

DIMENSIÓN HUMANA DE LO “FEMENINO”  
EN LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LEVINAS:  
APORTACIONES Y LÍMITES PARA LA ÉTICA

*The human dimension of the “feminine” in emmanuel levinas  
philosophy: limits and for ethics*

Lizbeth SAGOLS  
Universidad Autónoma de México

Recibido: 16 de septiembre de 2015  
Aceptado: 21 de diciembre de 2015

RESUMEN

El artículo busca, a través de la lectura ético-filosófica de los textos y de la comparación histórica, las aportaciones y los límites para la ética del concepto de lo “femenino” como dimensión humana en la filosofía de Levinas. La inquietud parte del rescate actual de lo femenino por múltiples tendencias del pensamiento externas a la filosofía, y parece de gran importancia averiguar qué puede aportar la filosofía a estas tendencias. Se distingue en la obra de Levinas, lo “femenino”-mujer de lo “femenino”-humano y se encuentra que este último aporta la comprensión filosófica del carácter transformador y fértil de lo femenino desde el “devenir propio del no-ser” manifestado en el éxtasis erótico. Sin embargo, se advierte que en Levinas, queda pendiente el aspecto de la comunicación ética en el nivel de lo sensible, lo cual tiene que ser tarea de la filosofía posterior a Levinas.

*Palabras claves:* Lo femenino-mujer, lo femenino-humano, ética, erotismo, receptividad, devenir, fertilidad, transformación.

## ABSTRACT

The article aims at reading ethical and philosophical texts and offering historical comparisons, in order to analyze the contributions and limits for the ethics of the concept of the “feminine” as a human dimension in the philosophy of Levinas. The main concern of the article is the current rescue of the feminine by multiple trends of thought which are external to philosophy. And it seems very important to discover how philosophy can contribute to these trends. The article distinguishes between the “feminine”-woman and the “feminine”-human and suggests that the latter provides the philosophical understanding of the transformer and fertile character of the feminine from the “own becoming of non-being” manifested in the erotic ecstasy. However, the ethical communication in the sensitive level is still pending, and this one is a task that must be assumed by the contemporary philosophy.

*Keywords:* Feminine-woman, feminine-human, ethics, eroticism, receptivity, becoming, fertility, transformation.

Lo “femenino” (la receptividad) en tanto dimensión humana independiente de la condición sexual, ha cobrado reciente importancia en distintos ámbitos, se le ha asumido como un “principio creador y vinculante” de carácter originario en la historia de la humanidad y como un factor decisivo de nuestra evolución en un momento en que el patriarcado está siendo cuestionado y en el que enfrentamos una grave crisis ecológica. La riqueza de lo “femenino” fue puesta de manifiesto en el siglo XIX por Jacob Bachofen<sup>1</sup>, quien inició los estudios sobre el neolítico y con ello –quizá a pesar suyo– abrió la puerta para la teoría crítica del patriarcado que han realizado la psicología frommiana, la junguiana (de Karl Jung a Edward Whitmont) la teoría evolutiva transcultural de Reiner Eisler, así como los planteamientos de Humberto Maturana, Gérard Mendel, Leonardo Boff y, en alguna medida, los planteamientos del ecofeminismo de Karen Warren –entre otros.

En términos generales, las propuestas anteriores advierten que la receptividad y pasividad, tradicionalmente concebida como abandono a las fuerzas de la Vida que actúan sobre nosotros, a lo sensible, material, “bajo”, oscuro, débil, dependiente, sufriente e impersonal, incluso a las fuerzas destructivas

1. JACOB BACHOFEN fue el iniciador de los estudios sobre la etapa previa a la instauración del patriarcado y le llamo “matriarcado”. Puso de relieve múltiples aportaciones de éste al desarrollo de la cultura, *no obstante*, su admiración mayor siempre fue para el patriarcado, por ello quizá no fue consciente de que con sus investigaciones se iniciaba una fuerte crítica al sistema patriarcal.

y ejecutantes del “mal”, contiene sin menoscabo de lo anterior y por paradójico que parezca, una condición ética de autoafirmación personal y autenticidad. Gracias a la aceptación, sin culpa ni sensación de amenaza<sup>2</sup>, de lo que se es en tanto un ser unido al cosmos y a la corriente de la vida, la pasividad receptiva vive sus fuerzas negativas como “el reto de un hecho interno”<sup>3</sup>, se convierte en actividad, en iniciativa y pasa a ser una potencia afirmadora de sí y de la Vida desde un yo que se deja fluir y por ello se renueva, se transforma, conoce la versatilidad, el juego y la fertilidad: se da nacimiento a sí mismo desde nuevos valores<sup>4</sup>. De suerte que la asunción de la dimensión de lo “femenino” se presenta hoy como una tarea ética de primera importancia, en tanto autoconstrucción del sujeto y su mundo, pues va más allá de los parámetros de la cultura patriarcal negadora de lo sensible y viviente, y nos vincula con los otros y con la naturaleza. “Lo femenino consciente constituye la próxima imagen que nos empuja hacia adelante en nuestro viaje humano”<sup>5</sup>, ¿Puede contribuir la filosofía contemporánea a esta propuesta? ¿Es lo “femenino” una categoría ética vigente para ella? Varias filósofas feministas y algunos filósofos como Lipoveski, Filkienkraut y Pascal Bourke emplean dicho concepto, pero lo identifican con la mujer concreta, y con ello lo cargan de las concepciones sociales y los estereotipos de la época; no piensan lo “femenino” como dimensión humana y ética sino sólo como una forma de ser mujer en la actualidad y de sentir el placer sexual<sup>6</sup>. Acaso el único filósofo que ha tocado el tema es Emmanuel Levinas. Es cierto que su pensamiento es sexista y que como bien advirtió Derrida, se distingue justo por declarar que el sujeto de la filosofía ha sido y es en su propia obra “masculino”<sup>7</sup>. Ello ha dado pie a una gran cantidad de estudios feministas sobre la idea levinasiana de la mujer como un ser denigrado frente al hombre y al servicio de la construcción de éste. Pero como bien lo indica Marta Palacio, también está presente en la filosofía de Levinas el uso del concepto de lo “femenino” como una dimensión de la humanidad más allá de la diferencia sexual<sup>8</sup>. No

2. WHITMONT, E., “El futuro de lo femenino” en *Ser mujer*, Connie Zweig coord, Barcelona, Kairós, p. 302.

3. *Idem*.

4. *Ibid.*, p. 308

5. ZWEIG, C., “Introducción” a *Ser mujer*, p. 25.

6. BRUCKNER, P., y FINKIELKRAUT, A., *El nuevo desorden amoroso*. Trad. Joaquín Jordá. Cuarta edición, Barcelona, Anagrama, 1989.

7. DERRIDÁ, J., *Violencia y Metafísica*, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. p. 82.

8. PALACIO, Marta, *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas* Córdoba, Universidad católica de Córdoba, 2008, p. 209.

importa que –según nos hace ver esta misma autora– sean pocos los pasajes en que este filósofo habla sobre lo “femenino”, ellos constituyen nuestro único antecedente filosófico explícito sobre este tema y es preciso analizar su significación y su relación con la ética<sup>10</sup>.

En este artículo me propongo sopesar, a través del análisis ético-filosófico de los textos y la reflexión histórico-comparativa, la aportación de Levinas a la comprensión de lo “femenino” como dimensión ética humana, concentrándome en la lectura de *Totalidad e infinito*, en especial, en la “Fenomenología del eros” que aparece en la cuarta parte de esta obra. Mi lectura, igual que la feminista, advierte que hay una denigración de la mujer concreta en Levinas, pues el sujeto ético es masculino y establece siempre relaciones asimétricas. Pero a diferencia de la lectura feminista, destaco la importancia de la aparición, en “La fenomenología del eros”, de la dimensión humana de lo “femenino”. En esta obra, la intención del autor es alcanzar un nivel del pensamiento en el que accedemos a la trascendencia y, en esta medida, el dinamismo propio de la experiencia que hace posible esto: el éxtasis erótico al que conduce el encuentro sensible con la mujer, sobrepasa (sin negar) la condición sexuada de los sujetos y hace aparecer lo “femenino” (o la femineidad) como la disposición de receptividad que consiste, a fin de cuentas, en desear el futuro abierto, el “no-ser-aún”. En este nivel, el sujeto se feminiza, y a través de ello Levinas ilumina filosóficamente el carácter creativo y fecundo de lo “femenino”. No obstante, él no reconoce la presencia de la ética en el encuentro sexual, la deja para un momento posterior: la relación del padre con el hijo. La pregunta decisiva es entonces, ¿por qué no advierte Levinas la ética en el plano de lo sensible, de la voluptuosidad? ¿Puede darse en verdad tal ausencia? y en caso de ser así ¿a qué se debe?

Por último, aclaro que no pretendo hacer una monografía sobre la filosofía de Levinas ni formular una visión de conjunto de ésta a partir de la cuarta parte de *Totalidad e infinito*, aunque en su pensamiento el todo está siempre

9. *Idem.*

10. Otro antecedente iluminador (con clara influencia de Jacob Bachofen) se encuentra en Nietzsche, a través de la figura de “lo dionisiaco” en la que se da un Si incondicional a la vida con todas sus contradicciones y abismos, en la que se afirma la receptividad en toda su extensión y en tanto comunicación con el Todo de la Vida. Pero Nietzsche, jamás le concedió la categoría de “lo femenino” a lo dionisiaco, a lo más que llegó fue a señalar la presencia en él de las “madres del ser”, sin profundizar en sus implicaciones. Más bien, él abandonó la figura de lo dionisiaco por mucho tiempo y construye una filosofía masculina, incluso en gran medida misógina, salvo en su idea del “filósofo del embarazo.” (Sobre la influencia de Bachofen en Nietzsche véase: PEERY, R., *Nietzsche, Philosopher of the Perilous Perhaps*, United States, Algora Publishing, 2008).

presente en las distintas partes, no atenderé a todas sus categorías sino que destacaré mi objetivo central, por limitado que sea, pues poco o casi nada han dicho los distintos intérpretes sobre él y parece urgente hacerlo.

#### DE LO “FEMENINO”-MUJER A LO “FEMENINO” COMO DIMENSIÓN HUMANA EN LEVINAS.

Resulta imposible dejar de lado la identificación de lo “femenino” y la mujer concreta que aparece en muchos momentos de la obra de este pensador. Es indispensable considerar que para él, el sujeto filosófico y ético se constituye gracias al reconocimiento de la “alteridad por excelencia” que es la mujer en tanto compañera en la construcción de la propia existencia. Con tal reconocimiento, el sujeto aspira a superar el solipsismo egoísta: condición originaria con la que Levinas lo concibe desde su obra temprana<sup>11</sup> y hasta su última producción y que va a limitar, sin duda, el logro de muchos de sus afanes. En este intento de superación del solipsismo, el encuentro con la mujer concreta y lo “femenino” (identificado con ella) adquieren un realce que nunca habían tenido en la filosofía. Pero por otro lado, como lo advierten los análisis feministas, se trata a la vez de una devaluación de lo “femenino”-mujer frente al hombre, porque la relación con el otro va a ser siempre asimétrica: se establece entre un yo masculino que se autoconstruye, y un yo “vulnerable”, al cual hay que proteger y cuidar. Más aún, se trata de una relación entre un sujeto encerrado en su soledad, que se aproxima al otro desde su propia autoconfirmación.

En cuanto lo “femenino” es identificado con la mujer, Levinas sostiene una idea atávica de ambos, los concibe a partir de la tradición judía plasmada en el Talmud, una tradición esencialista y patriarcal por excelencia. En el artículo: “El judaísmo y lo femenino”, le atribuye a lo “femenino-mujer” las facultades de “recibir en casa”, de ser receptiva-pasiva y también, de ser lúcida, determinada, maliciosa, genial para ocuparse del hogar y hacer posible la vida pública del hombre<sup>12</sup>. Desde esta visión, en *El tiempo y el otro*, la mujer y lo “femenino” aparecen como un misterio oscuro e inaccesible:

11. Ver en especial *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000. Título original: *De l'existence à l'existent*, Vrin, París, 1973. Trad. Francisco Peñalver; y *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993. Título original: *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1948. Trad. José Luis Pardo.

12. *Vid.*, la compilación de este artículo en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Buenos Aires, Lilmond, 2005.

pura fuga de la claridad del ser y de la conciencia, ocultamiento y ausencia en el ser. Y en *Difícil libertad*, Levinas precisa que la mujer “no tendrá nunca altura”, y que Satán fue creado por ella<sup>13</sup> (es lo bajo y destructivo). En síntesis, lo “femenino”-mujer se presenta como un “aún no ser” (un *pas encore*) alguien que llegará a ser igual al sujeto varón. Por ende, la mujer no es racional y autónoma, ni tiene la posibilidad, –como bien lo ha destacado Simone de Beauvoir– de ser “para sí”<sup>14</sup> por tanto, ella no está en el ámbito de la ética; éste se reserva en exclusiva para el varón. No cabe duda que la idea levinasiana de la mujer es sexista, patriarcal y esencialista. Levinas tiene una visión inferiorizante de la mujer, la ve desde el androcentrismo, no advierte en absoluto sus capacidades reales ni se asoma, hasta este momento de su filosofar, a la riqueza de lo “femenino” como una categoría más amplia que conlleva su propia transformación.

Más tarde, en los tres primeros capítulos de *Totalidad e infinito* persiste por lo general esta concepción, salvo en un notable pasaje de “La casa y la posesión” en el que se distingue entre la mujer concreta y lo “femenino” como la dimensión de la interioridad en sí.

La casa [...] nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí: al ser femenino. ¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener ...la verdad o contraverdad empírica de que toda casa supone de hecho una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de “sexo femenino” no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada<sup>15</sup>.

Lo “femenino” adquiere de este modo, el estatuto de un punto cardinal de la vida interior, es lo que permite y funda esta vida, como experiencia individual de cualquier ser humano. Ello es concebido como la receptividad, la acogida y el recogimiento que cada individuo hace en su interioridad. Se trata, dice Jacques Derrida de un modo de ser en la interioridad y está al alcance de todo aquel que quiera “ser femenino”, no sólo de las mujeres<sup>16</sup>. Se anuncia pues, un cambio en la idea de lo “femenino” que va a ser desarrollado hasta “La fenomenología del eros.” Y es que *Totalidad e infinito* es una obra compleja

13. *Ibid.*, pp. 128-129.

14. BEAUVOIR, S., Prólogo al *El segundo sexo*, p. 4, Título original: *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949. p. 9.

15. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 175.

16. DERRIDA, J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, p. 83.

en la que Levinas se sumerge en la equívocidad: en la ambivalencia de los fenómenos y se atreve a verlos desde distintos ángulos. Como afirma Jean Luc Thaysse: en dicha obra, la centralidad de la ambigüedad es el evento mismo<sup>17</sup>. El método es “empírico” e intenta mostrar la condición ambivalente, esencialmente equívoca de los fenómenos, sin pretender reunir en conceptos unificantes las diferencias o distinciones reales, pues los hechos son más ricos que las ideas ya elaboradas. Tal método es fiel a la fenomenología, en tanto ésta se atiene a lo dado y, por tanto, tiene que estar en apertura hacia lo nuevo para redescubrir lo visto y pensado con anterioridad. Se comprende así que aunque sin la mujer no existe lo “femenino”, no toda la fuerza y la riqueza de éste residan en la mujer, y Levinas se lance a explorar otros significados.

En “El rostro y la exterioridad”, él analiza el problema de la relación con el exterior y desarrolla la “epifanía del rostro” que abarca a todos los otros, no sólo a la mujer. Aquí hace alusiones (sin desarrollar) a la ética, pues el rostro impone responsabilidad y recae en el hecho de la separación y la muerte, lo cual hace patente la necesidad de encontrar una trascendencia. En este contexto, Levinas declara su deseo de concebir una modalidad de trascendencia más firme que el ofrecido por el quehacer político y por la religión, pues en la política creemos trascendernos en el cara-a-cara justificando nuestra libertad a través del lenguaje, haciendo una apología de nosotros mismos en el intercambio de discursos, pero con ello quedamos atrapados en la subjetividad, lo que equivale a persistir en la separación y la muerte. La religión, por su parte, ofrece una trascendencia al sujeto imponiéndole el silencio de su razón, o sea violentando sus cualidades propias. Frente a estas posibilidades, Levinas nos hace ver que la consistencia de la trascendencia va a estar en una detención de la apología y en el apartamiento de toda imposición, en un nivel en que el sujeto vaya más allá de sí por su propia voluntad y se transforme de tal modo que no pueda retornar a sí.

Necesitamos [...] un plano que suponga y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro: plano en el que el yo se transporte más allá de la muerte y se exime también su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad...<sup>18</sup>.

Levinas se introduce de esta forma en el análisis de la experiencia erótica, que no es ética en sí misma: no conlleva responsabilidad, aunque puede revelar la entrada del sujeto masculino a la verdadera trascendencia y con ella

17. THAYSE, J.L., *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 93.

18. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002. Título original, *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961. Trad. de Daniel Guillet, p. 264.



a la ética. La “trascendencia como tal es la conciencia moral”<sup>19</sup> pero por el momento, en el eros, el sujeto no entra en este reino, sólo transita hacia él. En la experiencia erótica hay un encuentro con la mujer Amada y lo “femenino” identificado con ella. En un primer momento, lo “femenino” se da como fragilidad y debilidad de la Amada vulnerable y mortal, o sea, se da en un sujeto concreto. En la relación erótica, la “mujer Amada” y lo “femenino” son relevantes como el inicio del encuentro con la *exterioridad* a través de la desnudez del cuerpo de la mujer que se presenta en su pasividad (fragilidad, debilidad, llamada a la ternura, la dulzura y la compasión por parte del amante, y misterio oscuro) invita a la profanación y despierta la caricia. No obstante, el análisis de Levinas va más allá, pues accede a la narración del *éxtasis erótico* y a una nueva concepción del “no ser aún”. Hay una novedad que tanto el hombre como la mujer descubren en la experiencia erótica. Aunque no se haga explícita aquí la transformación de la propia mujer, tampoco se niega ni se excluye. Ambos, el amante y la Amada, llegan a perder su condición de personas<sup>20</sup> se abandonan al Eros y todo es conducido por un “no ser aún” que deja de ser visto como un déficit del sexo femenino por comparación con el masculino y es entendido ahora como lo “posible” y abierto: el porvenir. Y es que el cuerpo de la mujer, además de ser fragilidad y debilidad, se ofrece como lo “equivoco por excelencia”: desbordamiento y pudor, luz y oscuridad, materia pasivo-receptiva, y al mismo tiempo, posibilidad de trascendencia. El *éxtasis erótico* hace caer a los amantes en la neutralidad impersonal, pierden el rostro y el *logos*: la razón, la expresión y la palabra, caen en el silencio, porque la mujer (quien conduce dicha experiencia) actúa como “materia bruta”, “cabeza coqueta”, “infante irresponsable” y conduce a un juego animal lleno de burlas y risas, un juego carente de lenguaje o discurso<sup>21</sup>. Pero sobre todo, la voluptuosidad del deseo enfrenta a los amantes con el *vértigo del vacío*, con el “no ser aún” que se vive como un “menos que nada”, como la “fuerza de una ausencia”<sup>22</sup>.

Levinas precisa aquí, además, que eros conlleva algo “oculto” a lo que llama lo “femenino”<sup>23</sup> (feminidad) y todo indica que está más identificado con el devenir del eros que envuelve a los amantes, que con la mujer, por lo cual podemos hablar lo “femenino” como un modo de ser en la receptividad. Por un lado, esta dimensión se caracteriza por caer en la impersonalidad, por conducir

19. *Ibid.* p. 271.

20. *Idem.*

21. *Ibid.* p. 273.

22. *Ibid.* p. 274.

23. *Ibid.* pp.274-276.



a los amantes a la clandestinidad de la intimidad cerrada, a la “sociedad de dos”, alejada del mundo externo y de la luz pero, por otro, contiene la voluptuosidad de la voluptuosidad del otro y descubre el afán de ser un deseo sin fin, que no cese y se apropie de forma incesante del futuro, del porvenir. Lo “oculto” en eros es el dinamismo del “no ser aún” que nunca se sacia de manera plena. Así, los amantes quieren generar un “tercero”, el cual puede ser un hijo biológico, o puede ser la apropiación misma de la fecundidad. Le-vinas dedica el siguiente apartado de la “Fenomenología del eros” a la relación con el hijo y esto ha sido lo más resaltado por los intérpretes. Pero en tanto lo “femenino” se ha entendido como algo no identificado del todo con la mujer sino como el dinamismo “oculto” en el eros: el devenir mismo del “no ser aún”, la creación puede entenderse también como algo mucho más rico y amplio. En el pasaje que antecede a “Más allá del rostro” titulado “La verdad del querer” leemos:

Es necesario remontarse hacia el fenómeno primero del tiempo, en el que se arraiga el fenómeno del “aún no”. Es necesario remontarse hasta la paternidad, sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad [...] Se trata de la paternidad de la cual la fecundidad biológica no es más que una de las formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, puede, entre los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero vivir-se más allá de esta vida<sup>24</sup>.

De suerte que la creación puede comprenderse como el surgimiento de la capacidad de recomenzar, de situarse siempre en el tiempo inicial en el que se nos revela el “aún no”, el vacío. Lo creado bien puede ser la generación misma del deseo sin fin, o sea la fertilidad del “alma”<sup>25</sup>: la gestación de novedades en uno mismo, en las emociones, las ideas, en las obras, en otros seres humanos como los amigos y alumnos<sup>26</sup>. Lo “femenino”-humano es también

24. *Ibid.*, p. 261.

25. En este sentido, el eros sería lo producido por él mismo. Pero esto merece una reflexión más amplia que no es objeto de este trabajo.

26. Garrido Maturana advierte con claridad que la fecundidad no se reduce a lo biológico y señala que puede ser pedagógica. “El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. LEVINAS.” en *Revista de filosofía*, (Comodoro Rivadavia) p. 89 (1968).

Por el contrario, Jean Luc Thaysse, quien hace un profundo y amplio análisis de *Totalidad e infinito*, no advierte sin embargo, la doble posibilidad de la fecundidad porque entiende lo “oculto” como lo femenino-mujer y piensa que para Levinas, la mujer no puede desprenderse del afán de tener hijos, pues esto la justifica a ella. Él afirma textualmente que el filósofo francés “no lee lo femenino por sí ni en relación al yo masculino, sino que lo comprende bajo el prisma de la fecundidad, como si la feminidad tuviera necesidad del hijo para justificarse o para comprenderse”, p. 112 por el contrario que Levinas tiene una idea versátil de lo “femenino” y de la mujer misma, pues al final de su obra intenta (aunque no lo logre) igualar al hombre y la mujer. *Vid.*, infra.

la capacidad de apropiarse de la fecundidad: atreverse a ser diverso, versátil, a fluir, inventar novedades: transformarse a uno mismo.

En la descripción del *éxtasis erótico*, Levinas recae tanto en el deseo del hijo biológico como en la apropiación del dinamismo del deseo y, a través de este último, en el carácter paradójico de lo “femenino” o la receptividad en sí; nos enseña cómo acceder desde la receptividad a la acción y transformación. La debilidad, fragilidad, coquetería, apelación a la dulzura, la pérdida del rostro y del logos discursivo, la animalidad, las risas y el juego infantil, caracterizan no tanto a la mujer como a lo “femenino”-humano para hacernos ver que esta dimensión de lo “femenino” es una potencia creativa y transformadora. De lo “oculto” y lo “bajo”, lo clandestino y lo débil, lo meramente sin-tiente y carente de discurso, el sujeto masculino pasa al exterior, a la luz y la verdadera trascendencia. Esta es la misma paradoja que encontramos en las tendencias contemporáneas de recuperación de lo “femenino” que nombramos al principios de este artículo y que destacan todas estas mismas características. La aportación de Levinas, frente a estas tendencias, está en que nos explica con categorías filosóficas que el tránsito de la pasividad a la actividad, se da gracias a la aceptación de lo peor: el vértigo ante de la presencia del “no ser aún”, una nada que nos circunda y anuncia también la posibilidad de un nuevo ser. Al final de la “Fenomenología del eros” leemos:

Estamos aquí frente a una categoría nueva: ante lo que está detrás de las puertas del ser, ante lo menos que no-ser que el eros arranca a su negatividad y que profana. Se trata de una no-ser distinto al de la angustia: el no-ser del porvenir enterrado en el secreto del menos que no-ser<sup>27</sup>.

Pero a diferencia de las posturas contemporáneas, Levinas no reconoce la condición ética de lo “femenino”-humano, sólo lo ve como tránsito hacia la auténtica trascendencia que se dará en la relación del padre con el hijo. Levinas pone el énfasis en el dinamismo del no-ser como un proceso impersonal. Sin embargo, ya está ahí la ética, aunque él no la quiera ver. No puede haber paso de la pasividad a la actividad sin la autoafirmación del sujeto que lo lleva a apropiarse de sus capacidades básicas. No se trata de un cambio mecánico e impersonal guiado por el puro devenir del eros, tal devenir sólo se da si el sujeto toma una posición de autoconstrucción. ¿Qué le impidió a este filósofo atribuirle a lo “femenino” un carácter ético?

27. *Ibid.*, p. 276. Traducción mía. La traducción española usa en este pasaje el concepto de “nada”, no obstante, ello no es adecuado porque el original dice “rien” y no “le néant” que sería estrictamente la nada, por lo cual he preferido continuar con el concepto de no-ser.

### LIMITACIONES DE LO FEMENINO-HUMANO EN LEVINAS

Salta a la vista que Levinas está pensando la ética como responsabilidad y discurso racional y minimiza la importancia de la autoafirmación y autoconstrucción en la apropiación de lo “femenino”. Esto le hace pensar que la ética ha de venir después del goce sensible. Pero se trata de una concepción limitada, pues la ética no se da tan sólo en el nivel del lenguaje racional, sino también se da en el lenguaje corporal y en el deseo. Estos no son éticamente neutros, hay una propuesta de valor en ellos y hay un mensaje dado y recibido. Levinas lo reconoce de alguna manera al afirmar que mediante descubrimiento del deseo como anhelo de una novedad, el sujeto sale de sí a la *exterioridad*, con el hijo o la fecundidad en general. Así afirma que gracias a la salida al exterior, lo “femenino”-humano se constituye –según sus palabras– nada menos que en “interlocutor, colaborador y maestro superiormente inteligente que domina a los hombres en la civilización masculina [...] y a la mujer que debe ser tratada como tal, según las reglas imprescindibles de la sociedad civilizada”<sup>28</sup>. Cabe ver en este pasaje (ignorado por cierto por los comentaristas) el germen de la ética en lo “femenino” pues no se puede contener una enseñanza suprema y ciertas reglas, sin un sentido ético y sin un lenguaje presente en el cuerpo. El lenguaje, no se puede reducir jamás a lo discursivo –aunque Levinas haya pretendido hacerlo. Sólo así nos explicamos que después aparezcan la responsabilidad y la verdadera trascendencia en la relación con el hijo.

¿Cómo podría surgir la ética de un momento derivado de la receptividad de lo “femenino” sin estar presente en tal momento? Y hay otra limitación más en la concepción levinasiana de la receptividad de lo “femenino”: él sólo la ve en su aspecto temporal y transformativo, pero olvida su condición esencialmente comunicativa: comunicada y vinculada con la alteridad: los otros y la naturaleza. No puede reconocerse la ética en un fenómeno al que no se le atribuye comunicación, en el que el sujeto se vive como soledad. A mi juicio, Levinas desconoce esto debido a su concepción solipsista del sujeto. En la “Fenomenología del eros” leemos que la relación amorosa es “patética”: es el encuentro de dos egoísmos, porque cada sujeto busca su placer guiado por la concupiscencia y la voluptuosidad, en las cuales el filósofo francés ve un egoísmo radical que remite sólo al goce de sí. Levinas se opuso al solipsismo de Parménides por hablar de una “soledad opaca,” dada sólo en la razón y frente a ella propuso la soledad existencial que nos lleva a busca al otro<sup>29</sup>,

28. *Ibid.*, 274.

29. *Vid.*, sobre todo LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

como ocurre por ejemplo, en el intento de encuentro con la mujer que es la “alteridad por excelencia”. De hecho, toda la filosofía levinasiana se centra en la inclusión del otro; en ella resaltan las categorías de alteridad, inclusión, responsabilidad, justicia, hospitalidad: el sujeto es para él un “anfitrión del otro”. Pero es necesario advertir que tal inclusión es pensada como una necesidad del sujeto que no está en su estructura originaria, sino que se le presenta en la experiencia con posterioridad, como un complemento añadido y no como un componente inicial. Desde su origen, en su constitución básica, el sujeto está cerrado, es un “cogito” y, en rigor, no puede lograr una real apertura ante la “alteridad por excelencia” y asume el placer de forma egoísta, sin ética y responsabilidad, porque no hay comunicación real con el tú.

Más aún, todas las relaciones son para Levinas, asimétricas: parten de un yo que se autoconstruye y se dirigen a un otro vulnerable, débil, solicitado de cuidado, de protección y hospitalidad, un otro que la mayoría de las veces sufre, grita, pide ayuda, y el yo, o el sujeto (el cogito) está dispuesto a brindársela. Con esto, Levinas no ve que tanto el yo como el tu son siempre frágiles, débiles y necesitados de ayuda y que ambos pueden brindar lo mismo al otro porque al mismo tiempo ambos son fuertes, se afirma y saben dar. ¿Por qué ver al otro sólo desde su carencia y no desde la simultaneidad de carencia y plenitud? ¿Por qué no ver que tanto el yo como el tu son “anfitriones hospitalarios” del otro? Aceptar esto nos conduciría a establecer relaciones simétricas, que nos indican que no tenemos que salir de nosotros porque de hecho ya estamos fuera, porque no existe un yo sin el tú que le es interno y constitutivo, porque de hecho el yo, al tener las mismas características que el tú, está ya comunicado con él.

Puede pensarse, como lo hace Garrido-Maturano, que el egoísmo voluptuoso se trasciende en verdad a través del “tercero” entendido como el hijo, pues ante éste el padre goza de forma desinteresada: el yo es para el otro más allá de toda concupiscencia y voluptuosidad. Se comporta “desinteresadamente [adviene entonces] la ética”<sup>30</sup>. Sin embargo, el desinterés remite aquí al egoísmo psicológico, pero no al básico y estructural del “cogito” que ordena el mundo sólo a partir de él. No podemos ignorar que para Levinas: “El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra [...] El egoísmo es la vida, vida... o gozo<sup>31</sup>”. Por tanto, la relación con el hijo contiene por fuerza, un egoísmo subyacente.

30. GARRIDO MATURANO, *op.cit.*, p. 89.

31. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 192.

Y no podría ser de otra forma si la relación con el hijo supone la relación egoísta con la mujer. Levinas no acepta a ésta en su fuerza, su proposición, su donación para con el amante, ni tampoco en su condición ética. No se concibe aquí el “tu a tu” del amor, porque a fin de cuentas, el otro es un “para mí” y no un “para sí.” Se comprende entonces que se conciba la relación erótica como la “patética unión de dos egoísmos” y que la relación con el hijo sea también egoísta (a pesar del propio Levinas). Él sólo ve que el padre enseña, conduce y hace donaciones al hijo, y no ve que el hijo, con toda su fragilidad y necesidad también enseña, da y fortalece –incluso siendo niño. Así como Levinas tiene una idea patriarcal de la mujer, tiene una idea en exceso paternalista de la paternidad. En el fondo, no hay en el encuentro con el otro, igualdad y comunicación originarias. Para ello, Levinas tendría que haber partido de la idea de la mujer (y de todo otro) como un ser “para sí” y por ende ético, tendría que haber atribuido simetría a todo tipo de relación, y haber advertido en la receptividad de lo “femenino” una comunicación aceptante y vinculante. En tanto no lo hizo, no pudo ir más allá en su análisis de esta dimensión humana ni pudo llegar a pensar la asunción de lo “fe-menino” como un paso ético-evolutivo.

## EPÍLOGO

En la medida en que Levinas asume que lo femenino-humano se descubre en el encuentro erótico con la mujer, y no excluye a ésta de tal descubrimiento, vislumbra la comunicación entre los sexos en el nivel de lo natural y sensible, y por ende, vislumbra también cierta simetría (no asumida) entre los amantes. En una de sus últimas conferencias: *Ética e infinito*, Levinas avizoró al menos un aspecto de la condición en verdad igualitaria, relativa, comunicativa, y por tanto ética, entre los dos sexos:

Quizá ... todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros) quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano.

¿Sería ese el significado enigmático del *Génesis* 1, 27 “hombre y mujer los creó”<sup>32</sup>.

Pero esto quedó como una idea suelta, quizá también como un desideratum al que su filosofía hizo ciertas aportaciones tentativas, pero que a fin de

32. LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Madrid, *La balsa de la medusa*, 2000, p. 59.

cuentas, no está garantizado en su concepción de la ética y en los términos ciertamente inclusivos y “acogedores” de su filosofía, pero limitados por el solipsismo inicial.

La filosofía tiene aquí una tarea de la primera importancia, una vez que Levinas ha puesto de relieve en el interior de ésta, la dimensión humana de lo “femenino”.

## BIBLIOGRAFÍA

- BACHOFEN, J., *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según la naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 2008.
- BOFF, L., MURANO, R., *Femenino y Masculino*, Madrid, Trotta, 2004.
- BRUCKNER, P., FINKIELKRAUT, A., *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona, Anagrama, 1989.
- DERRIDA, J., “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos; Barcelona; 1989.
- Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- EISLER, R., *The Chalice and the Blade*, Harper Collins Publisher, 1987/1995.
- GARRIDO-MATURANO, A., “El eros como trascendencia no ética y transito fecundo. Lectura de la Fenomenología del eros de E. Leavens”, *Revista de filosofía*, (Comodoro Rivadavia) Vol 4, No. 18, (1968).
- LEVINAS, E., *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000. Título original: *De l’existence à l’existant*, Vrin, París, 1973. Trad. Francisco Peñalver; *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993. Título original: *Le Temps et l’Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1948. Trad. José Luis Pardo. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Aires, Lilmod., 2005. Título original: *Difficile Liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris, Abin Michel, Trad. de Nilda Prados. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002. Título original, *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961. Trad. de Daniel Guillot. *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la medusa, 2000, Título original: *Éthique et infini*, Paris, Fayard et Radio France, 1982. Traducción de Jesús María Ayuso Díez.
- LIPOVESKY, G., *La tercera mujer*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- MATURANA, H., *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile, Hachette, 1992.
- MENDEL, G., *La rebelión contra el padre*, Madrid, Península, 1997.
- PALACIO, M., *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba, Universidad católica de Córdoba, 2008. “Una lectura feminista de la ‘fenomenología del Eros’ levinasiana”, en *Anatellei* n.º 18 (2007) pp. 105-123. ISSN 1850-4671. Número monográfico especial dedicado a Emmanuel Levinas titulado: *Otros textos para Emmanuel Levinas*, coordinado por Marta Palacio.
- PEERY, R., Nietzsche, *Philosopher of the Perilous Perhaps*, United States, Algora Publishing, 2008).

- THAYSE, J. L., *Eros et fecondité chez le jeune Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- WARREN, K., *Ecofeminist Philosophy*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- WHITMONT, E., *El retorno de la diosa. El aspecto femenino de la personalidad*, Barcelona, Paidós, 1998., “El futuro de lo femenino”, en *Ser mujer*, Connie Zweig coord., Barcelona, Kairós, 1990.
- ZWEIG, C. et al. , *Ser mujer*, Connie Zweig coord., Barcelona, Kairós, 1990.