrollan esos acontecimientos [los de la

narración bíblica no habría sido estructurado como lo fue y como lo es aún y para siempre sin la presencia secreta, en el límite de la evanescencia, de esas madres, de esas esposas e hijas, sin sus pasos silenciosos en las profundidades y espesores de lo real, que esbozan la dimensión misma de la interioridad y que hacen, precisamente, habitable el mundo. El Talmud nos dirá que la Casa es la mujer. [...] El capítulo final de los 'Proverbios', en el que la mujer, sin preocuparse de 'belleza y de gracia', aparece como idiosincrasia (génie) del bogar y bace, justamente por eso, posible la vida pública del hombre, puede, en el peor de los casos, leerse como un paradigma moral. Pero en el judaísmo, lo moral tiene siempre el alcance de un fundamento ontológico. Lo femenino figura entre las categorías del Ser" (Lévinas, 1963: 53).

Comprobamos, entonces, que aunque la mujer tiene su lugar en el Ser, según parece sólo para prestar un servicio de recibimiento y de interioridad, lo tiene al menos. "Todo sucede como si lo femenino fuese la manifestación original [de la ternura y de la bondad], lo dulce en sí,

el origen de toda la dulzura de la tierra" (ibíd: 55s). Pero unos años más tarde ni siquiera eso vendrá a ser válido. Valga si no lo siguiente, que extraemos de *De lo sagrado a lo santo*:

"Más allá de la relación personal que se establece entre esos dos seres nacidos de dos actos creadores [el hombre y la mujer], la particularidad de lo femenino es cosa secundaria. No es la mujer lo que es secundario, sino la relación con ella, es la relación con la mujer, en tanto que mujer, lo que no pertenece al proyecto primordial de lo humano"⁶.

Contando inicialmente entre las categorías del ser, lo femenino termina siendo descartado. No obstante, y merced a dicha "no pertenencia" al plan primordial de lo humano, ¿no podemos entender que la mujer queda excluida del ámbito en el que se dilucidan las cuestiones propiamente éticas? Creemos que no nos equivocaríamos al decir que lo femenino no es más que un aspecto de la existencia humana, y no por cierto un aspecto descolante, más bien que

un Otro trascendente. ¿No intervendría aquí una clara insuficiencia en el reconocimiento de lo femenino, derivada, paralelamente, de la insuficiencia de reconocimiento de la diferencia sexual? Si la sexuación es secundarizada, no puede por menos que ser descrita a partir de un lugar que se quiere neutro, esto es, desde donde se decidiría lo que es principal y lo que es secundario. Según lo que hemos visto, ese lugar, supuestamente imparcial y ecuánime, no es otro que el de una masculinidad paradigmática. El problema puede ser definido en estos términos: Lévinas reinstaura la neutralidad sexual, acuñada al masculino, como paradigma humano. No es que diga que los humanos no sean seres sexuales, sino que "su sexualidad es secundaria a su humanidad trascendental" (Vasseleu: 111).

Por otra parte, y en relación con la no-significancia del rostro femenino, señalamos que la falta de seriedad caracterizaba al eros. En *Humanismo del otro hombre*, el eros es explícitamente asociado a la pura irresponsabilidad. En la página que aduciremos, Lévinas señala que el vínculo entre "el sujeto y

⁶ Lévinas, Emmanuel (1977), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1988, p. 135. Dos páginas más tarde, Lévinas subraya que "la mujer y el hombre, en auténtica humanidad, colaboran como responsables. Lo sexual no es más que lo accesorio de lo humano". Nos cabe señalar, no obstante, que mientras la responsabilidad es, en el hombre, en el cara a cara con el Otro, ante el Rostro, a la mujer no toca otra responsabilidad que la de mantener a punto la casa para la acogida, para el recibimiento, que aunque sean acogida y recibimiento del Otro, no dejan de indicar características que imprimen un sello de domesticidad ("intimidad" y "recogimiento") al que la mujer parece no poder escapar, tanto menos cuanto que tal estado de cosas queda apuntalado en una larga y venerable tradición.

el Bien" se habría establecido "sin que el sujeto haya tenido voluntad", determinado más bien en relación con "un afuera" que con una "naturaleza altruista" o con una "bondad natural" interna del sujeto. Pues bien,

"esta exterioridad de la alianza es mantenida precisamente por el esfuerzo que exige la responsabilidad por los otros, extraña al eros tanto como al entusiasmo [...] Pero responsabilidad a la que es necesaria la tentación de la facilidad de la ruptura, la atracción erótica de la irresponsabilidad" (Lévinas, 1972: 88/77).

¿Por qué cae el eros del lado del mero juego, de la irresponsabilidad? ¿Por qué motivo la vulnerabilidad al eros nos predispone al Mal, a la tentación de separarnos del Bien? Lévinas especula con el "atractivo erótico de la irresponsabilidad" del eros, es decir, juega con la sexuación y la diferencia sexual, como tentación al alejamiento del Bien, del Bien que es definido como ser responsable por el Otro. La tentación de separarse del Bien el erotismo es la "encarnación" misma del sujeto, su egoísmo, la incapacidad de escapar de sí mismo: un quedar fijado a la interioridad, un huir de sus responsabilidades (ibid: 121 nota/77n), un no evadirse de sí mismo hacia el otro. La "encarnación" o yoidad egoísta, que no ha logrado escapar de sí mismo, es "profundamente erótica". Pensar la libertad de juego en el eros como irreconciliable con la seriedad y la responsabilidad, conduce, sin ir más lejos, a abandonar las cuestiones éticas propias del eros (De Bauw: 200).

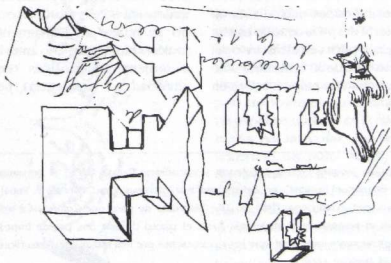
IV

Regresemos un instante a los desarrollos de *El tiempo y el otro*, según los cuales lo femenino es lo esencialmente otro, lo otro que se retira en su Misterio. Entre el yo y lo femenino existe un abismo, insalvable incluso para el amor. Hay una asimetría profunda. Pero una asimetría o no-reciprocidad que es trasladada, desde el ámbito de la diferencia entre el sujeto y el otro, al ámbito de la diferencia sexual, de la diferencia interhumana:

"Por esta razón, la diferencia sexual no puede admitir, en su interior, ni intercambio ni reciprocidad alguna de roles entre las partes implicadas, es decir, no puede aceptar ninguna bidireccionalidad, la cual tendría el efecto de debilitar, neutralizar y finalmente disolver la diferencia misma. Esto significa, en definitiva, que la diferencia sexual no puede ser ya leída indistintamente a partir de uno cualquiera de los términos en ella implicados, sino que debe asumirse, de forma necesaria, una suerte de sentido único o dirección

obligatoria. La decisión levinasiana no teorizada, ni mucho menos problematizada de emplazar la feminidad, y sólo ella, en la posición del otro dentro de la diferencia sexual decisión que, implícitamente, termina por proyectar sobre la caracterización levinasiana del sujeto una luz particular, que va más allá de la dimensión puramente metafórica, obedece sin duda a la lógica implícita en las anteriores observaciones" (Ciglia: 208s).

Y, en efecto, uno de los términos de la relación erótica es conciencia, movimiento en la luz, mientras que el otro término (lo femenino) huye ante ella, aunque ciertamente para preservar su alteridad del movimiento identificatorio de la conciencia. Pese a todo, cuando aparece en el horizonte la alteridad futura, es decir, cuando el hijo se convierte en el ser-para-otro del tiempo (del padre, conciencia), lo femenino permanece en el misterio, en el pudor, fuera de la luz. Si es cierto que "la neutralización de la alteridad es obtenida por el yo mediante la introducción entre sí y





el extraño que, penetrando en el yo, compromete su identidad de un tercer término, en referencia al cual el extraño puede ser considerado fuera de la relación originaria de la alteridad" (Ponzo: 69), ese tercer término es el hijo; lo "extraño", como pudiera parecer, no es el hijo, sino la feminidad. El hijo desplaza la alteridad desde lo femenino hacia el "aún no" que él es. Advertimos, así, que la alteridad originaria no es la del yo con lo otro femenino, como propone el *El tiempo y el otro*, sino la del yo con sus posibilidades más allá de lo posible. Si después de todo es ésta la lógica implícita en el discurso del eros, se ve que lo femenino sólo desempeña una etapa a cubrir en

el camino hacia el hijo. Lévinas no entiende lo femenino por sí solo, ni siquiera en relación con el "yo viril", sino que sólo lo hace bajo el prisma de la fecundidad, como si la mujer necesitase del hijo para justificarse o comprenderse. Lo siempre desconocido del encuentro sexual, Lévinas lo reduce a lo conocido de la procreación, a aquel aspecto del hijo que es para mí, y convierte a la mujer (a la feminidad) en el espacio en que esa reducción es posible: un espacio en que lo extraño queda transfigurado en un proyecto dado de antemano. Sea como fuere, si "la 'fenomenología del Eros' debe entenderse como el 'Eros de la fenomenología'" (Marc-Alain: 42s), resulta, después de todo, una fenomenología mayúscula, osada y vigorosa, a la que acompaña un Eros cuya fuerza sólo parece responder al deseo de trascenderse del hombre en el hijo. La célebre última nota de "Violencia y metafísica" procede en este sentido⁷.

La feminidad se convierte en figura de la hospitalidad. Esta imagen del acogimiento silencioso, de la casa, de la apertura sin reparos, ¿no remite sin mayor dificultad a la maternidad? Pero aunque Lévinas no se refiere exclusivamente a mujeres biológicas, sino antes bien a mujeres metafóricas (como alteridad por excelencia), pode-

mos preguntarnos si no es el papel clásico de la mujer el que es asumido por ese ser hospitalario y receptivo. Ese ser no se hace merecedor del "usted", sino que se tutea, porque "el otro que acoge en la intimidad no es el usted del rostro que se revela en una dimensión de altura, sino que es precisamente el tú de la familiaridad" (Lévinas, 1961: 173). La mujer, entonces, representa la condición del acogimiento del sujeto, la condición de la altura de la ética, y, sin embargo, no forma parte de esa ética del *usted* que es el otro. ¿Qué resultado arroja la pregunta por la maternidad que, en *De otro modo que ser*, es reducida al sufrimiento y al dolor, en relación a la paternidad de la alegría y del porvenir en *Totalidad e infinito*? La respuesta tendrá mucho que ver con las connotaciones levinasianas de lo femenino que aluden al rol clásico de la mujer, como son la debilidad, la vulnerabilidad, la hospitalidad, la acogida. La mujer que Lévinas tiene en mente es la madre. Es de señalar que la noción de lo femenino desaparece a partir de *Totalidad e infinito* como alteridad pura, aunque la subjetividad pase a ser connotada como femenina o, más en particular, como maternal, en la medida en que se define por una capacidad de acogida inmediata, de pasividad, de heteronomía.

⁷ Derrida, Jacques (1964), "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas", en *La escritura y la diferencia* (trad. Esp. de P. Peñalver), Barcelona, Anthropos, 1989, p. 210: "notemos de paso que *Totalidad e infinito* lleva el respeto de la disimetría hasta el punto de que nos parece imposible, esencialmente imposible, que haya sido escrito por una mujer. Su sujeto filosófico es el hombre (*vir*)".

En *Totalidad e infinito*, la acogida del otro —cuya condición es la mujer como proveedora de hospitalidad— expresa una simultaneidad de actividad y de pasividad. Pero en *De otro modo que ser* será la pasividad la noción fundamental. El deseo erótico es sometido al mandato ético y, por tanto, es secundario. Pero, al mismo tiempo, el mandato ético presupone el cuerpo (la corporeidad, el rostro, la exterioridad) y lo sensible como significación. Si en *Totalidad e infinito* el sujeto es traumatizado por lo femenino erótico que lo hace desfallecer, el sujeto rehén de *De otro modo que ser* es traumatizado y perseguido por lo otro como Otro. Quiere decirse que el sujeto es rehén porque una responsabilidad excesiva le incumbe, responsabilidad que no ha elegido y que no es un compromiso que del que uno se haga cargo. Antes de estar en contacto con las cosas, antes de todo acto consciente, el yo es “exposición al otro”. La responsabilidad precede a la conciencia y el sujeto es responsable de todo, excepto de su propia responsabilidad. La experiencia de la libertad en Lévinas no es la de un sujeto autónomo que sería dueño de sus actos. Somos irreductiblemente para el otro, porque la apertura ética tiene como condición la ausencia radical de reciprocidad, de la simetría y de la comunidad: nadie puede ser responsable del otro en mi lugar. Lévinas caracteriza al sujeto por la pasividad, la herida, la fragilidad, la debilidad, la vulnerabilidad, la hemorragia por el otro. La subjetividad que queda definida por esto es toda pasividad, vulnerabilidad y sustitución, cuyo análogo sería el cuerpo materno. *De otro modo que*



ser hace de la subjetividad maternal la matriz de la subjetividad ética. La maternidad será el dispositivo del sujeto-rehén porque éste es receptividad antes de todo acto consciente. Será la maternidad el estar completamente consagrado al otro, en ser sustitución por el otro. Así, a diferencia de *Totalidad e infinito*, en el que el yo paterno sobrevivía en el otro como hijo, en *De otro modo que ser* se describe la subjetividad ética como sustitución por el otro sin retorno a sí. Resulta de todo ello que la paternidad incluye la fecundidad y el eros paterno, mientras que la maternidad es “expiación” por el otro hasta la “sustitución”. Que el sujeto se escriba al femenino, como se dice en *De otro modo que ser*, “llama a cierta reserva, puesto que la femineidad de ese sujeto es reducida a la maternidad y ésta a la herida y al dolor” (Kaysers: 105s).

Resulta inquietante y problemática una concepción de la fecundidad concebida como engendramiento del hijo. ¿Se tiene miedo a una fecundidad que no sea reducida a esa función? ¿No se limita así radicalmente el poder de lo femenino a la mera reproducción, a proporcionar un medio de trascendencia al sujeto? Por un lado, lo femenino erótico rompe el poder del sujeto, lo feminiza para fecundarlo y darle la paternidad; pero, por otro, lo femenino es remitido a un papel secundario en la ética del rostro. Así las cosas, ¿no sería lo femenino un puro vector de la fecundidad? Lo cierto es que desde que hay encuentro erótico, el orden del discurso se ve interrumpido. El rostro femenino lo perturba por su rechazo a expresar. La amada, en tanto que ser de otra manera



que todo otro, no es considerada en la misma perspectiva que el otro hombre, quien siempre incita al respeto. El rostro erótico, que es lo equívoco mismo, es llamado rostro femenino. El rostro femenino en tanto que rostro erótico es lo "equívoco" por excelencia. Por tanto, aunque la ética designa justamente "la estructura de la alteridad como estructura ética previa a toda actitud posible", la alteridad erótica parece estar subordinada a lo otro a secas, exigiendo la ética, en cierto modo, la desexualización de la relación con todo otro. El hecho de secundarizar al ser sexuado revierte, como ha señalado la crítica feminista de Lévinas, en la perpetuación de la tradición filosófica. Y aunque Lévinas no niega la alteridad sexual, resulta difícil saber si no se apoya en dicha tradición. La maternidad, como analogía de la subjetividad infinitamente responsable de *De otro modo que ser*, parece ser el opuesto exacto de la amada, de la animalidad irresponsable de *Totalidad e infinito*. Cierto es que Lévinas no se refiere a las madres biológicas y que la subjetividad maternal no remite necesariamente a una mujer que está encinta, pero pese a todo nos cabe muy bien preguntarnos

por qué la maternidad en *De otro modo que ser* es reducida al sufrimiento y al dolor, en relación a la paternidad, que es alegría, gozo y futuro en *Totalidad e infinito*. La maternidad no parece ser aquí más que otro término para una subjetividad que es para-el-otro, que debe su existencia a la existencia del otro, que se consume por el otro hasta el sacrificio. La subjetividad sacrificial de *De otro modo que ser* se desliza en el papel tradicionalmente asignado a las madres.

V

A la "rectitud" del rostro, se opone su "desfiguración" por la femineidad. A la inteligibilidad de la palabra del Otro, las palabras de la amada, que no son verdaderas. Al "movimiento" del amante, la pasividad, la animalidad, la irresponsabilidad de la amada. El hombre se ocupa del otro nacido con quien, si bien no puede medirse en un tú a tú, sí al menos entablar una relación de cara a cara; el otro no nacido es tarea de la mujer, y tarea suya hasta la sustitución. Al deber de ser sí mismo por el otro, responsable para el otro, pero sí mismo sexuado, se opone un sí mismo cuya diferencia sexual, al ser secundarizada, cae en una neutralidad que, en una economía de pensamiento patriarcal, coincide, aun neutra, con la sexualidad masculina. Lévinas no ofrece, en suma, una ilustración generosa de la competencia ética de la mujer. La secundariedad de la diferencia sexual se infiltra alarmantemente en la secundariedad de lo femenino, en la medida en que lo sexual como tal, hipertrofiado de neutralidad, se halla

forjado en la red misma de un imaginario masculinizante, cicatero y costumbrista. Así parece desprenderse del hecho de que Lévinas aduzca el "juego" de lo erótico, la "animalidad" de la amada y la "equivocidad" de lo femenino, entre otros aspectos, como figuras de la incapacidad de responsabilidad.

Toda auto-trascendencia cae del lado de la paternidad como paradigma ético. El amor paterno parece ser en Lévinas la matriz de todos los otros amores. La alteridad femenina sólo abre la dimensión de la interioridad, "un desfallecimiento delicioso en el ser y una fuente de la dulzura en sí" (Lévinas, 1961: 173). Bien es verdad que el hecho de que lo femenino no sea definido como complemento del sujeto masculino, marca una ruptura con las atribuciones tradicionales, pues lo femenino es no totalizable en tanto que alteridad irreductible. Y es notable mérito de Lévinas al haber apostado por un yo frágil, que desfallece en varios niveles: ante la muerte, ante el encuentro con lo femenino (que es lo otro por excelencia) y ante el mandato del Otro. Pero lo completamente otro femenino no logra sino que el sujeto (manifiestamente masculino) supere la angustia de la muerte llevándolo al futuro de la transustanciación (por la fecundidad-paternidad). La dulzura, como la belleza de la mujer, no es ámbito de la ética. De alteridad en sí, lo femenino se convierte en proveedor pasivo de la vibrante alteridad filial destinada al hombre. Hay, pues, elementos para pensar que por más que la femineidad cuente con una importante baza en la ética levinasiana, no deja de ser concomitante, marginal y anexa a ella.



Bibliografía

Bailhache, Gérard. *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, P.U.F., 1994.

Chanter, Tina. *The Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York, Routledge, 1995.

Ciglia, Francesco Paolo. *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Padova, CEDAM, 1988.

Derrida, Jacques, "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", en Laruelle, F. (ed.): *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éd. Jean-Michel Place, 1980.

De Bauw, Christine. *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, Paris, Ousia, 1997.

Irigaray, Luce. (1984) *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1997.

Lévinas, Emmanuel. (1935-6) *De l'éxastion* (intr. y notas de J. Rolland en ed. de 1982), Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1998.

----- (1947 a) *De l'existence à l'existant* (2.ª ed. aumentada), Paris, Vrin, 1990

----- (1947 b) *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F. (col. Quadrige), 1998 (trad. esp. de J. L. Pardo, Barcelona, Paidós, 1993).

----- (1949) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (2.ª ed. aumentada con los "Essais nouveaux" en 1967), Paris, Vrin, 1994.

----- (1961) *Totalité et infini*, Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1998 (trad. esp. de D. E. Guillot, Salamanca, Sigueme, 1995).

----- (1963) *Difficile liberté* (3.ª ed. rev. y corregida en Ed. A. Michel), Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1997.

----- (1972) *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1996

(trad. esp. de G. González R-Arnaiz, Madrid, Caparrós, 1993).

----- (1978) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1996 (trad. esp. de A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sigueme, 1987).

----- (1982) *Ética e infinito* (edición española de J. M.ª Ayuso), Madrid, Visor, 1991.

Marc-Alain, Ouakin. (1992) *Méditations érotiques*, Paris, Payot & Rivages, 1998.

Ponzo, Augusto. *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book, 1995.

Kayser, Paulette. *Emmanuel Lévinas: la trace du féminin*, Paris, P.U.F., 2000.

Vasseleu, Cathryn. *Textures of light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, New York, Routledge, 1998.

