



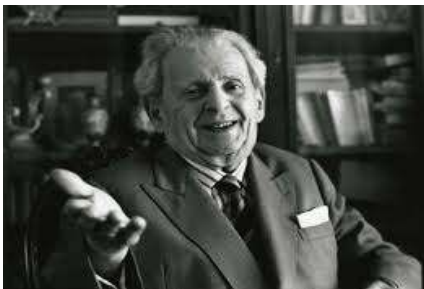
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales U. N. T.
Centro de Estudios *Paideia/Politeia*
Proyecto: República, Escuela y Democracia

2013

TITULO: UN ACERCAMIENTO A LA NOCION DE *FEMENINO* EN EL PENSAMIENTO DE EMANUEL LEVINAS.

INFORMANTE: Gómez Terrazas María Vanesa

Emmanuel Levinas (1906-1996):



Nacido en Kovno (Lituania) en el seno de una familia judía ilustrada. Alentado a la asimilación de la **cultura rusa**, sus primeras lecturas fueron Pushkin, Gogol, Tolstoi y sobre todo Dostoyevski. Tuvo una gran influencia del **Judaísmo** en Lituania con combres como: Gaón de Vilna, Salmón Maimon de quien recibió las bases del idealismo alemán (Leibniz, Kant) y **Franz Rosenzweig**, a quien le debe las bases de su crítica a la totalidad. Su pensamiento abrevó siempre tanto de las ideas forjadoras de la civilización moderna como de la religiosidad judía. En 1923 comienza sus estudios de **filosofía en Francia**, Estrasburgo donde hace grandes amistades con filosofos como: Maurice **Blanchot**, de quien recibe la influencia de las lecturas de Prust, Paul Valerie; gran importancia tiene para su concepción del tiempo su estudio de **Bergson** sobre la *durée*. En 1928 se traslada a Friburgo, donde se encuentra con los principales filósofos que marcaron los límites de su filosofía: **Husserl** y **Heidegger**. Debido al advenimiento del nazismo, el filósofo lituano se nacionaliza y contrae matrimonio. Realiza su tesis doctoral sobre la fenomenología de Husserl. Es miembro de la Alianza Israelita Universal, institución sionista dedicada a velar por los derechos humanos. Participa de las tertulias de **Gabriel Marcel**. En **1940 es capturado** y deportado a un campo de concentración cerca de Hannover. Durante estos años de cautiverio lee Hegel, Diderot, Rousseau. Tras la paz, desde 1946 se dispone al estudio sistemático del **Talmud**. Conoce a J. Wahl, en cuyo Collège, dicta conferencias. Entre sus numerosas obras podemos mencionar: *De la evasión, De la existencia al existente, Totalidad e infinito, Difícil libertad, De otro modo que ser o más allá de la esencia, Etica e infinito, El tiempo y el otro, Entre nosotros, De Dios que viene a la idea, Humanismo del otro hombre.*

Introducción:

1. La propuesta filosófica de E. Levinas exige de suyo una hermenéutica que no se constriña a la tradición de la metafísica como filosofía primera. El hecho de que logre, cuando no salir, al menos romper con la ontología de la identidad¹, pone al presente autor en la cuestión del límite. ¿Cómo entender una ética como filosofía primera sin cometer el crimen de juzgarla desde la ya asumida metafísica del ser? ¿Cómo abordarla sin “comprenderla”?... tal vez este sea el motivo que ha llevado a interpretaciones como la que afirma que se trataría de una filosofía que no puede distinguir entre teología, filosofía primera y filosofía de la religión²; o que sería una “deconstrucción del sujeto” por posicionar a la mujer como sujeto de alteridad radical pero que no termina de deconstruir los esquemas patriarcales y sexistas³. Por esto valdría preguntarnos si es hacer justicia a lo planteado por el filósofo, el intentar enmarcar su filosofía en términos ontológicos, teológicos o de género; si acaso, en términos levinasianos, es justo aplicarle a su “decir” lo ya “dicho” en lugar de asumir la tarea de “desdecir”⁴...

2. Lo que sí parece necesario y acaso inevitable es adoptar un marco referencial de la extensa obra de Levinas para poder apreciar el itinerario temático hasta la decantación en el pensamiento maduro de nociones como la de rostro, santidad, decir,.. etc. Para ello podemos distinguir con Félix Duque⁵ tres periodos:

3. **Periodo erótico.** Periodo marcado por la influencia fenomenológica. De un lenguaje ontológico. Se pueden observar la vivencia del nazismo. Se caracterizaría por la presencia del Otro como “muerte/amada”. En este periodo están las obras que van desde 1930 a 1949; entre las más destacadas: *De la evasión*; *De la existencia al existente*; *El tiempo y lo otro*.

¹ Levinas asume la crítica de F. Rosenzweig quien advierte en su libro *La estrella de la redención* (1921) que toda la filosofía desde Jonia a Jena, es decir, desde los presocráticos (en especial Parménides) hasta Hegel, se ha caracterizado por la identificación entre ser y pensar; así pensada la filosofía no llega a ser sino el pensamiento enfermo que olvida lo real, el ser existente.

² Esta es la valoración de M. García Baró cuando afirma: “*La filosofía de la religión desarrollada por los pensadores judíos contemporáneos no es verdaderamente una disciplina filosófica entre otras. Es muy característico en sus pensadores el hecho de que no distinguen –a excepción, a lo sumo de Hermann Cohen- entre teología, filosofía primera y filosofía de la religión.*” La filosofía judía de la religión en el siglo XX. Miguel García- Baró. p.701

³ Cfr.: Marta Palacio, *La mujer y lo femenino*. Ed. De la Universidad Católica de Córdoba. 2008, p520 y ss.

⁴ El «Decir» se entiende desde su correlato, lo «Dicho». Mientras el Decir es “significancia de la significancia”, pasividad, subordinación; lo Dicho es el lenguaje como sistema lingüístico y ontológico, lo enunciado, pero indispensable. La metodología que propone Levinas es la de “*un decir que debe desdecirse para arrancar lo ‘de otro modo que ser’ a lo dicho*” *De Otro modo que ser*, E. Levinas; Ed. Sígueme, p. 50

⁵ Cfr.: Levinas “El tiempo y el otro”. Ed. Paidós. 1979. Introducción, p. 39 y ss.

4. **Periodo ético.** La relación erótica es preámbulo de la relación ética y sus conexiones políticas. Se extiende desde 1949 a 1961, donde se halla su gran obra *Totalidad e infinito*.
5. **Periodo de la trascendencia.** Se hace patente el pensamiento hebreo. Hay un rechazo a la relación erótica y el arte por perturbar conexión entre ética y religión. La responsabilidad alcanza su peso hasta ser “rehén del otro”, y así se torna garante de trascendencia. La ontología es plenamente rechazada y el lenguaje se des-ontologiza, llegando a su máxima plasticidad metafórica, despojándose de los artificios patéticos de la primera etapa. Las obras mayores datan de este periodo: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974); *Entre nosotros* (1993).

6. En este marco, el concepto fundamental de «alteridad» se analiza hasta llegar a las profundidades en la noción de «huella» en el último periodo y que se inicia en las primeras obras desde la categoría de «lo femenino». Esta transmutación es lo que ha suscitado el presente trabajo. A riesgo de ser superfluo, o atinado, solo pretende hacer (como lo señala el nombre que lleva), un acercamiento o búsqueda de cómo es el itinerario de “lo femenino” en el autor, tomando como principal referencia las obras expuestas en la materia de curso: ***Totalidad e infinito*** y ***De otro modo que ser***. El propósito es poder aproximarse a esta figura de lo femenino sin analizarlo desde una crítica de género, por considerarla una caída en el “Dicho” propiamente ontológico. Mas bien, es un intento del ejercicio nunca suficiente de “des-decir”, si acaso se pretende hacer filosofía como “sabiduría del amor”.

Lo eterno femenino

- ❖ Una ética de alteridad a la altura de lo femenino

7. En el periodo erótico se ubica la obra ***De la existencia al existente***. Aquí la figura de **lo femenino** en su **relación erótica** con el Mismo, como la **alteridad radical** capaz de romper con la definición ontológica del “yo”. Desde “*la noche oscura del hay (il y a)*”, que no es sino el anonimato impersonal del “*ser en general*” -cuyo “*roce*” es el “*horror*”, el “yo” logra posicionarse, hipostasiarse por la *instancia* del instante donde acontece. Pero, no es el tiempo lo que lo salva de la corriente anónima del ser, vuelve a caer siempre porque su estructura pagana del tiempo es el presente:

8. *“el presente está sujeto al ser. Sometido a él. El yo retorna fatalmente a sí; puede olvidarse en el sueño, pero siempre habrá un despertar. (...) el presente, libre con respecto al pasado, pero cautivo de sí mismo, respira la gravedad del ser en que se desempeña. El retorno del presente a sí mismo es la afirmación del yo ya clavado a sí, ya acompañado por un sí mismo”* (108).

9. El “*mal de ser*”, tiene como correlato es la *Sorge* heideggeriana. En la soledad, la angustia y la muerte como horizonte de sentido, el yo no encuentra nunca su excedencia. De este estado ni la *simpatía* fenomenológica puede sacar al Yo del fatal retorno a sí mismo ya que el otro es siempre un *alter ego*. Solo la alteridad, el otro por excelencia, podría romper con la categoría de “yo”:

10. *“alcanzar a otro es el acontecimiento de la más radical de las rupturas de las categorías mismas del yo, pues es, para mí, estar en otra parte que en sí mismo, es ser perdonado”* (116)

11. Pero ¿desde qué relación con el otro puede acontecer este “**perdón**”? La “intersubjetividad” se ha planteado siempre en términos de “luz”, de colectividad, de comunión, de camaradería. Pero, Levinas advierte que tanto el “ser-con-el otro” (*miteinandersein*) de Heidegger; como la “simpatía” de Husserl; o el “yo-tu” de Buber, comportan siempre violencia, reducción del otro por lo mismo, retorno a sí. Es precisamente aquí donde introduce la figura de lo femenino:

12. *“no es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo, con ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz. Digamos, como avance, que el plano del eros permite entreverlo, que el otro por excelencia, es lo femenino”.* (116)

13. La categoría de femenino, en su relación erótica permite figurar lo que debe entenderse por “**intersubjetividad**”: relación de cara al otro, donde el tiempo es futuro, siempre necesitado de la palabra del otro, de su *dialogo*. En esta relación:

14. *“el otro es el débil, mientras yo soy el fuerte, el poderoso, es el pobre, la viuda, el huérfano. Su espacio intersubjetivo es asimétrico. (...) la intersubjetividad nos la proporciona el Eros, donde, en la proximidad del otro, se mantiene integra la distancia”* (129)

15. La ruptura del yo, en términos de “perdón”, está dada por lo femenino, porque su alteridad no se entiende desde la **diferencia de género**:

16. *“la originalidad de la contrariedad y de la contradicción del eros se le ha escapado a Heidegger, quien, tiende a presentar la diferencia de los sexos como una especificación de un genero. Es en el eros donde la trascendencia puede pensarse de una manera radical, y aportar al yo, atrapado en el ser, y al que retorna fatalmente a sí, otra cosa que ese retorno. (...) la intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el*

sujeto, conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo y, adelantándonos, de tener un hijo.” (30)

17. La historia de la filosofía, desde sus inicios hasta Hegel y Heidegger, ha reproducido una ontología del monismo identitario que no reconoce la alteridad ni da lugar a la valoración femenina. El ser, en su neutralidad general, y anónima, violenta toda marca femenina, reduciéndola a una mera diferencia lógica, por ello se cierra a la trascendencia de la fecundidad, al deseo, y la responsabilidad. La originalidad del pensamiento levinasiano es abrirle ventanas a la monada ontológica por la alteridad imposible de ser asimilada. No en vano al insertar la cuasi hipostasis del sujeto por los nutrientes, Levinas compara el comer con el amar:

18. “el amor se caracteriza por un hambre esencial e inextinguible (...). La positividad misma del amor está en su negatividad. La zarza que alimenta la llama no se consume (...) en el desordenamiento de las caricias hay la confesión de un acceso imposible, de una violencia fracasada. Hay también un el ridículo trágico del simulacro del «comer» en el beso y el mordisco (...) la voluptuosidad está hecha de un aumento de hambre” (55)

19. El deseo es quien nutre la distancia -siempre en altura- de lo femenino; hambre inextinguible, caricia que es fracaso de posesión. No lleva aun la connotación que se le dará en *Totalidad e Infinito* donde se eleva como Deseo de infinito, pero puede verse como separándose ya de las “cosas del mundo” donde concuerda con el objeto en la satisfacción.

20. En ***El tiempo y el otro***, obra consagrada al análisis de la relación amorosa, se define como ha de entenderse la diferencia sexual⁶. El sexo no es una diferencia específica, no se reduce a la división lógica de género y especie. Dicho modo de abordar la sexualidad propia de la tradición que llega hasta Heidegger y Hegel, remite a la unidad parmenidea, en detrimento de la multiplicidad. La diferencia sexual no es tampoco una dualidad complementaria, al modo platónico del andrógino, porque esto supondría justamente un todo preexistente a la diferencia y supone un amor como fusión; mientras que “lo patético del amor” da cuenta de una dualidad insuperable. Lo erótico, por excelencia es una relación que jamás neutraliza la alteridad, el otro –que es “otra”- no es un objeto o conocimiento que puedo llegar a poseer, sino que se retira en su misterio.

21. Pero, aun pareciera en este análisis que el otro, en tanto alteridad esquivo al poder del mismo, siempre está en su dominio sexual de lo femenino; como si la relación ética solo pudiese ser

⁶ *El tiempo y el Otro*, E. Levinas. Ed. Paidós, p.128

la erótica. Para aclarar este equivoco, haría falta referir una alocución del propio Levinas en la entrevista de Philip Nemo, titulada **Ética e Infinito**⁷:

22. “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 la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano. ¿Sería ese el significado del enigmático versículo del Génesis I, 27: «hombre y mujer los creo?»” (p.64)

23. Queda claro, que “lo femenino” no es en realidad una “categoría” propiamente hablando, del sujeto; no es tampoco un isomorfismo de la mujer. Sino que es la figura que instaura la alteridad en este primer periodo del filósofo lituano: “*mientras que el existente se realiza en lo «subjetivo» y en la «conciencia», la alteridad se realiza en lo femenino*”.

24. En **Totalidad e infinito**⁸ lo femenino, se instaura en el «régimen de la ternura», régimen de la equivocidad entre el más acá de lo carnal y el más allá de la trascendencia. Las notas que lo definen son: lo virgen, la vulnerabilidad, la profanación, la no-significación, la compasión, la caricia, la desnudez. La amada, más allá del ente, desnuda, presta a la voluptuosidad, aun en su profanación se mantiene siempre virgen, inapresable:

25. “*lo femenino esencialmente violable e inviolable, el «eterno femenino» es lo virgen o un volver a comenzar incesante de la virginidad, lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad. La virgen muere sin asesinato, desmaya, se retira en su porvenir*” (p.268).

26. Acaso la figura de lo femenino, parece dibujarse y desdibujarse dejando siempre la sospecha que invita a su profanación. La relación erótica con lo femenino parece llevar un sello demasiado importante en la obra del autor como para ser una antesala de la relación ética. La equivocidad semántica que conlleva se torna una equivocidad pragmática entre los rostros como si el otro fuese a un tiempo la otra y a otro tiempo lo otro. Finalmente el lenguaje y la ética se perfilan por sobre la ternura, con el peso de la responsabilidad. entonces, el rostro de *la otra*... ¿se habrá retraído en su misterio?

Fenomenología del eros, mas allá del rostro, ¿esta ella?

⁷ *Ética e Infinito* es el nombre dado a la edición de diez conversaciones de E. Levinas con Philip Nemo en 1981.

⁸ *Totalidad e infinito*, E. Levinas. Ed. Sigueme.

27. La noción de rostro en la filosofía de E. Levinas constituye el nombre más apropiado para nombrar el otro, cuya alteridad no puedo poseer. Su filosofía es una ética de rostros, de nombres propios, entre caras inmediatas, pero desde una asimetría jamás superada. El Infinito se presenta epifánicamente, hablando en el rostro. Ese rostro en el que se presenta el Otro al Mismo, no violenta la libertad, la llama, la consagra a la responsabilidad. Instauro la ética.

28. No obstante se apela a un “más allá del rostro”, ámbito desde donde la subjetividad renuncia a su constitutiva libertad apologética,⁹ sin suicidarse, ni resignarse. Así plantea *Totalidad e infinito* la relación erótica:

29. “un plano que supone y que trasciende la epifanía del Otro en el rostro; plano en el que el yo se transporta más allá de la muerte y se exime de su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad (264)”.

30. La relación erótica arranca el existente de su *ser-para-la-muerte* y lo glorifica en un ser para la vida, en *ser-para-el-otro*. El sentido erótico, viene a darse como el triunfo sobre la muerte en la fecundidad. Pero entonces ¿es lo femenino un medio para llegar al fin de la fecundidad? O como afirma Félix Duqué: “la mujer tiene un papel transitivo en cuanto función mediadora entre dos varones. Una vez más la Mujer es sacrificio, seno y paso”¹⁰

31. Ya en *El Tiempo y el Otro* el “yo” es invadido, herido en su mismidad por la relación erótica. Solo “*el eros, tan fuerte como la muerte*” puede deponer al mismo, destronar al yo con su angustia y soledad. No se trata de un amor salvífico por la unión de los amantes que “viven felices para siempre”, sino de lo patético de lo erótico. Levinas inserta una fenomenología de la voluptuosidad para mostrar cómo la trascendencia de lo erótico no se realiza en su positividad sino en su negatividad misma, la imposibilidad de posesión en el pudor. La alteridad de lo femenino ofrece una trascendencia que no constituye al yo como otro *ente*, sino que consiste en retirarse a otro lugar, en huir de la luz, en pudor, en misterio. No es la mujer la heroína que logra romper la soledad del mismo, sino que es por su seno, patria de lo oscuro, por donde el porvenir acontece. El tiempo futuro define la otredad cuya figura pasa de la relación erótica de lo femenino a la paternidad. Es el tiempo futuro el que se aproxima, sin anticiparse, sin ser de-venir sino abriendo el por-venir en el

⁹ En el pensamiento levinasiano la libertad es apologética porque siempre es investida por el otro, y así paradójicamente ya no libre.

¹⁰ Cfr.: *El Tiempo y el Otro*. E. Levinas. Ed. Paidós. Introducción de Félix Duqué, p43.

seno de la madre, en la fecundidad del hijo y ya en la voluptuosidad misma: “*nuestra tesis consiste en afirmar la voluptuosidad como el acontecimiento mismo del porvenir*” (p.133). Parece definitivo el rol «transitivo» de la mujer: inicialmente, origen de la alteridad; posteriormente, medio para la trascendencia en el hijo. Sin embargo, Levinas aclara que la continuidad del desarrollo que va de la noción de muerte, a lo femenino para desembocar en la de hijo no da cuenta de un procedimiento fenomenológico, sino dialectico; por tanto, la unidad de las situaciones de muerte, sexualidad y paternidad, aparece en tanto la noción de poder queda excluida en ellas. Estas nociones trastornan la identidad eleática instaurando una alteridad única:

32. *La alteridad en tanto femenina instaura una trascendencia que consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto a la conciencia (...) y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio.”(p.131) “no es pura y simplemente la existencia de otra libertad junto a la mía (...) la noción eleática del ser queda superada. (p.137).*

33. El Eros elude el poder y la posesión porque el Yo convive con el misterio, que no puede ser anticipado, o prevenido. La alteridad erótica guarda siempre un porvenir, un «*aun no*» dirá mas tarde. Por otro lado, “*la paternidad es la relación con un extraño que sin dejar de ser ajeno, es yo; relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño*”. Por esto, la sexualidad y la paternidad no se definen por la finalidad del hijo. Es el tiempo tomado con seriedad, el porvenir quien se define por ambas figuras: “*no defino al otro por el porvenir, sino al porvenir por la otredad*” (125). El tiempo que se rehúye al poder –que lo torna destino, devenir- en el misterio nunca presente de la amada. El tiempo que arranca la muerte como horizonte de sentido del sujeto, para instaurar la trascendencia en la vida del hijo.

34. No es sino en **Totalidad e Infinito** donde se desdibuja el «eros femenino» para llegar al «eros paternal» que hace posible la fraternidad, que es ya, socialidad. La alteridad en tanto solo femenina inserta al eros en una delatada y peligrosa **equivocidad**:

35. “el otro se ofrece como vivido por sí mismo, como objeto de mi gozo. Por esto el amor erótico oscila entre el más allá del deseo y el más acá de la necesidad y su gozo se ubica entre todos los demás placeres y alegrías de la vida. Pero se ubica también más allá de todo placer” (p.281).

36. Nótese el contraste con la «voluptuosidad» expuesta en *El tiempo y el Otro*¹¹. El equívoco de la relación erótica delata **otro rostro, el de la amada**, a cuya dimensión subterránea de lo tierno

¹¹ En *El tiempo y el otro* “*la «voluptuosidad» no es un placer cualquiera (...) la caricia es un modo de ser del sujeto en el que este, va mas allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca*”. *El tiempo y el otro*, ed. Paidós, p132.

le está vedada toda significación. Mientras que la significación me viene del rostro del otro, en su «no matarás», *“lo esencialmente oculto se arroja a la luz sin llegar a ser significación”* (p.266), lo propio de lo femenino es su «aun no». La femineidad se define como la simultaneidad de la fragilidad y la no-significancia, que no es nada sino “aun no”, “menos que nada”, que dormita mas allá del porvenir. Lo femenino no está “superado” por la significancia de rostro, sino que, en su régimen de lo tierno, denota una lectura a contra pelo del rostro:

37. *“el principio «no mataras», la significancia misma del rostro, parece lo opuesto del misterio que profana el Eros y que se anuncia en la femineidad de lo tierno. En el rostro el Otro expresa su eminencia, la dimensión de la altura y de la divinidad de la cual desciende. En su dulzura apunta su fuerza y su derecho. La debilidad de la femineidad invita a la piedad”* (p.272)

38. A la ética concierne todo el peso de lo viril y el mandato que acusa la libertad; a lo erótico, el dulce misterio de la ternura...como si a coro, el rostro que ya fuera un bifronte del Eros y la Ética, diría a la par del “no mataras”, “ámame”. Pero el rostro femenino no puede tener significancia, justamente por su equivoco lascivo. Más aun, no es bifronte, porque:

39. *“la no-significación se mantiene en la significancia del rostro. Esta presencia de la no significancia en la significancia del rostro, o esta referencia de la no significancia a significancia donde la castidad y la decencia del rostro se mantienen en el límite de lo obsceno aun no rechazado, pero ya muy próximo a prometedor es el acontecimiento original de la belleza femenina (...)*

Así, la desnudez erótica es como una significación al revés, una significación que significa en falso, una claridad convertida en ardor y noche, una expresión que deja de expresarse, que expresa su renunciamento a la expresión y la palabra” (p.272-273)

40. Podría esto recordarnos las palabras de Mitia en *Los hermanos Karamazov*, sobre la belleza femenina y su “espantoso enigma”: ...

41. *“¡cuántos misterios abruman al hombre!.. penetra en la belleza, por ejemplo. No puedo soportar que un hombre de gran corazón y de elevada inteligencia, empiece por el ideal de la Virgen y termine por el de Sodoma. Pero lo más horrible es que llevando en su corazón el ideal de Sodoma, no repudie el de la Virgen y se abraza a él como en los años de su juventud inocente”¹²*

42. El **desdoblamiento de lo erótico** no puede ser la piedra angular de una ética infinita. Es preciso partir de una trascendencia sin equivocidad: el hijo. Responsabilidad que torna serio el juego erótico. Cuando lo erótico se ubica más allá del placer, la subjetividad enamorada inaugura una relación de sustancias allende a las sustancias mismas, una «transustanciación»: la **paternidad**.

¹² Cfr.: *Los hermanos Karamazov*, Dostoyevski. Ed. Libertador. L III, cap III, p.92.

43. *“el «más allá» de las sustancias...este futuro se refiere aun a lo personal, de lo cual sin embargo, se libera: es hijo, mío en cierto sentido, o más exactamente yo, pero no, yo mismo. (...) el yo, se despoja de su egoísmo trágico, que retorna a sí y, sin embargo, no se disuelve en lo colectivo. La fecundidad testimonia una unidad que no se opone a la multiplicidad, sino que la engendra” (p.281-182)*

44. En esta trascendencia que abre el Hijo no hay un traslado desde una totalidad a otra; no es un movimiento intensional; no es un traslado del sujeto fuera de “acontecimiento del ser”; tampoco una aniquilación de la sustancia. La trascendencia del Hijo acontece por el tiempo. El Yo está constituido en el presente, por la alteridad femenina que lo libera de la identidad y seduce a un porvenir en la voluptuosidad, sin caer en el más acá del placer; allí entonces acontece la fecundidad. El hijo trae consigo un tiempo que no es un perpetuarse en la sangre, porque la alteridad lo impide; no instaura una continuidad de sustancias, porque él es otro. El tiempo que el Hijo abre es el Infinito, de ahí su trascendencia. Esta infinitud no es un retorno del yo en el otro al modo de una transmigración, sino de un “*pasado regenerado*”; él trae el porvenir no solo porque hace imposible el retorno al sí mismo¹³, sino también porque solo él puede «perdonar». Si en las primeras obras *De la Existencia al Existente* y *El Tiempo y el Otro* la fecundidad da cuentas del tiempo futuro por excelencia, es decir, «porvenir», en *Totalidad e Infinito* es donde la fecundidad espó está pensada desde el «perdón»:

45. *“el tiempo discontinuo de la fecundidad hace posible un comenzar de nuevo, al mismo tiempo que deja al comenzar de nuevo una relación con el pasado recomenzado, en un retorno libre –de una libertad distinta de la memoria- hacia el pasado, (...) y, en una existencia enteramente perdonada (...) este triunfo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal que envejece, es un perdón, la obra misma del tiempo.*

46. *(...) el perdón actúa sobre el pasado purificándolo. El ser perdonado no es el ser inocente (...) [por eso] se distingue en él, la extraña felicidad de la felix culpa.*

47. *La paradoja del perdón de la falta remite al perdón como constituyente del tiempo mismo. el porvenir me viene a través de un intervalo absoluto al que el Otro absolutamente otro – aunque se trate de mi hijo- es el único capaz de poner estacas en la otra orilla y restablecer desde allí el pasado” (p.289-290)*

48. Para comprender la relación entre el tiempo y el perdón es preciso aclarar la distinción que hace el autor entre “tiempo discontinuo o discreto” y “tiempo continuo o vacío”. El tiempo vacío es el cuantificado por la métrica de los segundos, un tiempo continuo entre pasado, presente y futuro; tiempo lineal y homogéneo, sincrónico, donde el pasado es historia, el presente posibilidad y el futuro, previsto ante la muerte, es devenir. El tiempo discontinuo es aquel donde acontece lo nuevo;

tiempo pleno de instantes de gracia, de un porvenir que no puede otorgarse el sujeto solo; tiempo diacrónico, donde irrumpe el otro¹⁴.

49. Así, se entiende que es el perdón lo que hace constitutivo al porvenir en el presente, reconciliándolo con el pasado. El tiempo diacrónico se compone desde el perdón que viene de Otro.

50. Desde esta perspectiva del tiempo -la que creo justa para ver las diversas figuras de lo femenino en este periodo- puede decirse que la fecundidad no es una sublimación de lo femenino. Más bien parece que la condición *sine qua non* de la trascendencia está en esta alteridad que permanece siempre en su altura radical. En este punto, y salvaguardando la distancia, podría traerse lo dicho por Rosenzweig respecto a la separación de sus «facticidades originarias del pensar» [Dios, Hombre, Mundo]:

51. *“si no estuvieran separadas, no podrían actuar uno sobre el otro; si el otro y yo fuéramos el mismo, no podría amarlo. Si un hombre fuera divino, le estaría cerrado el camino a Dios”*¹⁵

52. En efecto, la alteridad femenina hace posible la trascendencia por la fecundación. Ella hace padre al otro, pero también ella necesita también del perdón del Hijo. *-Perdona nuestras faltas, como también nosotros perdonamos a quienes nos ofenden... ¿no es esta valoración de lo femenino más positiva que la de ser “transitiva”? ¡hasta la angustia y la soledad ontológica del género se torna esperanza por la trascendencia del hijo! La mujer, a un tiempo amada, a un tiempo madre, guarda sin embargo el peso de la no-significancia...tal vez porque no la necesita. La crítica feminista cae cuando se advierte que lo femenino y su relación erótica-maternal no se entiende desde lo biológico, sino que lo biológico viene a dar cuenta de una metafísica que no se funda en el «ser» sino en el «Bien», que es ya Ética.*

53. Pero la figura erótica femenina no da lugar solo a la paternidad, sino que es con ella el preludeo de la fraternidad. La socialidad erótica, “sociedad de dos egoismos”, no constituye el orden social. Es necesaria la «unicidad» dada por el Eros paternal:

54. *“solo el Eros paternal inviste la unicidad del hijo: su yo, en tanto que filial, no comienza en el gozo, sino en la elección. Es único para sí porque es único para su padre. (...) el yo engendrado existe a la vez como único en el mundo y como hermano entre hermanos. El yo, se mantiene pues vuelto éticamente hacia el rostro del otro: la fraternidad es la relación misma con el rostro en la que se lleva a cabo a la vez mi elección y mi igualdad, el dominio ejercido sobre mí por el Otro. La elección del yo, su ipseidad, se revela como privilegio y subordinación, porque no lo pone entre los elegidos, sino precisamente de cara a ellos, para servirles y nadie lo puede sustituir para medir la extensión de sus responsabilidades.*

¹⁴ Levinas asume explícitamente la influencia de la teoría del tiempo (*durée*) de E. Bergson. Cfr.: *Ética e Infinito* (1981)

¹⁵ Cfr.: *El nuevo Pensamiento*, Franz Rosenzweig. Ed..... p32.

(...) en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro. Esta relación constituye el orden social. (...) la oposición del cara a cara hace desembocar lo erótico en una vida social, hecha de significancia y decencia” (p.287)

55. La trascendencia que hace posible el «eros» en el «eros paternal» engendra la fraternidad y con ella hace del orden social, una relación entre hermanos. La alteridad se hace expresamente asimétrica por la «unicidad» dada por el padre. Ser hijo es ser insustituible para el otro. Esto nos remonta a la exegesis bíblica del Génesis donde el relato del fratricidio funda la fraternidad. Pero en esta exegesis¹⁶, la fraternidad nace del mismo seno materno, ¿podría decirse que lo femenino es quien da la paridad y es el padre quien hace “único” al hijo?... Levinas no define el rol de la mujer-madre, no le da ninguna modalidad después de la fecundidad, no obstante puede verse que el peso de la ética es soportado desde la virilidad. Como si lo propio de lo erótico fuere la ternura de lo femenino, mientras que lo ético guardaría la seriedad de lo viril, responsabilidad capaz de hacerse cargo, a su pesar...

El Decir como maternidad

56. Arribando ya a la obra madura *De Otro Modo que Ser*¹⁷ encontramos la ética elaborada con toda su primacía respecto a la ontología. El lenguaje demuestra toda su centralidad ética en el “Decir”¹⁸:

57. “sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que decir significa responder del otro, es por lo mismo no encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad” (p.99)

58. El prójimo no es un *alter ego*, su «proximidad» no está dada por un tercer término entre él y yo; tampoco por la “idea” que puedo tener de él. La proximidad del prójimo esta dada en el **Decir** que es “acreditarle una significación”; exponerse al otro en la vulnerabilidad.

59. “la exposición tiene un sentido radicalmente distinto al de la tematización. El uno se expone al otro como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea” (p102)

¹⁶ Cfr.: Alonso Schökel, *¿Dónde esta tu hermano? Textos para pensar la fraternidad en el libro del génesis*. Ed. Verbo Divino. 1985. P. 24, 25

¹⁷ *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, E. Levinas. Ed. Sígueme.

¹⁸ El «Decir» se entiende desde su correlato, lo «dicho». Mientras el decir es “significancia de la significancia”, pasividad, subordinación; lo dicho es el lenguaje como sistema lingüístico y ontológico, lo enunciado, pero indispensable. La metodología que propone Levinas es la de “*un decir que debe desdecirse para arrancar lo ‘de otro modo que ser’ a lo dicho*” *De Otro modo que ser*, E. Levinas; Ed. Sígueme, p. 50

60. Esta exposición, que hace posible la aproximación al otro, es destituirse de la virilidad egológica para exponerse en una “*pasividad más pasiva que toda pasividad*”. Como no puede ser de otra forma, una proximidad auténtica compromete una significación propia de lo **sensible**:

61. *“el sujeto se describirá desnudo y despojado como uno o como alguien, expulsado al margen del ser, vulnerable; esto es, precisamente sensible” (108)*

62. Pero la aproximación parte del **gozo** para ser **pasividad**. La sensibilidad se significa al aproximarse al gozo y al dolor, la herida, el sufrimiento. La significación del Decir es sensibilidad.

63. *“el dolor penetra en el corazón mismo del ‘para sí’ que alienta en el gozo, que se complace en sí misma, que vive su vida. Dar, ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ello el ‘para sí’ es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno (...) el análisis de la sensibilidad debe partir del saborear y del gozar” (p 111)*

64. El gozo del pan saboreado, ya implica el trabajo de lo que ha costado el sudor de la propia frente. El gozo de lo que se da, no otorga un merito a modo altruista de sacrificio sino que hace posible el dar-se en el acto de dar. Si mi hambre alimenta el hambre del otro, entonces estoy próximo a él.

65. El rol femenino se disipa de toda equivocidad en este análisis de la sensibilidad. La exposición a otro en la sensibilidad se remonta a la **maternidad** definida en estos términos:

66. *“gestación del otro en el mismo. (...) la inquietud del perseguido ¿no será más que una modificación de la maternidad, «gemido de las entrañas» heridas en aquellos que lo llevan? En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la substitución como del perseguir, incluso allí donde se abisma el perseguidor” (p.134)*

67. La significancia de la sensibilidad se «responsabiliza» en la figura femenina de la maternidad. No obstante, la proximidad de los rostros denota una posible «alteración» de la significación ética. La obscenidad se introduce como alteración, o anverso de la proximidad sensible y ética:

68. *“hay una posibilidad de la ‘libido’ en la ‘significación’ más elemental y más rica de la proximidad. (...) bajo la alteridad erótica, la alteridad del uno-para-el-otro. la responsabilidad antes del eros.” (nota27 a pie de pagina152)*

69. El rostro ético, siempre desnudo, se presta a la «**caricia**» y ya no a la voluptuosidad. Es el rostro del «**hermano**»:

70. *“El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable, la proximidad es una imposibilidad de alejarse (...) el prójimo me emplaza antes de*

que yo lo designe, lo cual es una modalidad no del saber, sino de una obsesión”
(p.148)

71. La proximidad se hace caricia, ternura de la piel que “*significa la no coincidencia del contacto*”. Caricia como sensibilidad que “*obsesiona*” acaso hasta a la sustitución en el vientre, el seno donde el yo se hace nutriente para el otro:

72. “en la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que «yo no he concebido ni alumbrado» lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según la fórmula bíblica, «en mi seno como la nodriza lleva al niño al que da de mamar»”

73. Es la «maternidad» la expresión sensible del Decir, en ella concurren las figuras sutiles de la caricia, la obsesión, la sustitución...hasta que duela. El sacrificio levinasiano no podría llamarse “misógino” por poner a la mujer como figura del martirio en su seno, por el contrario, eleva en ella el poder de la “pasividad” que no violenta al otro. La hospitalidad tiene la marca sexuada en la maternidad...es necesario también aclarar que no se trata de una maternidad materializada en la carne. Esto podría ilustrarse con la figura bíblica de la hija del faraón que hace suyo el retoño de sus esclavos hebreos y lo nombra, haciéndolo ya suyo. Esta significancia de la sensibilidad que retuerce las entrañas es ya ética. Alberga al rostro que aun no ve pero que le es asignado con todo el peso de su vulnerabilidad.

Conclusión

74. El propósito del presente escrito fue el de acercarse a la figura de lo femenino, atravesando sus matices. La finalidad fue la de poder apreciar este modo de decir lo femenino, distinto del modo ontológico. Aunque, la novedad es también la acusación del carácter neutral, nunca sexuada, de la filosofía como metafísica del ser. Salir del género, de la materialidad genital, de una sexualidad psíquica, para poder llevar lo femenino hacia las vertientes filosóficas de la ética es un merito que debe reconocerse a E. Levinas; y es también un asunto inquietante para toda mujer que se encuentra con esta filosofía.

75. Si bien se ha escogido como marco referencial los tres períodos señalados por F. Duque, habría que considerar si, a la luz de lo expuesto todavía se puede conservar esta tripartición. Dado que desde lo femenino como alteridad radical, pasando por su matiz de equivocidad, hasta llegar a la maternidad como figura ética, la relación ética nunca es planteada como contradictoria a la relación erotica. No hay un “preámbulo” de lo erótico hasta su “rechazo” por la ética.

76. La «alteridad» es la noción que va poniendo su acento en diferentes rostros: el de la mujer, del hijo, del hermano, del Otro en su “huella”. De ahí que la figura de lo femenino va tomando diferentes aristas, pero nunca es silenciada. Lo femenino, a un tiempo mujer presta al deseo en la voluptuosidad; a un tiempo, madre y padre por el hijo engendrado en fecundidad compartida; a un tiempo esquiva en su lascivia; a un tiempo madre de otro del para el que se hace ella misma nutriente.

77. El hecho mismo de hablar de un “eterno femenino” que vendría a contraponerse a la diferencia lógica del género, pareciera augurar una sexualidad muy distinta a la de la materialidad genital, o a la sexualidad psicológica freudiana. Viene a dar cuenta de una alteridad única capaz de romper con el trastornante retorno a sí mismo. Pero, que es siempre “pasiva” necesitada del Otro, aun cuando haya algo de femenino en el Mismo.

78. Pero, lo que resulta sumamente inquietante es que la figura de lo femenino sea en general abordada desde la relación erótica, mientras que el rostro sea la figura de la ética. Como si una suerte de ambigüedad positiva denotara dos regímenes: uno, el del amor y la ternura, que podría expresarse si acaso pudiera ser mandato como: *-ámame*; el otro, el de la responsabilidad ética, que es propiamente un mandato que acusa la libertad y expresa Levinas: -“no matarás”. Esta ambigüedad ¿no podría, por cierto, llevarnos al amor maternal del Dios hebreo en el cuidado celoso de su pueblo, a la par que lo educa con la justicia de mano viril?...

79. Sin embargo, el peso ético prevalece sobre lo erótico. Más allá del ser, el Bien; más acá del Bien, eros ya embriagado por el deseo. Una suerte de sabiduría pedagógica invita desde un rostro femenino a una responsabilidad cuyo peso es el del vientre que carga al otro; gestación del porvenir en el hijo; ética que se hace tierra fresca para que el Otro pase, dejando su huella.