

EL HETEROSEXISMO NO SUPERADO EN LA OBRA DE E. LÉVINAS

FRANCISCO IDARETA GOLDARACENA

Universidad Pública de Navarra

RESUMEN: Probablemente debido al giro que se ha producido en las últimas décadas hacia una racionalidad ética, en la actualidad, el pensamiento del filósofo judío Emmanuel Lévinas está cada vez más en auge. Tras una lectura hermenéutica crítica feminista de su obra, centraremos la atención en la evolución del tratamiento que realiza Lévinas de la mujer y lo femenino para evidenciar que el sexismo inherente a su propuesta ética en sus obras de juventud no logra ser superado a través del heterosexista binomio Decir-Dicho que articula su propuesta ética definitiva en torno a la sensibilidad y la vigilancia.

PALABRAS CLAVE: E. Lévinas, androcentrismo, sexismo, teoría feminista, ética, epistemología.

Unsurpassed Heterosexism Within E. Lévinas' Work

ABSTRACT: As a likely result of the turn towards rational ethics experienced during the last few decades, the thought of Jewish philosopher Emmanuel Lévinas is currently growing in popularity. After a critical lecture of his work closely following feminist hermeneutics, we will focus our attention upon the evolution of Lévinas' treatment of women and the feminine in order to demonstrate that the inherent sexism of his ethical proposal commonly found in his earlier work, is not surpassed by the heterosexist binomial «the saying and the said» which articulates his definite ethical proposal concerning sensibility and vigilance.

KEY WORDS: E. Levinas, androcentrism, sexism, feminist theory, ethics, epistemology.

INTRODUCCIÓN

Tras una primera lectura superficial de las obras de Emmanuel Lévinas, podría pasar desapercibido el tratamiento que éste realiza sobre lo femenino y la mujer. No creemos que suceda cuando esta lectura se realiza desde una perspectiva feminista. Y pese a que, como veremos, el autor incurre en una escritura androcéntrica y utiliza un discurso marcadamente sexista en algunas de sus obras más importantes, lo cierto es que, a nuestro modo de ver, finalmente la balanza la inclinamos en favor de que este siempre polémico tratamiento de la mujer y de lo femenino, puede quedar sólo en parte superado a través del binomio Decir-Dicho que articula las nociones de sensibilidad y vigilancia propuestas por el autor. Lo cierto es que, en lo relativo a la mujer y lo femenino, el autor siempre se ha mostrado muy ambiguo y ambivalente, haciendo mucho más complicado el análisis de sus obras en este sentido. No obstante, pese a esta evidente carga androcéntrica y sexista que rebosa parte de su obra más elogiada, consideramos que sus nociones de sensibilidad y vigilancia son la clave que posibilita la superación siempre parcial de la misma.

Dos son las hipótesis que barajamos: la primera, y siguiendo la tesis de Sucasas¹, que conjeturaba que la filosofía levinasiana se sustenta sobre un sustrato

¹ Cfr. SUCASAS, 2006.

hebreo latente, consiste en que Lévinas, pese a la ambigüedad inherente a su discurso sobre la diferencia sexual que estructura transversalmente toda su obra², no puede escapar de una escritura androcéntrica y sexista debido a su obsesión por traducir la palabra profética judía al logos apofántico griego. Dicho de otro modo, pese a la ambigüedad en la que tiende a cobijarse el autor cuando se refiere a lo femenino y a la mujer a lo largo de su obra, si su propósito consiste en traducir lo hebreo a lo griego, el Decir a lo Dicho, el tratamiento que hace el judaísmo de la mujer y lo femenino se acaba filtrando inevitablemente por las porosidades de su propuesta filosófica. Partiendo de esta hipótesis, planteamos nuestra segunda hipótesis: las nociones que hemos considerado más importantes de su propuesta ética, la sensibilidad y la vigilancia, son manifestaciones del también transversal binarismo³ de la obra de Lévinas: la sensibilidad sería otro modo de representar a Jerusalén; la caridad, la compasión, la conmoción de entrañas, mientras que la vigilancia, la justicia, el cálculo, la medida y la comparación representan a Atenas. Es decir, nuestra segunda hipótesis consiste en que la articulación del binomio Decir-Dicho instaaura e inspira el tipo de relación (ética) que hay que establecer entre hombre y mujer.

Por todo ello, en el siguiente artículo analizaremos en cuatro partes la evolución que ha sufrido el tratamiento que ha realizado Lévinas de la mujer y lo femenino a lo largo de su obra. En la primera parte, ahondaremos sucintamente en los efectos del sistema patriarcal en la obra de Lévinas. En la segunda parte, indagaremos en la prioridad que el autor otorga a la mujer y lo femenino en sus obras de juventud. En una tercera parte, analizaremos las obras en las que se encuentra la máxima expresión del androcentrismo y del sexismo levinasiano. Finalmente, plantearemos la articulación del binomio Decir-Dicho como pretensión de Lévinas de superar el sexismo de sus primeras obras. Un binomio que, pese a que pudiera pretender superar el sexismo exacerbado de sus obras anteriores y posteriores a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, acaba pecando de heterosexista, al no contemplar más que la relación entre hombre y mujer, fiel a los preceptos del judaísmo señalados en el libro del Génesis, «hombre y mujer los creó»⁴.

1. *Los efectos del sistema patriarcal en la obra de E. Lévinas: el sospechoso enaltecimiento de la mujer y lo femenino como lo Otro por excelencia en sus obras de juventud*

El feminismo, pensamiento crítico a la par que movimiento social y político, avanza en su formidable esfuerzo por defender y luchar por los Derechos Humana-

² «Este pensamiento de la acogida, en la apertura de la ética, se quiere marcado por la diferencia sexual» (DERRIDA, 1998: 64-65).

³ Lévinas construye su propuesta ética a partir de la tensión generada entre binomios como los siguientes: identidad-alteridad, Mismo-Otro, inmanencia-trascendencia, ética-ontología, sincronía-diacronía, caridad-justicia, afectación corporal-afectación cognitiva, Ulises-Abraham, Atenas-Jerusalén, relación erótica-relación ética, ética-política, etc.

⁴ Gn 1,27.

nos. Y lo hace con paso lento, pero firme y decidido. No en vano, a la Humanidad no se le despierta del letargo patriarcal de la noche a la mañana. Noche fría, violenta y desigual que impone cada vez con más sutileza el sistema patriarcal, que se resiste a que amanezca la solidaridad y la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres: principios básicos que sustentan el feminismo desde sus comienzos como movimiento organizado. El patriarcado es un modelo de organización social basado en un sistema de creencias socialmente construido y compartido que, a través de la división sexual del trabajo, otorga supremacía al varón adulto sobre las mujeres y las y los menores. Mayoritariamente, tendemos a reproducir, normalizar y legitimar este poderoso y universal sistema patriarcal a través de nuestras actitudes y nuestros comportamientos, instaurando así la superioridad masculina y la consiguiente inferioridad femenina. En este sistema de creencias socialmente construido, el poder lo ostentan los hombres —por medio del control de la enseñanza, la religión, los poemas, las canciones, refranes populares, etc.—, siendo por ello los que otorgan el sentido y la significación androcéntricas a la feminidad y a la mujer. En este sistema patriarcal, la división sexual del trabajo hace que se sobrevaloren las funciones reproductivas de la mujer, promoviendo un determinado modelo de mujer en el que únicamente se visibiliza, normaliza y legitima todo lo encaminado a ser buena madre. De este modo se insta a las mujeres a que sean dóciles y resignadas, reforzando negativamente sus rebeliones personales⁵. Todo es a medida del hombre y la mujer deberá seguir siendo, desde esta perspectiva androcéntrica, a medida del hombre.

Los hombres tienen el poder de designar y de diseñar la realidad (femenina) a su imagen y semejanza. Dicho de otro modo, el patriarcado establece, normaliza y legitima la desigualdad violenta entre hombres y mujeres. Desigualdad porque la mujer es inferiorizada. Y violenta porque el hombre, en su propósito de seguir erigiéndose con la hegemónica superioridad, normaliza el uso de la violencia para seguir imponiendo la inferioridad femenina. ¿Qué fundamento científico tiene la inferioridad que el patriarcado atribuye a la mujer? Ninguno. Es el motivo principal que nos lleva a combatir la desigualdad violenta que instituye. Una desigualdad violenta que, lejos de ser individual, es profundamente estructural. Este sistema de creencias socialmente construidas en torno a la masculinidad y la feminidad, se instaura, normaliza y legitima a través de todos los medios que tiene a su alcance: filosofía, derecho, religión, medios de comunicación, prensa, literatura, etc., hasta llegar a formar parte ‘natural’ de nuestro contexto inmediato y de nuestros valores.

Pese a esta construida naturalización de la inferioridad de la mujer y la superioridad del hombre, los movimientos feministas no cesan de dotar de herramientas a mujeres y a hombres para despertar del patriarcado imperante. Es la idea de igualdad entre hombres y mujeres, así como la profunda y rigurosa refle-

⁵ «Se les enseñará a ser obedientes y sumisas, calladas y atentas a los deseos de los demás, a desconfiar de sus propias cualidades, a invisibilizar sus deseos, en definitiva, a someterse a la autoridad masculina» (BOSCH, FERRER y ALZAMORA, 2006: 29).

xión crítica, las que posibilitan el resquebrajamiento del sistema patriarcal. No obstante, la influencia del modelo patriarcal todavía se percibe en sociedades como la nuestra que, a pesar de haber adoptado parte del discurso feminista y de haber formalizado legalmente la igualdad de derechos, siguen manteniendo elementos estructurales de carácter sexista, que perjudican a hombres y a mujeres. El patriarcado se encuentra tan asentado en nuestras sociedades que, tanto hombres como mujeres, se han acostumbrado tanto a los grilletes como a la jaula en la que, siendo esclavos, tienen la impresión de ser libres. La jaula invisible es el patriarcado y los grilletes todos los estereotipos de género en los que venimos siendo educados desde nuestra más tierna infancia⁶. Tanto la jaula como los grilletes han sido perfectamente silenciados e invisibilizados, pero astutamente normalizados y legitimados, haciéndonos creer que resultan imprescindibles para nuestra cohesión social. Nada más lejos de la realidad. Pues la cohesión social a la que da lugar el patriarcado tiene serias consecuencias: la desigualdad y la violencia a las mujeres. El sistema patriarcal invierte en normalización y legitimación de su sistema de creencias socialmente construido. No en vano, es la garantía para que las conciencias se mantengan acrílicas, alestargadas y anestesiadas, para así poder seguir controlando y dominando a las mujeres sin levantar sospechas⁷.

La división sexual del trabajo, causa o consecuencia de la dominación masculina (dependiendo de la perspectiva —materialista o simbólica— desde la que se analice), invisibiliza el ámbito privado y doméstico de las obligaciones femeninas y visibiliza el ámbito público de los derechos masculinos, no remunerando a las primeras, que asumen la carga del cuidado de las personas dependientes, y remunerando a los segundos que, en la mayoría de los casos, siguen sin asumir el reparto de responsabilidades en la pareja. Y por si esto fuera poco, toda nuestra vida la dedicamos a reproducir todos estos estereotipos de género, sin poder llegar a tomar conciencia de que son derivaciones del sistema patriarcal que normaliza la inferioridad de las mujeres y legitima las violentas desigualdades hacia las mismas. No debemos olvidar que los estereotipos femeninos a lo largo de los siglos se derivan de la siempre androcéntricamente construida inferioridad de la mujer con respecto a los hombres, siendo esta inferioridad fundamentalmente moral, intelectual y biológica.

Los estereotipos de género, como creencias socialmente construidas en torno a los atributos masculinos y femeninos por un colectivo específico, han venido siendo pensados y controlados desde una perspectiva androcéntrica. Esta perspectiva desde la que se ha venido pensando a la mujer queda evidenciada en los mitos más ancestrales donde ésta se representaba como causante de los males de la Humanidad, debido a su curiosidad o su desobediencia. Atributos que toda-

⁶ En contraposición al sexo, biológicamente determinado, el género, aprendido por medio de la socialización, está conformado por las características simbólicas y materiales socialmente construidas en torno a la mujer y al hombre. Cfr. BOSCH, FERRER y ALZAMORA, 2006: 87.

⁷ Es a lo que Alicia Puleo denomina *patriarcado de consentimiento*, cuando «la mujer cree obrar en libertad, [y] en realidad está obedeciendo nuevas consignas sociales» (1995: 52).

vía hoy justifican que nos estemos refiriendo a su inferioridad moral. Del mismo modo, la inferioridad intelectual ha venido siendo construida a partir de la supuesta tendencia de la mujer al sentimentalismo y a la emotividad, de lo que se ha venido deduciendo una menor capacidad racional. Finalmente, la menor fortaleza física, así como su estado de *excepcionalidad* física (menstruación, embarazo, parto, menopausia, etc.) y los consiguientes trastornos de las capacidades mentales, ha precipitado la atribución de inferioridad biológica, configurándose así los tres pilares sobre los que se erige el mito de la inferioridad femenina. Mitos a los que se ha venido y se viene apelando para normalizar y legitimar la superioridad masculina, pese a que todos ellos tengan como consecuencia evidente la violencia a las mujeres.

Con todo ello, llegamos a la ontologización del género. La ontologización del género consiste en la designación de una serie de características específicas fijas a la mujer o al hombre. Dicho de otro modo, dicha ontologización genérica consiste en la identificación del género con el sexo. La ontologización de la masculinidad consiste en vincular a los hombres los atributos de racionalidad y virilidad, plena licencia sexual, actividad e interés por cuestiones públicas, fuerza, control de las emociones, autodomínio y pensamiento abstracto. Por el contrario, la ontologización de la femineidad asocia a las mujeres los atributos de sexualidad⁸, pasividad, desinterés por cuestiones públicas, debilidad, falta de control de las emociones y de autodomínio y, en consecuencia, un pensamiento menos abstracto y más pragmático. Por tanto, todo ello representa la perfecta justificación de que, habida cuenta de que los hombres son más racionales y las mujeres más emocionales, los primeros se dediquen a aspectos de carácter público (trabajo, ocio, etc.) y las segundas a cuestiones domésticas (cuidado familiar, casa, etc.). De ahí que todo ello se acabe materializando reproduciendo los tradicionales estereotipos de género: los hombres aspiran a ser poderosos conquistadores del mundo y las mujeres a casarse y centrarse en el amor; los hombres, para lograr esta conquista, pese a poseer la superioridad biológica, intelectual y moral, necesitan de los cuidados de la mujer; la cual, como si de una contraprestación se tratase, necesita ser protegida por su debilidad, vulnerabilidad y, en general, por su inferioridad biológica, intelectual y moral. He aquí, pues, la representación de la asignación ontológica para ambos sexos en las concepciones hegemónicas de masculinidad y femineidad.

Así, pese a la presencia de movimientos feministas de concienciación y sensibilización de la población masculina y femineida en la solidaridad y la igualdad de derechos, pese a la conquista feminista de unas mayores cotas de igualdad entre hombres y mujeres, todavía se siguen reproduciendo estos estereotipos de género: la mujer continúa haciéndose cargo de las obligaciones domésticas

⁸ La sexualidad de la mujer también se encuentra polarizada. Por un lado, se ensalza el valor de la virginidad (en una dimensión amplia, como pureza sexual, decencia... y todo ello relacionado con el rol reproductivo). Por otro lado, se demoniza el placer sexual, simbolizando en la categoría de *puta*. Marcela Lagarde (1997) define muy bien esta escisión de la sexualidad femineida.

y del cuidado de los familiares, además de realizar su correspondiente trabajo fuera de casa. En un porcentaje mayor que los hombres, sufren, en la mayoría de los casos a manos de éstos, las injusticias y la violencia física, psíquica, familiar, social e institucional⁹: desde el acoso laboral y sexual, pasando por el maltrato, el abuso sexual, hasta la violación, etc. Los mitos femeninos y las consecuencias de su normalización y legitimación se derivan de la jerarquía autoritaria del patriarcado. Destacaremos dos de ellos: el primero, ya reseñado, la inferioridad y fragilidad de la mujer, gracias a las cuales la feminidad aparece devaluada, infravalorada y deshumanizada, justificando así la intervención del hombre como protector y guía. El segundo mito es el del supuesto masoquismo femenino por el que la tendencia de la mujer es la de aceptar el sufrimiento como forma de obtener algún tipo de recompensa (material o simbólica). De ahí se derivan las características de sumisión, pasividad, ausencia de deseo sexual, ociosidad, obediencia, discreción, atención y cuidado de los demás, a costa de su propia salud física y mental. Todo esto se evidencia claramente en las familias tradicionales¹⁰, cuya razón de ser y valores se derivan directamente del sistema patriarcal, donde el poder y el control del hombre es incuestionable y donde cualquier intento de transgresión por parte de la mujer conlleva la justificación del uso de la violencia física y psíquica en contra de la misma¹¹.

Por todo lo anteriormente expuesto, a través de este artículo pretendemos evidenciar que la escritura androcéntrica y el sexismo en los que incurre Lévinas a lo largo de su obra se derivan de este sistema patriarcal de actitudes y creencias socialmente construidos y compartidos, del que, como veremos en lo sucesivo, él también tomó parte, fuese o no consciente de ello. Un patriarcado que se ha venido construyendo a partir de un adyacente binarismo, cuya dinámica excluyente ha funcionado y funciona supervalorando y humanizando uno de los términos en detrimento del otro al que infravalora y deshumaniza (identidad-alteridad, masculino-femenino, idéntico-diferente, etc.). Como bien le reprendiera Derrida

⁹ ¿Qué ha hecho la mujer para merecer esto? Nada. En todo caso, lo único que cabría recriminarle a alguna de ellas, así como a la mayoría de hombres, es que, por las circunstancias que sean (miedo, ignorancia, etc.), no den el paso para tomar conciencia de que están intoxicadas o contagiadas del *virus* del patriarcado que anestesia su conciencia crítica y apuntala su obediencia ciega al hombre, creyendo por ello que nunca necesitarán ni vacunarse ni inmunizarse definitivamente contra el mismo, legitimando, sin pretenderlo, el poder masculino. No en vano, esta fe ciega en el incuestionable poder del hombre ha sido sistemáticamente inoculada y consiguientemente reproducida en nuestro proceso socialización, tanto en hombres como en mujeres, a lo largo de siglos. Esta mítica exaltación de la supremacía masculina se ha traducido simultáneamente en la también mítica inferioridad femenina, compartida tanto por hombres como por mujeres, instaurando así la normalización de la desigualdad y una denigrante discriminación, ambas astutamente invisibilizadas, de cuyas consecuencias llegamos a ser conscientes únicamente cuando ya es demasiado tarde.

¹⁰ Las familias tradicionales son el «elemento central en la sociedad patriarcal» (BOSCH, FERRER y ALZAMORA, 2006: 105).

¹¹ No en vano, todas las teorías feministas coinciden en señalar que «es el patriarcado el que proporciona el sustrato estructural e ideológico de la violencia contra las mujeres» (BOSCH, FERRER y ALZAMORA, 2006: 105).

(1989), Lévinas incurre en este binarismo (ontológico), totalitario y totalizante, en *Totalidad e Infinito* (1961). No obstante, como veremos más adelante, el binarismo (ético) que propone en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) supera con creces el binarismo (ontológico) anterior gracias al binomio Decir-Dicho, una de cuyas expresiones son las nociones de sensibilidad y vigilancia¹².

Siguiendo con el binarismo anteriormente señalado, como tendremos ocasión de señalar seguidamente, la sensibilidad sería la característica propia de la mujer, mientras que la vigilancia lo sería del hombre y, del mismo modo que sucediera con la palabra profética y el logos apofántico, con el Decir y el Dicho¹³, con Jerusalén y Grecia, con Abraham y Ulises, la mujer no puede supeditarse al hombre ni viceversa. Ambos son imprescindibles, son insoslayables en la propuesta ética definitiva de Lévinas. No cabe la superioridad de la una sobre el otro, ni viceversa. Es decir, contrariamente a lo que se viene planteando sobre la superfluidad de la mujer en la propuesta levinasiana¹⁴, consideramos que, pese a los planteamientos claramente sexistas y *cuasi* misóginos en los que incurre el autor, habida cuenta de que su obra se fragua en medio de la tensión generada a partir de la diferenciación sexual entre hombre y mujer¹⁵, no cabe prescindir de lo femenino ni de la mujer en su propuesta ética definitiva. Dicho de otro modo, lo femenino y la mujer en la obra de Lévinas son imprescindibles y extirparlos de su obra haría prácticamente incomprendible su propuesta ética definitiva, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, donde el autor es capaz de plantear el tenso equilibrio entre Atenas y Jerusalén, filósofos y profetas¹⁶. Una traducción intraducible de la palabra profética judía al logos apofántico griego —que obsesionará a Lévinas desde *Totalidad e Infinito*— que, pese a su incuestionable originalidad y tensa radicalidad, no hace sino apuntalar el heterosexismo, creyendo que logra superar el sexismo ontológico de su obra, sea de

¹² La sensibilidad es una noción que comienza a ser desarrollada por Lévinas a partir de *Totalidad e Infinito* (Cfr. LÉVINAS, 2006d: 201-207), aunque más específica y profundamente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Cfr. LÉVINAS, 2003: 59-60; 117-162), mientras que las primeras huellas del término vigilancia las encontramos, a nuestro modo de ver, en sus primeras obras, cuando se refiere al insomnio (Cfr. LÉVINAS, 2000a: 10 y ss.). Por una parte, la sensibilidad (Cfr. LÉVINAS, 2003: 59, 60, 79, 110, 120, 124, 125, 131, 133, 134, 138, 140, 150, 198, 245...) consiste en la apertura prevoluntaria como expresión de mi vulnerabilidad tras la crítica y el juicio que ejerce la irrupción o impactación del rostro del Otro sobre mí. Por otra, la vigilancia (Cfr. LÉVINAS, 2003: 66, 103, 104, 112, 156, 168, 180, 211, 219, 236, 244, 259, 264, 266, 269...) la entendemos como autocrítica exigida por esta sensibilidad que me lleva a des-categorizar al Otro. En cualquier caso, la sensibilidad y la vigilancia son, desde nuestro punto de vista, las dos formas más destacables que, entre muchas otras (como sustitución, inspiración, persecución, profetismo...), adopta tanto el binomio Decir-Dicho como la responsabilidad ética a lo largo de la extensa obra levinasiana.

¹³ En este punto nos aproximamos a las posturas de Catherine Chalié, Luce Irigaray, Paulette Kayser, Bracha Lichtenberg-Ettinger o Elizabeth Weber cuando defienden, siguiendo el tratamiento del joven Lévinas, que la mujer es el Otro por excelencia y que ésta es expresada a través del Decir preontológico como alteridad precognitiva.

¹⁴ Cfr. PALACIO, 2011: 679.

¹⁵ Cfr. PALACIO, 2011.

¹⁶ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 50; 2001b: 277; 2000b: 25, 26.

corte filosófico y/o confesional: la mujer sería la indecible e innumerable alteridad por excelencia para el hombre. No cabe, por tanto, el transgenerismo o la homosexualidad en la propuesta levinasiana.

Por ello, lejos de pretender extirpar el evidente sexismo de la obra de Lévinas¹⁷, lo que proponemos es centrarnos en todo aquello que de su propuesta ética definitiva¹⁸, concentrada en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pretende superar, sin lograrlo definitivamente, ese discurso patriarcal perfectamente invisibilizado con filosofía del más alto nivel. Insistimos en que la ambigüedad y la ambivalencia complejizan el discurso levinasiano. No en vano, atribuye diferentes y la mayoría de la veces aparentemente contradictorios significados a un mismo término, lo que dificulta ostensiblemente conocer con certeza si, como lo recogiera Derrida, cuando se refiere a la diferencia sexual, se refiere al otro sexo o al otro como alteridad absoluta¹⁹. Sea como fuere, como veremos, no se debe olvidar que quien escribe es un hombre aludiendo a lo femenino y a la mujer. Esta sagaz crítica, tempranamente realizada por Simone de Beauvoir en 1949, como tendremos ocasión de analizar, vertebrará en adelante toda la crítica feminista de la obra levinasiana. Pasar por alto este importantísimo detalle nos impide caer en la cuenta de la posición masculina desde la que fue pensada la mujer y lo femenino en la obra de Lévinas. Nos impide ser conscientes del —otra vez más— ingeniosamente invisibilizado sistema patriarcal a partir del cual se piensa lo femenino y la mujer en la obra de Lévinas. Pese a la evidente evolución de lo femenino y la mujer en la obra levinasiana, lo cierto es que, como veremos, desde el principio y hasta el final, no dejan de ser nociones pensadas a partir de criterios profundamente patriarcales.

Puede parecer que la propuesta ética definitiva de Lévinas nada tenga que ver con la mujer y la feminidad. Que únicamente se refiere a ella en algunos momentos puntuales y que resultan inconexos y desvinculados con la propuesta ética definitiva del autor. Craso error considerarlo de este modo. Lo femenino y la mujer son imprescindibles en la propuesta ética levinasiana. Pero no lo son por el desafortunado tratamiento que en algunos momentos de su obra realiza el autor sobre ambos. Contradictoriamente al sexista y androcéntrico tratamiento que realiza el autor sobre la mujer y lo femenino, la obra levinasiana no tendría sentido sin ambos. No en vano, y partiendo de la tesis de Tina Chanter, la obra levinasiana se estructura a partir de la diferencia sexual²⁰. No obstante, nuestro propósito es defender que, sin pretender justificarlo aunque sí explicarlo, debido al criptojudasismo²¹ inherente a la obra levinasiana, es decir, a que la filosofía levinasiana se sustenta sobre un sustrato hebreo latente —difi-

¹⁷ Cfr. PALACIOS, 2010.

¹⁸ Cuando, en adelante, nos refiramos a la propuesta ética definitiva de Lévinas, nos estaremos refiriendo a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En palabras de su hijo Michaël, «creo recordar que, cuando mi padre concluyó *De otro modo que ser*, habría dicho que, más o menos, había concluido su obra» (MICHAËL LÉVINAS EN MALKA, 2006: 208).

¹⁹ Cfr. DERRIDA, 1997: 109.

²⁰ Cfr. CHANTER, 2001: 15-16.

²¹ Cfr. PEÑALVER, 2008: 209.

cultosa, tensa, aunque magistralmente planteado por Lévinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*—, consideramos que le resultó imposible desmarcarse y deslegitimar en su aportación ética el tratamiento androcéntrico que el judaísmo hace de lo femenino y la mujer, como se evidencia en una de sus más polémicas conferencias en las que parte de una reinterpretación del Talmud para justificar filosóficamente la delimitación de ambas nociones. Y aunque pudiera ser que esta conferencia nada tuviera que ver con el tratamiento que el autor ha venido planteando a lo largo del resto de su obra respecto de lo femenino y la mujer, lo cierto es que Lévinas no hace sino revelar las fuentes hebreas de las que parte a la hora de plantear tales nociones. Dicho de otro modo, a partir de esta conferencia, Lévinas traslada abierta y públicamente que parte del Talmud para dar significación filosófica a lo femenino y la mujer. De ahí que, desde una perspectiva feminista, la obra de Lévinas no pueda ser tildada de otra forma que como androcéntrica, sexista y *cuasi* misógina.

Llegados a este punto, hemos de señalar que, pese a que la inquietud por la traducción de lo hebreo a lo griego le fuera suscitada inicialmente por la lectura de la obra *La estrella de la Redención* del influyente filósofo y teólogo alemán Franz Rosenzweig, la sistemática obsesión de Lévinas por esta siempre aporética traducción surge cuando acoge en su casa al enigmático profesor judío Mordekay Chouchani²². Ya nacionalizado francés en 1931, irrumpe en su vida la paradigmática obra de Rosenzweig del que reconocerá que se encuentra demasiado presente en una de sus obras para ser mencionado cada vez²³. Gracias a Rosenzweig, Lévinas pudo realizar una adecuada crítica de la totalidad ontológica²⁴. Esta obsesión de Lévinas por traducir la palabra profética judía al logos apofántico griego surge a partir de la visita que recibiera de Chouchani en 1946. Fue a partir de entonces que se fue gestando su obra magna, *Totalidad e Infinito*. En las obras anteriores, *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el Otro* (1947), la influencia de la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana resulta lo más patente. Es decir, estas obras son una conversación con las tesis de quienes fueran sus profesores, Husserl y Heidegger. Por lo que, inevitablemente, en las obras de juventud se mueve en un terreno más filosófico.

El enfoque más filosófico de estas primeras obras de Lévinas lo llevan, probablemente, a realizar un enaltecimiento de la mujer y lo femenino. No obstante, acabó siendo una exaltación no sólo sospechosa sino duramente criticada por la filósofa existencialista francesa Simone de Beauvoir. La crítica de De Beauvoir fue a una de las primeras obras de Lévinas, *El tiempo y el Otro*, señalando que en el tratamiento que hace el autor sobre la mujer, ésta se encuentra supeditada al hombre²⁵. Así, en sus primeras obras, la mujer adquiere sentido

²² Debido al cual, Lévinas «interrumpió todo trabajo filosófico entre 1947 y 1952» (MALKA, 2006: 212).

²³ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 54; 2001b: 265.

²⁴ Cfr. LÉVINAS, 2001b: 144; 2000b: 64.

²⁵ «Ella no es más que lo que el hombre decida. (...) La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el sujeto, es lo Absoluto; ella es la Alteridad» (DE BEAUVOIR, 2000: 50).

y significación gracias al hombre y éste se vale de aquélla para legitimar su privilegio atribuyéndole características vinculadas al misterio, al pudor, a lo incognoscible, a la fugacidad, a la ocultación²⁶. La crítica de De Beauvoir apunta a que en la obra de Lévinas la mujer era pensada a partir del hombre, lo cual no hacía sino promover la hegemonía patriarcal y la consiguiente visión exclusivamente androcéntrica de la mujer que normalizaba a la par que legitimaba la opresión de la misma. Si, como defendiera Lévinas en sus primeras obras, lo femenino es el Otro por excelencia y el que lo recibe y lo piensa es el sujeto (hombre), ¿no cabría pensar que se le está privando de su condición de sujeto y, consiguientemente, relegando a la condición inferior y deshumanizante de objeto?²⁷. Para Lévinas, lo femenino es «el Otro por excelencia»²⁸, que es *la difference*²⁹. El problema es que se omite que lo femenino es el Otro o la diferencia para el hombre. Esta aguda, perspicaz y prematura crítica de De Beauvoir se erige como la antecesora de la crítica a la obra levinasiana desde una perspectiva feminista. El hecho de que esta autora traslade que «la mujer es también conciencia para sí», coloca a Lévinas en una posición muy comprometida, ya que de este modo se visibiliza el androcentrismo y el sexismo inherente a una propuesta de quien, a todas luces, se convertiría en el filósofo de la alteridad por antonomasia. Revisemos, seguidamente, el tratamiento que el autor realiza de lo femenino y de la mujer a lo largo de su obra.

2. El sexismo de «Totalidad e Infinito»

Sus obras de juventud resultan ser aparentemente un elogio a la mujer como alteridad por excelencia. Como pudimos comprobar, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro* son obras cuya propuesta ética Lévinas fundamenta en la tensión no-intencional que surge entre hombre y mujer: el deseo del sujeto ético (hombre) por el Otro (mujer) es el que lo rescata y lo libera del aislamiento ontológico, del solipsismo enfermizo y autoaniquilante, del egoísmo y narcisismo parasitarios, del ensimismamiento altericida. Mientras que en *De la existencia al existente* Lévinas se refiere a lo femenino como al «otro por excelencia», en *El tiempo y el Otro* lo hace como a lo «esencialmente otro»³⁰, ya que «la noción de alteridad trascendente —obra del tiempo— se investiga en principio a partir de una *alteridad-contenido*, a partir de la feminidad»³¹. En estas primeras obras, el

²⁶ Cfr. LÉVINAS, 1993: 129-131 y ss.

²⁷ La propia De Beauvoir lo expresaba del siguiente modo: «supongo que Lévinas no olvidada que la mujer es también conciencia para sí. Sin embargo, es curioso que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, se sobreentiende que es misterio para el hombre. De este modo, una descripción que pretende ser objetiva es en realidad una afirmación del privilegio masculino» [DE BEAUVOIR, 2000: 51 (3)].

²⁸ LÉVINAS, 2000a: 116.

²⁹ Cfr. LÉVINAS, 1993: 74.

³⁰ LÉVINAS, 1993: 129.

³¹ LÉVINAS, 1993: 74.

deseo erótico es el que provoca en el sujeto ético (hombre) el impulso de ir más allá del férreo control intencional de su conciencia cognitiva. Dicho de otro modo, en estas obras, la mujer es el Otro gracias al cual el sujeto ético (hombre) es capaz de salir de los límites impuestos por la intencionalidad noético-noemática de la conciencia cognitiva, logrando así una evasión³² desontologizada que impide el olvido del Otro y el consiguiente altericidio. No obstante, hemos de señalar que el lenguaje sexista comienza a ser utilizado por Lévinas en *El tiempo y el Otro*, cuando se refiere a que «el misterio y el pudor de lo femenino no quedan abolidos ni siquiera en la materia más bruta, más grosera o más prosaica de su aparición»³³. En cualquier caso, conserva todavía la idea de que «la alteridad se realiza en lo femenino»³⁴, que se realiza en el pudor en «un movimiento opuesto al de la conciencia», como «misterio»³⁵.

En definitiva, el deseo erótico por la mujer es el que libera al hombre de su ensimismante y altericida existencia ontológica. Pero, ¿quién libera a la mujer? ¿acaso no necesita ser liberada? Esta liberación del hombre (*el* sujeto ético) a través del deseo erótico por la mujer (*la* alteridad) es algo que Lévinas no plantea de este modo tan abierto y explícito. Aunque llegará a decir que la relación erótica es «relación —sin confusión— con la alteridad femenina»³⁶. Todo lo que hemos señalado es algo que se deriva de sus afirmaciones. No en vano, no podemos olvidar que el autor es hombre y que se refiere a la mujer como al Otro por excelencia, aludiendo al deseo erótico como a aquél que libera al sujeto ético de las garras de una ontología ensimismante y, consiguientemente, altericida. A nadie se le escapará, por tanto, que el sujeto ético es el hombre y que la mujer es el Otro por excelencia. Pero, ¿por qué la mujer no puede ser sujeto ético en sus planteamientos? A estas y a otras cuestiones contestará Lévinas en la que, desde una perspectiva feminista, consideramos la obra sexista del autor por excelencia: *Totalidad e Infinito*³⁷. ¿Cómo pudo una obra ser tan elogiada habiendo vertido su autor en ella afirmaciones tan sexistas? No podemos olvidar que esta obra ha sido considerada por los especialistas la obra magna en la que Lévinas sienta las bases de sus particulares y no menos exquisitas aportaciones filosóficas. Por otra parte, no podemos dejar pasar que esta obra resultó ser la segunda

³² Noción que dará título a una de sus primeras obras, escrita en 1935: *De la evasión*. Madrid: Arena, 1999. Lévinas explica que «la evasión es la necesidad de salir de uno mismo», es decir, «de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo» (LÉVINAS, 1999: 83).

³³ LÉVINAS, 1993: 129-130.

³⁴ LÉVINAS, 1993: 131.

³⁵ LÉVINAS, 1993: 131. El propio autor reconocerá más adelante que, en *El tiempo y el Otro*, «lo femenino es otro para un ser masculino. (...) Lo femenino es descrito como lo *de por sí otro*, como origen del concepto mismo de la alteridad» (LÉVINAS, 2000b: 57).

³⁶ LÉVINAS, 2000b: 56.

³⁷ Entre las obras más sexistas de Lévinas queremos destacar *De lo sagrado a lo santo*, concretamente el capítulo titulado «Y Dios creó a la mujer», sobre el que Stella Villarrea realizara un riguroso y exquisito análisis crítico desde una perspectiva feminista (1995: 157-186) al que aludiremos en lo sucesivo.

tesis doctoral de Lévinas, defendida frente a un tribunal de excepción con reputados filósofos de la época (Vladimir Jankélévitch, Gabriel Marcel, Jean Wahl y George Blin)³⁸, con la que obtuvo su tan anhelado reconocimiento académico. ¿Hacia dónde miraba el tribunal cuando Lévinas planteaba tales consideraciones sobre la mujer y la feminidad? ¿Qué opinión les merecía a los especialistas el análisis que Lévinas realizara de la mujer y la feminidad en la Cuarta Sección de *Totalidad e Infinito*?

Antes de proceder a analizar esta obra, intentaremos defender la hipótesis que barajábamos: el sexismo de la obra levinasiana se debe fundamentalmente a que el autor interiorizó y aceptó la normatividad patriarcal inherente al judaísmo de manera totalmente aséptica, es decir, sin ningún tipo de crítica. Dicho de otro modo, debido al sustrato hebreo de su propuesta filosófica, Lévinas reproduce los estereotipos de género propios del judaísmo a lo largo de su obra. Pasemos a analizar cómo y dónde se reproducen estos estereotipos de género en la obra levinasiana. En un artículo recopilado junto con otros artículos de corte confesional en *Difícil libertad*, titulado *El judaísmo y lo femenino* y publicado en 1960, es decir, un año antes de la publicación de *Totalidad e Infinito*, Lévinas explica la consideración que tiene el judaísmo de la mujer. Este artículo es uno de los antecedentes confesionales que, escrito un año antes de la defensa de su segunda tesis doctoral, nos da las pistas del posible origen de su concepción sexista de la mujer y lo femenino. Como podremos comprobar, las características que Lévinas asocia a la mujer y a lo femenino en esta obra confesional son las mismas que las utilizadas en su obra filosófica: la mujer es «presencia secreta, al límite de la evanescencia»³⁹ que, oculta en la sombra y en silencio, ha posibilitado las proezas épicas de los héroes masculinos de la Biblia⁴⁰. En este artículo, Lévinas deja muy claros los roles que desempeña el hombre y la mujer en el judaísmo: el primero es conquistador del mundo exterior hasta el límite de su alienación, mientras que la segunda hace de bálsamo y compañía al hombre, es su refugio tras las gestas épicas. Pese a los intentos de Lévinas por trasladar las bondades del judaísmo⁴¹, lo cierto es que resulta difícil no

³⁸ Cfr. MALKA, 2006: 213.

³⁹ LÉVINAS, 2004: 55.

⁴⁰ Cfr. LÉVINAS, 2004: 54. Lévinas recoge del Talmud que «la Casa es la mujer» (LÉVINAS, 2004: 55). La mujer es «la dimensión misma de la interioridad», «el alma del hogar y hace, precisamente por ello, posible la vida pública del hombre», «recogimiento» (LÉVINAS, 2004: 55-56). Según Lévinas, la mujer es concebida por el judaísmo como aquella que «ilumina los ojos del hombre», que «lo vuelve a poner en pie», debido a que «no es bueno que el hombre esté sólo» (LÉVINAS, 2004: 55).

⁴¹ Los judíos «estamos lejos de las contingencias de Oriente, donde, en el seno de una civilización masculina, la mujer se encuentra enteramente subordinada a la arbitrariedad masculina o reducida a amenizar o hacer agradable la dura vida de los hombres» (LÉVINAS, 2004: 54). En otro pasaje, Lévinas advierte de que «se podría ver en el texto citado, indudablemente, la confirmación del estado servil de la mujer. Pero se impone una interpretación matizada» (LÉVINAS, 2004: 55). Sea como fuere, después de todo, el judaísmo en poco o nada se distingue de tales contingencias de Oriente, pues lo femenino y la mujer se continúan pensando a partir de lo masculino y el hombre y, tras las características que Lévinas atribuye a la mujer,

calificarlo de sexista y androcéntrico cuando, como lo hará más tarde⁴² y fiel a la concepción que tiene el judaísmo de la mujer, se refiere a que no es gracias a ésta que el hombre hallará el camino recto⁴³.

Como podemos comprobar, y como perspicazmente lo apuntara De Beauvoir, la mujer y lo femenino no dejan de ser pensadas desde una perspectiva profundamente androcéntrica en el judaísmo⁴⁴. Por ello, si la propuesta ética de Lévinas se fundamenta en la obsesiva a la par que tensa articulación de lo hebreo y lo griego, es decir, en traducir lo hebreo a lo griego, cabría conjeturar que su concepción filosófica de la mujer y de lo femenino tenga su raíz en tales estereotipos femeninos que se derivan del androcentrismo del judaísmo. Todo ello se pone de manifiesto cuando comparamos las características que Lévinas atribuye a la mujer y lo femenino en este último artículo de corte confesional y las que atribuye en *Totalidad e Infinito*, de corte más filosófico. Efectivamente, el tratamiento sexista de parte de la fundamentación de la propuesta ética de Lévinas únicamente es visible desde una perspectiva feminista y, en la actualidad (aunque habría dicho mucho en favor de quienes revisaron y criticaron la obra en el momento de su edición), no podemos quedarnos impasibles ante afirmaciones tan despectivas sobre la mujer y la feminidad.

Tales consideraciones despreciativas de la mujer y lo femenino alcanzan su clímax en la obra que se analiza a continuación, *Totalidad e Infinito*. En esta obra, Lévinas considera que la mujer es la morada del sujeto ético⁴⁵ (es decir, del hombre) a la par que acogida⁴⁶, recogimiento y hospitalidad⁴⁷. La feminidad es porvenir inalcanzable, aquello que no es aún⁴⁸. La mujer «es lo equivo-

resulta complicado no hablar de servilismo de la mujer en un judaísmo profundamente androcéntrico.

⁴² «No es el 'Eterno Femenino' lo que nos conduce hacia las alturas» (LÉVINAS, 1997b: 135).

⁴³ «Por la mujer es abierta la dimensión de lo íntimo y no la de lo alto» (LÉVINAS, 2004: 61). Según LÉVINAS, para el judaísmo «la mujer deriva cuasi gramaticalmente del hombre» (LÉVINAS, 2004: 58), «lo femenino se revela como la fuente de toda decadencia». La mujer es «deliciosa debilidad», «toda ella impudor, hasta en la desnudez de su dedo meñique; es lo que por excelencia se exhibe, lo esencialmente turbador, lo esencialmente impuro. Satán, dice un texto extremista, fue creado con ella», siendo «aliada de todas las indiscreciones» (LÉVINAS, 2004: 61-62).

⁴⁴ El simple hecho de reconocer que la mujer procede de la costilla del hombre «de la que es fruto —órgano cubierto e invisible—» (LÉVINAS, 2004: 62), parece presagiar el consiguiente sexismo que se deriva del androcentrismo hebreo.

⁴⁵ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 173.

⁴⁶ LÉVINAS, 2006d: 188; DERRIDA, 1998: 66.

⁴⁷ LÉVINAS, 2006d: 175.

⁴⁸ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 265, 267-269, 274, 275. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* sustituirá el *no ser aún* de la feminidad por la temporalidad diacrónica, anterior a la conciencia cognitiva, en la que el rostro del Otro afecta al sujeto ético corporalmente antes que cognitivamente, como «cuerpo animado por el alma (...) [como] cuerpo maternal» (LÉVINAS, 2003: 124; también Cfr. LÉVINAS, 2003: 138). Según autoras como Chalier (1982: 96), con este gesto Lévinas trata de salvaguardar lo femenino en una temporalidad inalcanzable para la patriarcal donación de sentido y significación a manos de los hombres. Relegando lo femenino a la preoriginariedad del Decir, lo masculino no puede dominarlo. No obstante, cabría otra interpretación, inspirada en la propuesta de De Beauvoir. Pese a que esta autora pudie-

co por excelencia»⁴⁹ al encontrarse sujeta a una relación erótica con el hombre (al que equivoca, confunde, desorienta), siendo por ello «desnudez lasciva»⁵⁰ aderezada con pudor, intimidad y castidad, a la par que con indecencia, risa y burla⁵¹. La mujer, que Lévinas identifica desde sus primeras obras con la femineidad (identificando así sexo con género)⁵², es «virginidad, jamás violada», «dimensión de la ausencia», «lo carnal, tierno por excelencia y correlativo de la caricia», «la amada, a la vez apresable, pero intacta en su desnudez más allá del objeto y del rostro», «lo Femenino esencialmente violable e inviolable», «el 'Eterno Femenino', «patria de lo virgen», «vulnerable y mortal»⁵³... El rostro de la mujer, es decir, el «rostro femenino»⁵⁴, es una inversión del rostro de la alteridad⁵⁵ (ese rostro que sí posibilita la definitiva salida de la ensimismante y altericida ontología), al concentrarse simultáneamente en él lo clandestino y lo descubierto⁵⁶, la necesidad y el deseo, la concupiscencia y la trascendencia, lo confesable y lo inconfesable⁵⁷, la castidad más pura y la obscenidad más perversa, el pudor más radical y la lascivia recalcitrante, constituyendo así «la originalidad de lo erótico»⁵⁸. ¿Cómo pudo una obra ser tan glorificada cuando se refiere a la mujer como «animalidad que ignora su muerte»⁵⁹, «cabeza coqueta», «pura vida 'un poco bruta'», «animalidad irresponsable» que «no dice verdaderas palabras», que retorna «a la infancia sin responsabilidad», «que ha dejado su estatuto de persona»?⁶⁰.

Pese a la insistente pretensión de Lévinas por trasladar que la femineidad y la masculinidad son únicamente un atributo del ser humano⁶¹ —probablemente,

ra desconocer la obra posterior a *El tiempo y el Otro*, lo cierto es que cabría pensar también que devolviendo lo femenino a esta temporalidad diacrónica inalcanzable, apuntala más el mito de mujer objeto que únicamente puede ser pensada, dotada de sentido y significación, gracias al hombre. Estar más allá del rostro, (des) sitúa a la mujer más allá que como sujeto o como alteridad, es decir, como objeto, pensable únicamente por el hombre. Aunque nos decantemos por la interpretación que realiza Chaliel del femenino Decir inalcanzable, lo cierto es que Lévinas no lo deja nada claro.

⁴⁹ LÉVINAS, 2006d: 266.

⁵⁰ LÉVINAS, 2006d: 267.

⁵¹ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 267, 270-273.

⁵² Cfr. LÉVINAS, 1993: 74.

⁵³ LÉVINAS, 2006d: 268-269.

⁵⁴ LÉVINAS, 2006d: 270.

⁵⁵ «Hay en el rostro femenino y en las relaciones entre sexos esa llamada al embuste o al arreglo más allá de la salvaje derecho del rostro a rostro» (LÉVINAS, 1997b: 142).

⁵⁶ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 267.

⁵⁷ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 266.

⁵⁸ LÉVINAS, 2006d: 266.

⁵⁹ LÉVINAS, 2006d: 269.

⁶⁰ LÉVINAS, 2006d: 273.

⁶¹ Cfr. LÉVINAS, 2000b: 59; 2004: 58; 1997b: 133. No se puede ser políticamente correcto planteando la teórica igualdad de sexos (Cfr. LÉVINAS, 1997b: 133, 140) para, acto seguido, sin dejar de mantener tal hipótesis, instaurar una segunda que, instaura, de facto, la desigualdad y la necesaria subordinación de la mujer al hombre (Cfr. LÉVINAS, 1997b: 141). El propio Lévinas logra sintetizar ambas hipótesis paradójicas con las siguientes palabras: «Es la relación basada sobre la diferencia entre los sexos la que está subordinada a la relación interhumana

inspirado en el pasaje del deuterocanónico libro del Tobit⁶²—, y con ello, la teórica igualdad entre hombre y mujer, lo cierto es que no hace sino legitimar la desigualdad cuando se refiere una y otra vez a los estereotipos de género tradicionales, arrastrando así a la mujer al misterio y a la ocultación en la vida privada y al hombre a la conquista de los derechos y privilegios de la vida pública. Puede que sin pretenderlo (aunque no por ello es menos duramente criticable), Lévinas vuelve a abocar a la mujer a la condición de objeto que es dotado de sentido y significación por el hombre, instaurando, normalizando y legitimando la violenta desigualdad entre ambos. Cuando afirma que «la mujer fue creada de golpe a partir de lo humano»⁶³ y en las escrituras se revela que Dios creó a la mujer a partir de la costilla del hombre⁶⁴, ¿acaso Lévinas no está atribuyendo al hombre la condición de humano por excelencia, apartando, por omisión, a la mujer de la misma, abocando al primero a la brillante trascendencia (ética) y a la segunda a la siempre sombría inmanencia (ontológica)? Si la interpretación de Lévinas va en la línea de considerar que la mujer proviene de lo humano y lo humano es la costilla del hombre, ¿qué lugar ocupa la mujer y lo femenino en este discurso androcéntrico?

Se desprende de todo ello que la posición que ocupa la mujer y lo femenino en la obra de Lévinas es de inferioridad con respecto al hombre. Insistimos en que, debido a que el autor interiorizara y aceptara la normatividad patriarcal inherente al judaísmo de forma acrítica (aunque, del mismo modo que lo fuera en el caso de Kierkegaard, Kant o Nietzsche, entre otros, es un error imperdonable para un genio de su talla), Lévinas no hace sino legitimar la *mítica* inferioridad ancestral de la mujer y la *real* y hegemónica superioridad del hombre en su obra. La mujer es débil, vulnerable, ignorante, sentimental, emotiva y superficial y, por ello, se justifica la *siempre imprescindible* protección y guía del hombre. He aquí la reproducción acrítica de los mitos de la inferioridad biológica, intelectual y moral de la mujer. La mujer es la dulzura y la ternura de la casa donde el guerrero, tras sus gestas épicas, se recuperará para, llegado el momento, poder retornar nuevamente al campo de batalla. Paradójicamente, una mujer con la que hay que andar con cuenta porque es misterio e impudor que puede hechizar, desorientar, equivocar y confundir al hombre con sus encantos, arrastrándolo por el mal camino. Se legitima así en las obras de Lévinas el mito de la *femme fatale*, de la mujer devoradora de hombres. Como no podría ser de otro modo, si tenemos en cuenta que el sustrato latente de su filosofía manifiesta es ese judaísmo que con-

(...) a la que la mujer se eleva como el hombre. Quizás el hombre preceda, en algunos siglos, a la mujer en esta elevación. De ahí esa cierta prioridad —¿provisional?— del hombre» (LÉVINAS, 1997b: 146). ¿Sólo es «cierta» la prioridad del hombre sobre la mujer? ¿Sólo es «provisional» la prioridad del hombre sobre la mujer? Como se puede comprobar, el texto recogido evidencia que, pese a que Lévinas aspira a la igualdad de sexos, acaba por aseverar la prioridad del hombre sobre la mujer y, con ella, la violenta desigualdad feminicida.

⁶² Cfr. TOBIT, 8, 6.

⁶³ LÉVINAS, 1997b: 134.

⁶⁴ Génesis 2, 21-22.

cibe que, ya desde el comienzo de la Creación, es Eva la que insta a Adán a morder la manzana⁶⁵.

Por todo ello, ese deseo erótico —del sujeto ético (hombre) por el Otro (mujer)— que posibilitó a Lévinas la salida del ser en las obras de juventud, se torna en *Totalidad e Infinito* un obstáculo que desorienta y confunde al sujeto ético. Por ello, la noción del deseo sufre una transformación: pasa de ser deseo erótico a ser deseo metafísico⁶⁶, un deseo que va más allá «de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, de una sociedad sin lenguaje», un deseo que no «aisla a los enamorados, como si estuviesen solos en el mundo»⁶⁷. En esta obra, el deseo erótico instaura la salida del ser hacia una alteridad predilecta, preferida, elegida: hacia la amada (mujer) por el sujeto ético (hombre). No en vano, para Lévinas, «la idea de un amor que sería una confusión entre dos seres es una falsa idea romántica»⁶⁸. Mientras que el deseo metafísico, gracias al rostro del Otro (y no gracias al rostro femenino) provoca en el sujeto ético, a su pesar, su salida definitiva del ser hacia cualquier alteridad concreta. La mujer y la feminidad pasan de ser elementos positivos que posibilitan la salida definitiva del ser en las primeras obras, a ser considerados elementos negativos que impiden la salida definitiva del ser del sujeto ético (hombre). ¿Por qué esa pretensión de la comunidad científica de invisibilizar esta patente misoginia —o sumisión de la mujer al hombre— pasada por alto (o no) por el propio Lévinas? ¿Cuáles pudieron ser los motivos que llevaron a Lévinas a no darse cuenta de que estaba siendo tan insensible en el tratamiento despreciativo que realizara de la mujer y de la feminidad en algunas de sus obras más importantes?

Conjeturamos que, habida cuenta de que el sexismo se inicia con la obra en la que trata de expresar filosóficamente las enseñanzas del judaísmo, éstas, junto con su educación y su formación en sistemas educativos patriarcales, han sido las que pudieron llevar a Lévinas a realizar estas aseveraciones tan cuestionables para cualquier perspectiva feminista. Dicho de otro modo, desde el momento en que Lévinas comienza a tomar como punto de partida para la fundamentación filosófica de su propuesta ética la religión judía, el sexismo y el androcentrismo entran a formar parte ineludible de su discurso⁶⁹. Sin la visión para la que únicamente capacita la perspectiva feminista, que posibilita tomar conciencia del sistema patriarcal y sus nefastas consecuencias para la mujer, Lévinas, absorbido a la par que absorto en su obsesión por traducir las enseñanzas del judaísmo en un discurso filosófico aparentemente inocuo para la mujer, apuntaló los estereotipos de género a lo largo de toda su obra. De este modo queda visibilizado el

⁶⁵ Cfr. Génesis 3, 6.

⁶⁶ Cfr. TI, 57, 58-59, 66.

⁶⁷ LÉVINAS, 2006d: 275.

⁶⁸ LÉVINAS, 2000b: 58.

⁶⁹ Prueba de ello obtenemos de la siguiente cita: «a partir de una cierta degradación de lo femenino (...) opera el encanto de la hechicería» y «la hechicería sería entonces un fenómeno de perversión, absolutamente extraño al propio judaísmo. ¡Es lo sagrado de los otros!» (LÉVINAS, 1997b: 95 y 97).

recalcitrante sexismo y androcentrismo derivado del judaísmo que, como se puede comprobar, se acaba filtrando en la obra culmen de Lévinas, *Totalidad e Infinito*. Creemos que, pese los intentos por parte de Lévinas de esquivar los envites de la crítica feministas intentando guarecerse tras un lenguaje complejo, ambiguo y ambivalente, el ancestral mito de la inferioridad de la mujer no hace sino legitimarse en su obra filosófica. Las características que atribuye a la mujer y a lo femenino en las obras confesionales son las mismas o muy parecidas a las que les atribuye en las obras filosóficas. O, dicho de otro modo, el mito de la inferioridad de la mujer queda patente tanto en sus obras confesionales como en sus obras filosóficas.

Otra evidencia de ello la encontramos en uno de los capítulos de *De lo sagrado a lo Santo* (1977), «Y Dios creó a la mujer». En este capítulo, Lévinas pretende explicar el sentido de la diferenciación sexual en los seres humanos. Y lo hace planteando simultáneamente dos hipótesis contradictorias: por una parte, la igualdad entre hombre y mujer como seres humanos y, por otra, la desigualdad entre ambos decantándose por la superioridad del primero⁷⁰. Si se afirma lo primero, no cabe aseverar lo segundo, pues es lo contrario. Como lo recoge Villarrea, «Lévinas nos dice, en definitiva, que la mujer, en tanto que ser humano, es igual que el varón, pero en tanto que ser sexuado, está supeditada a él»⁷¹. En este capítulo al que aludimos, Lévinas se centra en explicar la igualdad de la mujer como perteneciente a la categoría de ser humano. Frente a lo cual cabría pensar que para este autor la posición que ocupa el hombre en esta diferenciación sexual no requiere de explicación por estar lo suficientemente clara. Por tanto, «¿cómo puede darse la igualdad entre los seres humanos, cuando existe la diferenciación sexual, y esta diferenciación sexual indica una jerarquía en la que el varón ocupa un lugar privilegiado?»⁷².

Como muy bien recoge Villarrea, Lévinas incurre en varios errores: identifica el sexo con el género y reduce: la función de la diferenciación sexual a la práctica de relaciones sexuales; la sexualidad de la mujer a la heterosexualidad con un varón que se erige jerárquicamente como superior; así como la sexualidad a simple coqueteo, mostrando así «una concepción muy empobrecida (...) de lo que representa la sexualidad en la relación entre los seres humanos»⁷³. Todo parte de la siguiente consideración: «entonces Dios el Señor hizo caer al hombre en un sueño profundo y, mientras dormía, le sacó una de las costillas y le cerró otra vez la carne. De esa costilla, Dios el Señor hizo una mujer»⁷⁴. Pare-

⁷⁰ «Es preciso, para crear un mundo, subordinarlos el uno al otro. Se necesitaba una diferencia que no comprometiese la equidad: una diferencia de sexo y, desde entonces, una cierta preeminencia del hombre, una mujer venida algo más tarde y, en tanto que mujer, apéndice de lo humano. (...) La mujer ha sido detraída del hombre, pero llegó después de él: 'la misma femineidad de la mujer está en este esencial 'después', en este 'más tarde'» (LÉVINAS, 1997b: 141).

⁷¹ VILLARREA, 1995:159.

⁷² VILLARREA, 1995:61-62.

⁷³ VILLARREA, 1995: 166.

⁷⁴ Génesis 2, 21-22.

cería que Lévinas pretende decirnos así que la mujer es una derivación del hombre, cuyos rasgos se destacan, relegando los de la mujer a un plano secundario por omisión. De este modo, Lévinas no hace sino apuntalar las afirmaciones de los intelectuales de su época en torno al varón, que no era reductible a su sexualidad. Algo que, por el contrario, no sucede en el caso de la mujer, ya que ésta es perfectamente reductible a su sexualidad. La mujer es «evocadora de la sexualidad y del erotismo, doblando de alguna forma su humanidad en una ambigüedad —o en el enigma— de sublimación y de profundidad, de pudor y de obscenidad»⁷⁵. La sexualidad, entendida desde la perspectiva levinasiana, es la esencia de la mujer, la que caracteriza a la mujer, la que origina su supeditación al hombre.

Como hemos podido comprobar, la mujer es débil, vulnerable y, por tanto, necesita de un hombre que la proteja y para el cual es morada a la par que confusión y desorientación concupiscente. Para Lévinas, dado que la mujer proviene de la costilla del varón y, por tanto, la Humanidad de los seres humanos procede de este último, a la primera no le queda otra cosa que «hacer más placentera la vida de éste», ya que «la vida de la mujer no tiene valor por sí misma, sino como medio para que el varón pueda llevar a cabo sus ‘valiosos’ proyectos universales»⁷⁶. Dicho de otro modo, la mujer ejerce de mediadora entre el hombre y sus intereses, gracias a lo cual ella logra liberarse de su reclusión, de su ensimismamiento⁷⁷. Por todo ello, parecería como si, de forma velada, a partir de tales aseveraciones, la mujer debiera agradecerle al hombre que, gracias a él, ella se libere. Como ya lo señaláremos, a partir de *Totalidad e Infinito*, se evidencia que Lévinas concibe a la mujer como aquélla gracias a la cual al hombre se le dificulta el acceso al camino recto y virtuoso. El mito de la *femme fatal* resuena en todas estas afirmaciones levinasianas en las que la mujer aparece como la indecente que persuade al hombre a su pesar, arrastrándolo contra su voluntad a hacer aquello que él no quiere. La mujer se queda por tanto en lo sagrado, pura apariencia que hechiza, siendo un obstáculo para la obtención de la santidad del hombre⁷⁸.

Si lo femenino hechiza y, según Lévinas, a los hechiceros no hay que dejarlos vivir, ¿cabría aseverar que Lévinas pretende con esta afirmación la aniquilación de la mujer por pervertir al hombre? Ciertamente, resulta polémico y radi-

⁷⁵ LÉVINAS, 1997b: 94.

⁷⁶ VILLARMEA, 1995: 168-169.

⁷⁷ La mujer «es la casa de los hombres; pero el esposo tiene una vida fuera de casa, se sienta en el Consejo de la ciudad, tiene una vida pública, está al servicio de lo universal, no se limita a la interioridad, a la intimidad, a la morada, sin las cuales, sin embargo, nada podría» (LÉVINAS, 1997b: 135).

⁷⁸ «La mujer se mueve maquillada y, en la especie, apariencia y ‘ser’ son equivalentes en plena conciencia. (...) Lo imposible se da allí y lo dicho se retracta al decirse; la Ilusión —metáfora, eufemismo, lítote— se asocia a lo Real y al encanto. Encanto o latente resbalón del Sentido, origen de la duplicidad misma, de la expresión renegando del pensamiento: la gracia del rostro, ya alterado en horrible rictus de hechicera (...). A partir de una cierta degradación de lo femenino (...) opera el encanto de la hechicería: apariencia en el propio corazón de lo verdadero, disolución de lo verdadero para los recursos insabibles de la apariencia, (...). Hechiceros, ¡no hay que dejarlos vivir!» (LÉVINAS, 1997b: 95).

cal. Pero, cabría considerarlo. Sea como fuere, la aparentemente pretendida igualdad entre hombre y mujer ensalzada en la obra levinasiana, como venimos evidenciándolo, se ha venido puliendo a golpe de una invisibilizada desigualdad real entre una mujer que ha sido creada a partir de un hombre al que debe rendir pleitesía para poder liberarse. Suscribimos la opinión de Villarmea cuando critica la postura de Lévinas⁷⁹: no cabe referirse a la liberación de la mujer cuando se apuntala la superioridad del hombre haciendo de la mujer su apéndice⁸⁰, un apéndice de lo que ha posibilitado la existencia de la mujer, es decir, un apéndice de lo humano, un apéndice del hombre. En obras confesionales como *Difícil libertad*, el tratamiento que recibe la mujer se encuentra profundamente mediatizado por el judaísmo, derivándose inequívocamente de ello la complementariedad del hombre y la mujer⁸¹.

Pero Lévinas no sólo contempla a la mujer como complemento del hombre. También la considera un ente abstracto⁸². Quizás porque de este modo, es decir, como ente abstracto despersonalizado, manipulable, controlable, objetivable, la mujer seguiría sin representar peligro alguno para la legitimación sistemática de la hegemónica superioridad del hombre. Dicho de otro modo, Lévinas continúa justificando la superioridad masculina. Frente a la consideración androcéntrica de que el hombre es más que un ser sexuado, es decir, frente a la pretensión de suprahumanización del hombre, hallamos a través de esta aparentemente poco significativa estrategia de la abstracción, una infravaloración y deshumanización de la mujer que, de este modo, se destierra una y otra vez a su discreta posición construida de débil, vulnerable, necesitada de protección, etc., pero, sobre todo, reducida a su condición de ser sexuado por excelencia. En otras palabras, cabría aseverar que, según Lévinas, mientras que la mujer es reductible a su sexualidad, el hombre siempre es más que un ser sexuado.

En definitiva, Lévinas comienza proponiendo en sus primeras obras la relación erótica como modo de poder evadirse del ser y poder así resquebrajar el onnipotente y altericida poder de la ontología para, seguidamente, en *Totalidad e Infinito*, donde reconoce que esta relación erótica no posibilita la salida definitiva del ser, proponer la relación ética que sí que lo logra. La relación erótica pretende superar la relación sujeto-objeto, pero instaura una relación eró-

⁷⁹ VILLARMEA, 1995: 178.

⁸⁰ Cfr. LÉVINAS, 1997b: 141.

⁸¹ De ahí la siguiente afirmación de Lévinas: «La mujer completa al hombre (...) como dos totalidades que se completan: en esto consiste, después de todo, la maravilla de las relaciones sociales» (LÉVINAS, 2004: 58).

⁸² En esta línea, transcribimos una de las escasas afirmaciones halladas de Lévinas trasladando lo femenino como cualidad abstracta: «la feminidad (...) se nos aparece como (...) la cualidad misma de la diferencia» (1993: 74). La abstracción de la categoría «mujer» ha sido el principal recurso de la dominación patriarcal. El feminismo quebró esta dominación al elevar en el discurso la categoría «mujeres». Como dice Lagarde (1997), «lo real concreto», la «existencia social» (mujeres), frente a la concepción tradicional de lo «abstracto», el «ser social» (mujer). El paso de la «mujer» a las «mujeres» es, en cierto modo, el principio de la desontologización de la mujer.

tica entre el sujeto y su alteridad preferida. Por ello, Lévinas propone la relación ética entre el sujeto y cualquier alteridad concreta. En definitiva, se puede evidenciar que la evolución del pensamiento levinasiano pasa por considerar en sus obras de juventud a la mujer y la feminidad, siempre desde un prisma androcéntrico, como la alteridad por excelencia, para seguidamente, en la Segunda Sección de *Totalidad e Infinito*, como morada del sujeto ético (hombre) al cual, en la Cuarta Sección, le provoca equivocación, confusión y desorientación. Finalmente, la única alusión que encontramos a la mujer en la fundamentación de su propuesta ética definitiva es en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* cuando se refiere a la sensibilidad maternal. Por todo ello, podríamos decir que, en lo que respecta a su obra filosófica, el pico máximo de sexismo y de escritura androcéntrica lo padece Lévinas en *Totalidad e Infinito* —obra con la que, curiosamente, obtuvo su máximo reconocimiento académico—, fuertemente mediatizado por el judaísmo como hemos tratado de poner de manifiesto a través de la lectura crítica de una de sus obras confesionales previas.

3. *La pretendida pero nunca lograda superación del heterosexismo levinasiano a partir de «De otro modo que ser o más allá de la esencia»*

El tratamiento que Lévinas realiza de la mujer y de lo femenino en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es muy discreto, pero no por ello menos importante. Inicialmente, se refiere al binomio Decir-Dicho, que prolonga, profundiza y supera la propuesta con tendencia ontologista de *Totalidad e Infinito*. El binomio Decir-Dicho representa la síntesis de su propuesta ética en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. No obstante, traslada diferentes modalidades por medio de las cuales el sujeto se subjetiva éticamente (hospitalidad, inspiración, persecución, profetismo, etc.) de entre las que destaca la sustitución. En esta sustitución, consistente en la «posibilidad de ponerse en el lugar del Otro»⁸³, tendrá mucho que ver una dimensión de lo femenino: la maternidad⁸⁴. La maternidad es otro modo de expresar la sensibilidad «a flor de piel»⁸⁵, el exilio del ser, la afectación corporal y material antes que cognitiva por la que se siente concernido el sujeto ético frente al rostro del Otro: maternidad es «ese pre-nacimiento o pre-naturaleza a la que se remonta la sensibilidad»⁸⁶. La maternidad traslada ese modo de subjetivarse éticamente de la madre gracias a la hija o al hijo que, formando parte de su entraña profunda a partir de la cual la conmueve y afecta corporalmente, le es ajeno a la par que se mantiene irreductible a ella: «maternidad, gestión del otro en el mismo», «—el llevar por excelencia—»⁸⁷.

⁸³ LÉVINAS, 2003: 188.

⁸⁴ «En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la sustitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la substitución como del perseguir» (LÉVINAS, 2003: 134).

⁸⁵ LÉVINAS, 2003: 60.

⁸⁶ LÉVINAS, 2003: 134.

⁸⁷ LÉVINAS, 2003: 134.

La sensibilidad que siente la madre que se siente afectada corporalmente antes que cognitivamente por su hijo, sirve de inspiración a Lévinas a la hora de representar otra modalidad más de subjetivarse éticamente⁸⁸. Este sentirse corporalmente afectada en la maternidad es obsesión por el Otro frente al que no puedo dejar de responder⁸⁹. Esta subjetivación maternal o «psiquismo en tanto que cuerpo maternal» es «la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo ‘para el otro’, la posibilidad misma de dar. (...) Diacronía del uno-para-el-otro»⁹⁰. De este modo encontramos que la sensibilidad maternal⁹¹, la exposición al Otro que se transmuta al instante en puro ofrecimiento prevoluntario, es anterior al tiempo de la conciencia cognitiva y, por tanto, preoriginaria: afectación corporal antes que cognitiva que me lleva a no poder dejar de responder al otro⁹². La sensibilidad maternal es aquella que lleva a la madre a sustituirse por y para la hija o el hijo, a entregarse antes de conocer el requerimiento del niño, sin garantías de éxito y hasta la extenuación, como corporeidad que se expone a su pesar antes de todo saber ontológico del Otro⁹³.

Aunque de un modo menos explícito que en *Totalidad e Infinito*, Lévinas vuelve a apuntalar el mito de la inferioridad de la mujer: la mujer es físicamente más vulnerable (inferioridad biológica), representa, en esta ocasión positivamente, su capacidad de sentir al Otro antes que saber del Otro —de lo que cabría deducir nuevamente la construcción de una menor capacidad racional y mayor capacidad emocional (inferioridad intelectual)—. Por ello, deja de mantener la implícita inferioridad moral de la mujer mantenida en obras anteriores para resituar su dimensión maternal como paradigma moral de entrega desinteresada al Otro. Una entrega como ofrecimiento anterior a la intencionalidad noético-noemática —y por ello prevoluntario— que Lévinas ubica en la temporalidad diacrónica. Es de este modo como evidenciamos que, cuando se refiere al Decir preoriginal, inenunciable e indecible, se está refiriendo implícitamente a lo femenino a través de su dimensión maternal. No obstante, pese a la notable evolución en el tratamiento no tan sexista de la mujer y lo femenino en esta obra, lo cierto es que son muy escasas las alusiones a la maternidad. Si comparamos esto con las referencias sexistas a la mujer y a lo femenino en el resto de obras, resulta abru-

⁸⁸ «La experiencia sensible del cuerpo es desde siempre encarnada. Lo sensible —maternidad, vulnerabilidad, aprehensión— teje el lazo de la encarnación en una intriga (...) en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo» (LÉVINAS, 2003: 135).

⁸⁹ «La experiencia sensible en tanto que obsesión por el otro —o maternidad— es ya la corporeidad» (LÉVINAS, 2003: 136).

⁹⁰ LÉVINAS, 2003: 124-125. No en vano, esta materialidad del cuerpo «es el lugar propio del para-el-otro» (LÉVINAS, 2003: 136) que se origina en «un pasado irrecuperable, pre-ontológico de la maternidad» (LÉVINAS, 2003: 138).

⁹¹ «Significación que significa antes de mostrarse como dicho dentro del sistema del sincronismo» (LÉVINAS, 2003: 136), «inteligibilidad anterior a la luz, anterior al presente de la iniciativa» (LÉVINAS, 2003: 137).

⁹² «Cuerpo animado, es decir, ofrecido al otro al expresarse o derramarse», «animación no como morada [como lo fuera en *Totalidad e Infinito*], sino como exposición al Otro» (LÉVINAS, 2003: 128).

⁹³ «Cuerpo sufriente para el otro» (LÉVINAS, 2003: 139).

mador el predominio tanto de su androcentrismo como de su sexismo en todas las demás. De hecho, hemos de destacar que tras la edición de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* en 1974, Lévinas publicó el polémico artículo «Y Dios creó a la mujer» en 1977 donde, como tratamos de evidenciar, vuelve a apuntalar la inferioridad no sólo moral, sino biológica e intelectual de la mujer. No obstante, pese a que destaquemos la superación del sexismo radical en su propuesta ética definitiva, entonces como en la actualidad, hay cuestiones insostenibles desde cualquier perspectiva feminista que se precie. La primera es que no cabe respaldar que la diferencia sexual llegue a determinar la posición que un ser humano ocupará en el mundo. Como ya lo señaláremos, Lévinas incurre en el error de identificar sexo con género. Por ello, cabría tachar a Lévinas, como ya lo hiciera el propio Derrida (1989), de ontologista o esencialista⁹⁴ al haber pretendido vincular a cada sexo una serie de características determinadas (hombrevirilidad, Atenas, fortaleza, vida pública, protector, capacidad de abstracción y de universalización, rectitud...; mujer-feminidad, Jerusalén, vida privada, necesidad de protección, casta a la par que obscena, pervierte al hombre, etc.)⁹⁵.

A nuestro modo de ver, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* representa el nudo gordiano de toda su obra: la expresión filosófica más madura y profunda de su propuesta ética. Una obra en la cual Lévinas cree superar —aunque, a nuestro modo de ver, nunca lo logre— las anteriormente señaladas aseveraciones androcéntricas y sexistas. Pese a que le resulte imposible liberarse de la concepción tradicional que posee sobre lo femenino y la mujer, en esta obra Lévinas realiza un ingente esfuerzo por casar lo hebreo y lo griego, la feminidad y la masculinidad, sin que ninguno de los términos se supedita al otro. En la primera de las cuatro secciones de esta obra utiliza el binomio Decir-Dicho para sintetizar esta relación intraducible entre helenismo y hebraísmo, entre la palabra profética judía y el logos apofántico griego. Lévinas dedica la mayoría de sus esfuerzos a explicar de diferentes modos esta compleja y aporética relación. No en vano, resulta asombroso que en el intervalo de más de seis decenios que separa la primera de la última de sus obras, se haya mantenido fiel a lo que para él es la tarea de la filosofía: decir lo indecible⁹⁶. Es el binomio greco-judío, todavía no convenientemente explicitado, el que bulle implícitamente a lo largo de *Totalidad e Infinito*. Binomio que es ampliamente desarrollado a través de la fórmula Dicho-Decir en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. De hecho, este binomio Dicho-Decir es la bisagra que engarza al Lévinas de *Totalidad e Infinito* con el de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*⁹⁷. El propio Lévinas reconoce que el contenido de *Totalidad e Infinito* es prolongado y profun-

⁹⁴ El propio Lévinas explica que «lo femenino figura entre las categorías del Ser» (2004: 55).

⁹⁵ Suscribimos con Villarrea, que la consideración de Lévinas «de que ciertas características son propias de cada sexo, y determinan su papel social, implica y justifica la opresión de las mujeres en la práctica» (1995: 182), así como que Lévinas demuestra con tales planteamientos no estar al día sobre las movilizaciones existentes en torno a la liberación y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en todo el mundo.

⁹⁶ Cfr. LÉVINAS, 2003: 49-50.

⁹⁷ Cfr. MALKA, 2006: 153.

dizado evitando el lenguaje ontológico en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*⁹⁸. El uso del lenguaje ontológico para trasladar su propuesta ética llevará al Lévinas de *Totalidad e Infinito* a no poder dejar de hacer pie en el ser. Algo que en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* se esmera en subrayar, trasladándonos a un sujeto depuesto, expuesto, vulnerable, exiliado del ser, que se subjetiva precisamente como sustitución.

En definitiva, el lenguaje griego, el logos apofántico «nos es necesario, pero no suficiente»⁹⁹. Para Lévinas, la filosofía se compone de sus aspectos griego y judío¹⁰⁰. El aspecto hebreo de la filosofía defiende a ultranza la irreductibilidad de lo humano, mientras que el aspecto griego defiende la reductibilidad de éste a la universalidad del logos apofántico. Será la combinación de ambos aspectos propuesta por Lévinas la que impida la reducción de lo Otro a lo Mismo. El Decir preoriginario hebreo será traducido por el logos griego sin que éste llegue a dominarlo, a categorizarlo definitivamente. El Dicho traducirá a la par que traicionará —pero nunca definitivamente— la irreductibilidad del Decir preoriginario hebreo. Filósofos y profetas se dan la mano para dar lugar a una filosofía autocrítica que cae en la cuenta de las consecuencias de sus categorizaciones definitivas, de sus concepciones dogmáticas. Por ello, lo que Lévinas denuncia con asiduidad es que la metafísica tradicional haya ensalzado más el aspecto griego que el judío. De hecho, la filosofía occidental ha hecho de la ontología primera filosofía, encumbrando definitivamente el aspecto griego y olvidando el judío. De ahí que, desde el momento que la filosofía deja de contemplar la irreductibilidad de lo humano que se traslada en el lenguaje hebreo, ésta se haya convertido en sistemática y totalitaria dominación, en alérgica tiranía altericida que no hace sino reducir lo Otro a lo Mismo. Según Lévinas, contemplar el aspecto hebreo significa para la filosofía poder «ponerse a sí misma en cuestión»¹⁰¹, poder desdecirse, de manera que el dogmatismo altericida que se deriva de privilegiar exclusivamente el aspecto griego sea erradicado.

Pero, ¿cómo se produce este remonte del Dicho al Decir? El binomio greco-judío Dicho-Decir es utilizado por Lévinas para mostrar la siempre tortuosa y aporética relación entre el lenguaje griego y el judío. Según Lévinas, el único modo de que irrumpa en el mundo lo indecible humano es a través del logos apofántico. Decir lo indecible de la singularidad humana es la obsesión de Lévinas, aunque es consciente de que al decir a modo de Dicho lo indecible del Decir preoriginario, el abuso del lenguaje es inevitable¹⁰². Así, el Dicho traduce y presentifica en parte el Decir preoriginario a la par que traiciona en parte su significancia previa, anterior y primera. Sin logos apofántico o Dicho no podría irrumpir lo humano en el mundo y volvería a reinar la ontología en toda su mag-

⁹⁸ Cfr. LÉVINAS, 2001b: 265.

⁹⁹ LÉVINAS y KEARNEY, 1998: 212.

¹⁰⁰ Cfr. LÉVINAS y KEARNEY, 1998: 204-205.

¹⁰¹ Cfr. LÉVINAS y KEARNEY, 1998: 206.

¹⁰² Cfr. LÉVINAS, 2003: 50, 52, 61, 69, 70(2), 95, 96, 128, 165(2), 199, 213, 217, 235, 236, 243, 250, 260.

nificencia. El Dicho no deja de ser una categoría que vehiculiza al Decir preoriginario en parte y, aunque lo traduzca, hay que ser muy conscientes de que lo traiciona en parte. Para evitar, pues, la traición total o petrificación absoluta de la singularidad en lo Dicho, este Dicho debe ser nuevamente devuelto al Decir preoriginario, siempre irreductible a la categorización del Dicho.

Dicho esto, el sujeto ético debe mantenerse vigilante y atento ante la categorización de la singularidad del Otro, de la que no puede hacer dogma porque así aniquila la parte de singularidad que tal categoría vehiculiza. La categorización que realice el sujeto ético no deja de ser más que un modo de ontología porque ordena por categorías los diferentes tipos de alteridades. Si esta categorización no se revisa, si el Dicho no es devuelto al Decir, la singularidad del Otro es aniquilada. Hay que volver a mirar al rostro nuevamente, hay que cuestionar sistemáticamente lo Dicho categorizado para devolverlo a su preoriginariidad. De no ser así, de tomar lo Dicho como verdad absoluta, acabamos ajustando la singularidad del Otro a dicha categoría cognitiva. Pero, ¿cómo se devuelve la cara al rostro, el Dicho al Decir, lo fenomenal a lo no-fenomenal? Este remonte se realiza a través de la *epojé*¹⁰³. Lévinas fue aventajado alumno de Husserl, fundador de la fenomenología, sobre quien realizó una tesis doctoral que supuso la introducción de la fenomenología en Francia. La impronta fenomenológica en Lévinas es indudable, especialmente en sus primeras obras. No obstante, el empleo de la fenomenología husserliana por parte de Lévinas no deja de ser particular. Husserl consideraba que para que se pudiera constituir la subjetividad trascendental se debía proceder poniendo entre paréntesis el mundo natural —a lo que denominó *epojé*— para posteriormente categorizar o abordar al Otro por el saber. Precisamente porque el saber reduce lo Otro lo Mismo, aniquilando consiguientemente su singularidad, Lévinas plantea únicamente la *epojé* como modo por el que se cuestiona, se critica la fenomenalidad. La *epojé* posibilita el remonte del Dicho al Decir, del fenómeno a lo que le hace ser fenómeno pero que es no-fenómeno y se encuentra desfenomenizado y es preoriginario.

Gracias a la súplica exigente del rostro del Otro por la que el sujeto se *siente* prevoluntariamente conminado a responder, a partir de este momento, éste se mantendrá exiliado del ser mientras se mantenga en extrema vigilancia ante todo intento por su parte de categorización definitiva del Otro tras cada operación ontológica de cálculo, medida y comparación. Es gracias a esta vigilancia extrema a la que el sujeto se siente abocado que practicará la *epojé*, la crítica sistemática, siempre atenta ante toda ontología que pretenda erigirse como origen del mundo. Por la *epojé* el Otro, tras el juicio, es nuevamente mirado al rostro devolviéndole su singularidad preoriginaria. Por la *epojé* toda categoría es remontada a aquello que le da sentido humano y que no se encuentra en el sujeto que habría categorizado, sino siempre más allá del ser y en diacronía, siempre más allá y antes del saber. Por la *epojé* se produce la reducción de la reducción del Otro al Mismo que se traduce en obsesión del Mismo por el Otro: el

¹⁰³ Cfr. LÉVINAS, 2003: 59, 96, 124, 125, 246.

Mismo obsesionado por el Otro al que no puede dejar de responder ante su sufrimiento. Este más allá de la fenomenología¹⁰⁴, este remontarse a lo más allá del ser, a lo más allá de la apariencia, de la fenomenalidad, se produce por la *epojé* como reducción sin constitución¹⁰⁵. Es así como Lévinas evita la petrificación de la singularidad humana que no llega a constituirse en subjetividad trascendental, totalizante de su exclusiva singularidad —no en vano, según Lévinas, tal petrificación consiste en la adecuación a la forma impuesta por el Mismo que lleva al altericidio al alienar la exterioridad del Otro—¹⁰⁶. Como veremos en lo sucesivo, este debe ser el método practicado por el sujeto ético exiliado del ser que, debido a la sensibilidad preoriginaria a la que es despertado por el rostro del Otro, se ve conminado a ejercer tal vigilancia extrema en aras de garantizar la singularidad y la libertad del Otro.

Sólo gracias a la *epojé* se es capaz de ir más allá de lo fenomenal, de toda modalidad de ontología que pasa a ser sistemáticamente cuestionada, sea en su modalidad de ley, de justicia, de política, etc. Cualquier modalidad de ontología es sometida a la crítica para ser devuelta a su situación preoriginaria. Este método es el modo como debe el sujeto ejercer su vigilancia extrema, recordando que la ontología adquiere su sentido humano y su justificación de la ética preoriginaria. Del mismo modo, la libertad del sujeto se encuentra investida desde dicha anterioridad preontológica a la que debe ser pormenorizada y sistemáticamente devuelta. Es decir, la libertad no tiene origen en el sujeto, sino en su prójimo, que suscita su deseo irrefrenable de servirlo. En la ética levinasiana la responsabilidad precede a la libertad: de ahí que no pueda dejar de responder ante el padecimiento ajeno. Estar exiliado del ser es lo que hace que el sujeto se mantenga atento, alerta, cuestionando su libertad y reconociendo que es provocada por el Otro al que responde prevoluntariamente. La libertad es fruto del requerimiento que el Otro me hace frente al cual no puedo no responder¹⁰⁷.

Como recoge Lévinas en su artículo de 1960, la mujer permanece oculta, como misterio, en el interior y como interioridad, siendo la casa, la morada, el hogar en el que el hombre recibe las atenciones para volver al trabajo, es decir, para exponerse a la alienación por las inclemencias que puedan azotarlo en el exterior, para seguir controlando, conquistando y rebautizando la realidad a su antojo y desde su postura androcéntrica. Cabría conjeturar, por tanto, que esa

¹⁰⁴ Cfr. LÉVINAS, 2003: 266.

¹⁰⁵ Cfr. GUTIÉRREZ, 2009: 199.

¹⁰⁶ Cfr. LÉVINAS, 2006d: 88-89.

¹⁰⁷ Es decir, el sujeto ético no puede no responder frente al rostro del Otro. Lévinas lo explica del siguiente modo: «¡Incluso si adopta usted una actitud de indiferencia, usted está ya 'obligado' a adoptarla! El otro cuenta para usted, (...) le concierne» (LÉVINAS y POIRIÉ, 2009: 80). Según Watzlawick, «en síntesis (...): 'no es posible' no 'comunicarse'» (1989: 50-52). Por eso consideramos que la sensibilidad consiste en sentir prevoluntariamente la vulnerabilidad del Otro que me lleva a no poder dejar de responderle tras la intrusión de su rostro, así como a reconocerlo como irreductible a la medida de mis categorías cognitivas. Así, la vigilancia la entendemos como actitud crítica y autocrítica que me lleva a descategorizar al Otro tras cada categorización.

mujer que es interioridad misteriosa, innombrable e indecible, caracterizada en las obras anteriores a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, aparece representada en esta última en el Decir, que siempre permanece indecible. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* la mujer y lo femenino aparecen implícitas en la sustitución, en la pasividad, en el exilio del ser, en la afectación corporal antes que cognitiva que padece el sujeto ético, en su sensibilidad a flor de piel, en su vulnerabilidad, etc. Pese a que el tratamiento es de un sexismo mucho menos agresivo, no podemos dejar de evidenciar que Lévinas vuelve a normalizar y a legitimar los mitos anteriormente reseñados que justifican la *construida* y por tanto *ficticia* inferioridad de la mujer frente a la violenta superioridad *real* del hombre. En definitiva, la mujer aparece asociada a una menor capacidad racional y, por tanto, a una mayor emotividad y sensibilidad (inferioridad intelectual); a una vulnerabilidad corporal (inferioridad biológica); así como, en consecuencia, a la incapacidad de regirse por los principios rectores del orden de la Humanidad que, consiguientemente, tienden a transgredir.

Lo valioso de la aportación de Lévinas es la superación que, implícitamente, pretende realizar de la complementación de los estereotipos de género a través del binomio Decir-Dicho. A través del Decir (mujer) y el Dicho (hombre), no cabe la supeditación del uno al otro. De hecho, el uno no podría existir sin el otro, sin que pueda existir supeditación alguna entre ambos. Desde este punto de vista, cabría hablar de igualdad. Para Lévinas la filosofía no sólo está constituida del aspecto griego —representado en el Dicho—, sino también del hebreo —representado en el Decir—. De hecho, la originalidad de la propuesta levinasiana consiste en presentar ambos aspectos amalgamados, uno necesitado del otro, uno siempre dependiente del otro, sin que ninguno pueda supeditarse al otro. Contemplar únicamente el aspecto hebreo nos aboca a una ética individualista centrada en salvaguardar la irreductibilidad del Otro, mientras que centrarnos exclusivamente en el aspecto griego traería consigo una moral comunitarista universal y totalitaria que privilegia al Mismo¹⁰⁸. De hecho, para Lévinas, «cada uno de estos principios [hebreo y griego], abandonados a sí mismos, no activa más que lo contrario de lo que quiere garantizar»¹⁰⁹. Centrarnos únicamente en el amor al Otro que el aspecto hebreo promueve, deja de lado la justicia, mientras que considerar solamente la justicia que el aspecto griego contempla nos lleva a la utilización de aquel lenguaje de corte por el que lo humano del Otro acaba siendo ajustado a lo Mismo. Lévinas considera ambos aspectos imprescindibles, considerando que el amor al prójimo, propio del individualismo ético del judaísmo, instauro la justicia, propia del comunitarismo griego.

De este modo, gracias a la siempre tensa relación existente entre el Decir preoriginario que acaba objetivándose en el Dicho sin llegar a asfixiarlo por completo, y pese a incurrir en la implícita representación sexista de la mujer a través del Decir y del hombre a través del Dicho, lo cierto es que Lévinas acaba planteando una relación que no es ontológica, es decir, que no es de dependen-

¹⁰⁸ Cfr. LÉVINAS, 1997a: 15-16; 1988: 14; 1997b: 49 y 60.

¹⁰⁹ LÉVINAS, 2001c:111.

cia, ni de superioridad, ni de complementariedad entre hombre y mujer, sino una relación ética. Una relación que no es jerárquica entre el Decir y el Dicho y, por ende, de forma implícita, entre la mujer y el hombre, entre lo femenino y lo masculino. La sensibilidad preoriginaria (propia de la mujer en obras anteriores) es la fuente de la vigilancia originaria (propia del hombre en obras anteriores) del sujeto ético, sea este mujer u hombre. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, a diferencia de cualquier otra obra, la sensibilidad y la vigilancia son atributos del ser humano, pese al trasfondo sexista que puedan tener sus orígenes. Así, la sensibilidad está antes que la vigilancia pero también después de ésta. Lo mismo que sucede con la caridad y la justicia¹¹⁰. Cabría parafrasear igualmente que la vigilancia (Dicho, hombre, racionalidad, sincronía) es despertada por la sensibilidad (Decir, mujer, emotividad, diacronía), pero la sensibilidad, que es antes que la vigilancia, está también después de ella. No en vano, tras el cálculo, la medida y la comparación propios del juicio ontológico, el Decir es el que insta al Dicho a no asfixiar por completo a la realidad juzgada¹¹¹. Dicho de otro modo, la ética es la que insta a la ontología a no categorizar definitivamente al Otro, mirándolo tras dicha categorización al rostro para descategorizarlo y devolverlo a su estado humano previo a todo concepto socialmente construido.

A nuestro modo de ver, la sensibilidad a la que alude Lévinas consiste en aquella impactación de la vulnerabilidad del rostro del Otro que hace aflorar en nosotros la nuestra propia. Así, sentir prevoluntariamente la irreductibilidad de la singularidad del Otro por haber sido afectado corporalmente antes que cognitivamente, nos lleva a que, tras de cada categorización ontológica, procedamos a la descategorización: el conocimiento que adquirimos del Otro se vuelve ético cuando impedimos que este conocimiento sea seguro, perfecto, infalible y definitivo; cuando velamos por descategorizar al Otro tras de cada categori-

¹¹⁰ Como el propio Lévinas reconoce en una entrevista con Françoise Poirié, «la justicia es despertada por la caridad, pero la caridad, que es antes que la justicia, está también después de ella» (LÉVINAS y POIRIÉ, 2009: 82). No obstante, ésta es una justicia ética diferente a la justicia ontológica de los griegos. Una justicia «que, no obstante, exige también la caridad» (LÉVINAS, 2001b: 277). Una justicia investida por la ética y que, por tanto, exige siempre ir más allá. Esta justicia ética, «en lugar de ser vivida como un yugo padecido de la Ley, se vuelve deseo, deseo de hacer más de lo que ella manda» (LÉVINAS, 2006c: 84).

¹¹¹ Según Lévinas, el juez juzga primero al culpable (Cfr. LÉVINAS y POIRIÉ, 2009: 99), distanciándose de él, al que no mira a su rostro (Cfr. Dt 10,17), sino su culpa, para posteriormente tratarlo como incomparable, acercándose a él, como singularidad única y exclusiva (Cfr. LÉVINAS, 2000c: 113-114) mirando su rostro. La justicia es violencia necesaria (Cfr. LÉVINAS y POIRIÉ, 2009: 86; LÉVINAS, 2001b: 131) y justa (Cfr. LÉVINAS, 2003: 252) a cada uno de los ciudadanos, precio que deben pagar por vivir en sociedad, cuyas culpas son catalogadas y vinculadas a una sanción (Cfr. LÉVINAS, 1997a: 36). Sólo serán contempladas tales culpas y la consiguiente sanción en el juicio: sin odio, sin resquemor, sin pasión, como puro cálculo, pura aplicación de la ley (Cfr. LÉVINAS, 2006c: 161-162). Pero tan pronto como acabe el juicio, el reo deberá ser devuelto a su condición de incomparable, mirando al rostro (Cfr. Nm 6,26), volviendo a ser tratado con respeto: «la justicia es despertada por la caridad, pero la caridad, que es antes que la justicia, está también después de ella» (LÉVINAS y POIRIÉ, 2009: 82).

zación. Sentirnos afectados por la irreductible vulnerabilidad del Otro que despierta la mía propia, nos lleva a dicha descategorización, a la crítica de cada categorización, a la actitud crítica y autocrítica de nuestro proceder. Sentir prevoluntariamente la irreductible vulnerabilidad y sufrimiento del Otro instaura una vigilancia en nosotros gracias a la cual decidimos salvaguardar su inconmensurable singularidad, su decisión autónoma. Así, mientras que la conciencia ontológica se caracteriza por no exigir la descategorización de lo categorizado, la conciencia ética se caracteriza porque el sujeto, debido a haber sido impactado por la vulnerabilidad del rostro del Otro y así haber sido despertado a la suya propia, es exigido a salvaguardar irreductible la singularidad del Otro como la sintiera prevoluntariamente durante la intrusión de aquél. La exigencia de mantenerse vigilante, alerta, evitando la categorización definitiva, se debe a que el sujeto ético siente y sabe que el sufrimiento y la vulnerabilidad expresados por el rostro escapan a la idea que él tenga de los mismos. Por ello, esta sensibilidad es la que inviste la vigilancia en el sujeto ético.

De este modo, la predilección de Jerusalén por el Bien y la de Grecia por la Verdad se relacionan no ontológicamente, sino éticamente. La sensibilidad preoriginaria, amor al prójimo o ética que caracteriza a la Biblia¹¹², se compatibiliza con el amor al conocimiento de los griegos¹¹³. De hecho gracias a que amamos o somos sensibles a la irreductibilidad del Otro, podemos proceder a descategorizar lo categorizado. Jerusalén y Atenas se abrazan para mantenerse tensa y vigilantemente inseparables¹¹⁴. No hay que olvidar que los griegos han sido siempre muy considerados por los sabios judíos¹¹⁵. Por todo ello, la propuesta levinasiana, lejos de ser exclusivamente amor a la verdad, amor a la sabiduría, resulta ser sabiduría del amor¹¹⁶. Una propuesta que lejos de aborrecer la Verdad, la ubica siempre al auspicio del Bien¹¹⁷.

CONCLUSIONES

En definitiva, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas logra superar el sexismo y el androcentrismo en el que incurre en sus obras de juven-

¹¹² Cfr. LÉVINAS, 2000b: 97.

¹¹³ Cfr. LÉVINAS, 1997a: 22; 2000b: 98; 1991: 13 y 14; 2006b: 198-199; 2001b: 251; 2004: 344; 2006c: 55 y 291; 1988: 156 y 176; LÉVINAS y KEARNEY, 1998: 204-205; DERRIDA, 1989: 209.

¹¹⁴ «Es preciso añadir a la Biblia —que enseña la singularidad primera e inimitable, la unicidad ‘asimiladora’ de cada alma— los escritos griegos, expertos en especies y géneros» (LÉVINAS, 2001b: 277).

¹¹⁵ Cfr. LÉVINAS, 2004: 33-34; 2006c: 55 y 74. Para Lévinas, «Europa es la Biblia de los griegos» (LÉVINAS, 1991: 14; también Cfr. LÉVINAS, 2009: 95, 96 y 99; 2006d: 149), «ella es la concreción donde las sabidurías teórica y bíblica hacen más que converger» (LÉVINAS, 2006d: 149).

¹¹⁶ Cfr. LÉVINAS, 2003: 242-243; 1991: 5 y 7; 2006d: 145 y 151; 2001b: 130, 227 y 268; 1994: 219.

¹¹⁷ Un Bien que ya Platón fue capaz de vislumbrarlo más allá del ser. No en vano, «por ciertos rasgos, los griegos han sido capaces de ser ‘bíblicos’» (LÉVINAS, 2006b: 198).

tud y en *Totalidad e Infinito*. No obstante, nunca llegará a superar el heterosexismo inherente al binomio Decir-Dicho propuesto en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Dicho de otro modo, Lévinas llega a superar aquel sexismo del que pudo tomar conciencia crítica en sus primeras obras, pero nunca el heterosexismo en el que incurre en su obra definitiva cuando únicamente piensa en hombre y mujer, sin contemplar el transgenerismo o la homosexualidad. El binomio Decir-Dicho es una relación ética —y no ontológica— que reproduce la heterosexualidad (mujer-hombre), pero no deja cabida a las relaciones homosexuales (hombre-hombre, mujer-mujer) y/o el transgenerismo. El motivo de todo esto es, muy probablemente, el sustrato hebreo de su filosofía. Su actitud acrítica ante la normatividad patriarcal propia del judaísmo podrían haberlo llevado a edificar una propuesta ética heterosexista. No en vano, desde el primer libro del Génesis, el judaísmo preconiza que Dios «hombre y mujer los creó»¹¹⁸. Consideramos que el sexismo y el androcentrismo evidenciado en su obra resultan inaceptables para un genio como Lévinas, que ha resultado ser juez y parte en la normalización y legitimación del sistema patriarcal. El filósofo lituano nacionalizado francés es hijo de su tiempo, pero esto no justifica su aparente ceguera ante unas aseveraciones tan impúdicas en torno a la mujer y la feminidad. El filósofo de la alteridad es de este modo nuevamente increpado por pecar de aquello que tanto criticó, por pecar de ontologista. Un autor que aboga por la sensibilidad ética sin haber podido ser consciente de que él mismo estaba siendo éticamente insensible y metafísicamente violento con la otra mitad de rostros del mundo. Lévinas, voluntaria o involuntariamente, ha incurrido en una escritura androcéntrica y sexista, normalizando y legitimando los mitos patriarcales más ancestrales en torno a la mujer y la feminidad: la inferioridad y debilidad biológica de la mujer que justifica la protección y guía del hombre; la obscenidad y el impudor de la mujer (*femme fatale*), como derivación de su falta de racionalidad y exceso de emotividad que hechiza, desorienta y equivoca al hombre y que justifica el control de éste sobre aquélla; la inferioridad intelectual, debida a su poco desarrollada racionalidad y su tendencia a la emotividad, justifica que se dedique a las labores domésticas, a ser la casa, la morada en la que el hombre se reponga del duro trabajo en el ámbito público al que, una vez debidamente atendido por la mujer, retornará con energías renovadas.

Todo esto se filtra en la obra de Lévinas, en la que no se contempla otra relación que la heterosexual entre hombre y mujer. Efectivamente, Lévinas, quizás al dejarse guiar acríticamente por «ideas más antiguas que los principios en nombre de los cuales lucha la mujer moderna por su emancipación»¹¹⁹, creemos que los serios errores en los que incurre, quizás, por no encontrarse, como debería haberlo estado, lo suficientemente actualizado o receptivo con respecto a los principales objetivos del feminismo de su época, son: haber identificado sexo con género; haber criticado a la ontología ejerciendo de forma explícita el esencialismo en la transversal diferenciación de sexos que caracteriza

¹¹⁸ Gn 1,27.

¹¹⁹ LÉVINAS, 2004: 59.

implícitamente a su aportación ética; haber considerado que la mujer completa al hombre, es decir, haber incurrido en el error de la complementariedad de los sexos que no hace sino legitimar la superioridad del hombre sobre la mujer; haber considerado que las relaciones de complementariedad entre ambos sexos no promueven violencia, cuando, en realidad, no hacen sino invisibilizarla y legitimar la desigualdad; haber ontologizado a la par que pasado por alto la complejidad de las identidades sexuales, atribuyendo a cada sexo un conjunto fijo de atributos que, curiosamente, coinciden con los contemplados tradicionalmente; así como no haber sido consciente de que reducía lo Otro a lo Mismo, es decir, la mujer al hombre por no ser lo suficientemente crítico con su perspectiva androcéntrica y consiguientemente sexista. Sobre todo porque esto deriva en un reparto de roles como tradicionalmente se han venido efectuando, relegando a la mujer al ámbito privado (de las obligaciones) y al hombre al público (de los derechos). La consecuencia es que, llegados a este punto, Lévinas parece pretender desmarcarse de la máxima aspiración de la lucha feminista: la igualdad de derechos entre mujeres y hombres. Una igualdad que brilla por su ausencia en la concepción del judaísmo sobre la mujer que, inexorablemente, se acaba filtrando por todos los poros de su obra filosófica.

Pese a todo, contrariamente a lo que pudiera parecer y aunque no logre desenredarse definitivamente de postulados machistas propios del sistema patriarcal en el que fue educado y formado, Lévinas es capaz de trasladar a través del binomio Decir-Dicho una relación que posibilita una relación que no es de superioridad, dependencia o complementariedad, sino de igualdad (no ontológica, sino ética) entre hombre y mujer. En este sentido, la principal novedad que aporta la propuesta ética de Lévinas tiene que ver con la articulación que realiza entre el binomio Decir-Dicho. El problema, como ya lo anticipábamos, es que la originalidad de su propuesta peca de heterosexista. Esta relación entre lo femenino y lo masculino, que no es de superioridad, ni de dependencia, ni de complementariedad, sino de igualdad ética es la que plantea una alternativa original a la Teoría Feminista. El binomio Decir-Dicho establece una relación que no es ni totalizante ni totalitaria entre sí, es decir, una relación ética que instaura la sensibilidad y la reflexión crítica en el sujeto ético (sea hombre o mujer) a la par que inspira la relación de igualdad no ontológica entre hombres y mujeres. Gracias a la sensibilidad preoriginaria despertada en el sujeto ético (sea hombre o mujer), se le insta a la vigilancia permanente de la realidad categorizada, así como a la consiguiente descategorización de la misma o, en su defecto, a la realización de una categorización provisional, hipotética, perfectible, siempre mejorable.

La articulación del binomio Decir-Dicho inspira la relación entre la mujer y el hombre. Una relación en la que la mujer es imprescindible, debido a la importancia que otorga Lévinas a la sensibilidad ética. Es gracias a la sensibilidad ética que caemos en la cuenta de los perversos efectos de la categorización segura y definitiva de la realidad humana y mundana y la que nos insta a que, tras la pertinente vigilancia extrema y categorización provisional de la misma, la devolvamos a su estado anterior a la conceptualización, a su estado preoriginal. Al fin y al cabo, el peso específico del aspecto hebreo, que acaba representado

a través del Decir (femenino), es, comprensiblemente, de una relevancia inusitada en su obra. Quizás, para contrarrestar la importancia que, a lo largo de la Historia, se le ha venido dando al aspecto griego, representado a través del Dicho (masculino). Desde este punto de vista, el Decir queda al auspicio del Dicho, al que dota de sentido y significación no totalizantes.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, C. (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos.
- BAUMAN, Z. (2008): *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.
- CHALIER, C. (1982): *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris: La nuit surveillée.
- CHANTER, T. (2001): «Introduction», en CHANTER, T.: *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- DE BEAUVOIR, S. (2000): *El segundo sexo*, vol. I, *Los hechos y los mitos*, Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, J. (1989): «Violencia y Metafísica», en DERRIDA, J.: *La escritura y la diferencia* (pp. 107-210), Barcelona: Anthropos.
- (1997): *Cómo no hablar. Y otros textos*, Barcelona: Proyecto A.
- IDARETA, F. (2011): *Ética como primera filosofía: aproximación de la ética de E. Lévinas al Trabajo Social*, Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- LAGARDE, M. (1997): *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México: UNAM.
- LÉVINAS, E. (1988): *A l'heure des nations*, Paris: Minuit.
- (1991): «La ética», en CASADO, J. - AGUDÍEZ, P.: *El sujeto europeo* (pp. 3-15), Madrid: Pablo Iglesias.
- (1993): *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós.
- (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra.
- (1997a): *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona: Riopiedras.
- (1997b): *De lo sagrado a lo santo*, Barcelona: Riopiedras.
- (1999): *De la evasión*, Madrid: Arena.
- (2000a): *De la existencia al existente*, Madrid: Arena.
- (2000b): *Ética e infinito*, Madrid: A. Machado.
- (2000c): *La huella del Otro*, México: Taurus.
- (2001a): *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós.
- (2001b): *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos.
- (2001c): *La realidad y su sombra: libertad y mandato, transcendencia y altura*, Madrid: Trotta.
- (2003): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.
- (2004): *Difícil libertad*, Madrid: Caparrós.
- (2006a): *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Siglo XXI.
- (2006b): *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme.
- (2006c): *Más allá del versículo*, Buenos Aires: Lilmod.
- (2006d): *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, E. - KEARNEY, R. (1998): «Ética del Infinito», en KEARNEY, R.: *La paradoja europea* (pp. 197-218), Barcelona: Tusquets.
- LÉVINAS, E. - POIRIÉ, F. (2009): «Conversaciones», en POIRIÉ, F. - LÉVINAS, E.: *Ensayo y Conversaciones* (pp. 49-116), Madrid: Arena.

- ORTNER, SH. B. (1979): «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?», en HARRIS, O. - YOUNG, K. (comps.): *Antropología y feminismo* (pp. 109-131), Barcelona: Editorial Anagrama.
- PALACIO, M. (2010): «El sexismo en la ética de Emmanuel Lévinas. Perpetuación filosófica de una dialéctica ininterrumpida». Recuperado el 10 de enero de 2012 de <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1077&context=iaph>.
- (2011): «La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Lévinas», *Isegoría*, 45, 669-682.
- PEÑALVER, P. (2008): «Estructuras metódicas y temas metafísicos en la fenomenología de Emmanuel Lévinas», en ALONSO MARTOS, A. (ed.): *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia: Universitat de València, 199-211.
- PULEO, A. (1995): «Patriarcado», en AMORÓS, C. (Dir.): *Diez palabras clave para mujer* (pp. 21-54), Estella: Verbo Divino.
- SUCASAS, A. (2006): *Lévinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires: Lilmod.
- VILLARMEA, S. (1995): «E. Lévinas y “La Mujer”: Materiales para una Crítica de la Razón Patriarcal», *Anábasis*, 3, 157-186.
- WATZLAWICK, P. - BAVELAS, J. B. - JACKSON, D. D. (1989): *Teoría de la comunicación humana: interacciones, patología y paradojas*, Barcelona: Herder.

Universidad Pública de Navarra
 Departamento de Trabajo Social
 francisco.idareta@unavarra.es

FRANCISCO IDARETA GOLDARACENA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]