

Subjetividades, género y convivencia política. Cuestiones de filosofía y feminismo.

Marta Palacio.

Cita:

Marta Palacio (2007). *Subjetividades, género y convivencia política. Cuestiones de filosofía y feminismo. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/443>

Subjetividades, género y convivencia política. Cuestiones de filosofía y feminismo

Marta Palacio

Profesora e Investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba, de la Universidad Católica de Córdoba y del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT).

martaipalacio@gmail.com

1. La convivencia y la supervivencia de lo humano

Quizás uno de los problemas más complejos que tenemos que afrontar las mujeres y los hombres de este nuevo siglo sea el tema de la convivencia. “¿Podremos convivir humanamente?” La cuestión de la convivencia pacífica, de la superación de la violencia, de la discriminación, del racismo, de la intolerancia política, de género y religiosa, constituye uno de los nudos teóricos más importante en los debates actuales en diversos niveles. El contexto de “terrorismo global”, disparado apenas de iniciarnos en el siglo, torna doblemente enfática la necesidad de plantear y dialogar estos problemas.

No es menor la relevancia que éste asunto importa, pues de lo que se trata es de asegurar la supervivencia de lo específicamente humano en medio nuestro: esto es, siguiendo a Hannah Arendt, sostener la posibilidad de la palabra y de la acción libre entre nosotros/as.¹

Nos hemos vuelto adultos escépticos tras mirar el horror de la reciente historia del siglo XX: las guerras mundiales, los totalitarismos estatales genocidas, la potencia inmanejable del armamentismo, la irracionalidad de las guerras preventivas e imperialistas, la pobreza creciente de más de la segunda mitad de la población mundial, la marginación y exclusión de grupos y minorías, la violencia generalizada. Ya no es época de ingenuidades o de abandono en un *laissez faire* indolente pues somos conscientes que “todos somos responsables de todos”² y que no hay ninguna ley natural de un progreso indefinido de las sociedades, tal como lo pretendieron Augusto Comte y los Ilustrados del siglo XVIII, bajo la ilusión de que el sólo uso de la Razón nos llevaría al estado pleno de desarrollo humano.

Los pensadores posmodernos -dentro de los que se hallan las teóricas del feminismo de la llamada “última ola”- han puesto de manifiesto con sus rupturas discursivas que los modos de vida planteada por la racionalidad política-económica del liberalismo que dirigió los destinos de los Estados-nación occidentales del siglo XVIII al XX, ya no se sostienen. Asimismo, un agudo descrédito empapa la comprensión de las grandes gestas revolucionarias del siglo XX y ha quebrado la legitimidad de los metarrelatos de los procesos históricos. Una fuerte sospecha de ser proyectos de dominio y de poder del falogocentrismo europeo-americano pesa hoy sobre ellos.

2. La crítica filosófica al Sujeto de la modernidad

Las corrientes filosóficas de mitad del siglo XX, con su fuerte tono de crítica y revisión de los supuestos filosóficos de las concepciones racionalistas, positivistas y clásicas, han mostrado que no todo es tan “racional” como se pretendió, ni que el ser humano sea ese sujeto pensante idéntico en cada individuo concreto particular. Ya no cabe seguir definiendo a los sujetos desde una abstracta “naturaleza racional” predicada de todos, haciendo omisión de las complejas estructuras identitarias (cultura, raza, género, lengua, clase, etc.) que constituyen las diferencias, curiosamente borroneadas tras el sujeto racional. Por el contrario, la filosofía contemporánea se hace cargo de las sospechas de Nietzsche, Marx y Freud sobre la “lucidez de la conciencia racional”, quienes con sus críticas abren una rendija para concebir otros elementos en la subjetividad que no caben dentro de los esquemas antropológicos anteriores.

Es conocida la situación de descomposición en que quedó la noción metafísica clásica de naturaleza humana a partir de la crítica kantiana y de corrientes filosóficas posteriores -positivismo, existencialismo, vitalismo, historicismo, materialismo-, que, sin embargo, mantuvieron intacta como herencia filosófica en común una filosofía de la autonomía del yo, autosuficiente y absoluto, supuestamente neutro en su universalidad, pero que en realidad enmascaraba al varón, blanco, europeo y burgués.

Cuestiones tales como el poder, el interés ideológico, el privilegio de clase, la normatividad social del género, el deseo y el inconsciente ingresan en las últimas décadas al ámbito del pensar filosófico señalando pistas hermenéuticas novedosas para comprender al ser humano y a su praxis a partir de considerar la diferencia que nos constituye y la alteridad que nos habita.

Las diferencias se han visibilizado y de modo ostensible. La confrontación obligada con este dato del sentido común también ha entrado a jugar en esta crítica al Sujeto moderno. Vivimos en una realidad social estructurada por la pluralidad y la diversidad: diversas razas, diversas religiones, diversas morales, diversas culturas, diversos géneros, etc. ¿Cómo lograr la unidad en la diversidad sin que la misma sea una imposición de alguna particularidad, por lo general la diferencia hegemónica? ¿Cómo establecer puentes entre las diversidades sin arrasarnos en un totalitarismo homologador ni perdernos en los laberintos de la multiplicidad? Estas son preguntas éticas, propias de la filosofía práctica, que han tomado relevancia contemporáneamente en la academia.

3. La cuestión de las subjetividades: aportes de los feminismos

La crítica de los feminismos ha apuntado desde sus inicios a una recuperación de la corporalidad, de la sexualidad y de la mujer. El sujeto de la tradición filosófica ha estado descorporeizado debido a los prejuicios griegos dominantes sobre la materia, asociados a la “informe anarquía”, y posteriormente vinculado a la “pasividad” gnoseológica del racionalismo. El sujeto filosófico fue condensado en la razón o conciencia, en ese segmento humano donde reside el poderío del hombre, que por una pseudo-universalización ha referenciado históricamente al “varón”. Los saberes médicos, psicológicos, éticos, jurídicos, filosóficos y teológicos, junto con las prácticas culturales de la historia de Occidente, han nutrido los esquemas patriarcales o sexistas desde muy remotas épocas. En contraste con estos atributos del sujeto filosófico, la ambigüedad, la debili-

dad y la complejidad han sido los rasgos propios de la “naturaleza femenina” – naturaleza fallada según Aristóteles- asignados desde la mirada enunciadora del sujeto masculino. Es significativo, al respecto, que los estudios feministas y de mujeres hayan sido pioneros en abordar cuestiones del cuerpo, de la sexualidad, de la afectividad, etc., una vez que las mujeres adquirimos autoconciencia colectiva y nos preguntaron por las propias condiciones históricas de vida.

Los estudios de género han fracturado el paradigma epistemológico del sujeto sexualmente neutro y del objeto puro. La teoría feminista en cuanto teoría crítica de la sociedad quiebra y produce una ruptura epistemológica sobre la visión instituida epistémica y políticamente por el sexismo patriarcal. El conocimiento construido por la razón instrumental ha estado animado por el interés, a la vez que ha sido influido por las relaciones de poder y dominación establecidas.³

La relación jerárquica dominio/sumisión que han delatado los diversos feminismos ha logrado ser cuestionada teóricamente por la sociedad. La conciencia social desarrollada en nuestras sociedades democráticas no admitiría “por principios” la superioridad masculina. Sin embargo, esta relación de poder se ha mantenido casi intacta en una zona gris: la de las prácticas sociales. Los estudios de campo de la teoría de género han enfocado tales prácticas para problematizarlas y modificarlas.⁴ Se ha puesto de manifiesto el fenómeno cuasi-universal de asignaciones de diversas funciones según el sexo: en las prácticas sociales se perciben los mecanismos de exclusión, explotación, invisibilización, abuso y menosprecio de las mujeres por el simple hecho biológico de su diferencia sexual la que legitima como “natural” la desigualdad. La división sexual del trabajo se ha evidenciado como un “complejo dispositivo de devaluación del trabajo femenino y reconocimiento magnificador del masculino”.⁵ Esta universal-diferencia-desigualdad se observa en todas las culturas, aunque asuma características diversas. En efecto, en todas las sociedades hay tareas propias del sexo masculino y tareas propias del sexo femenino, que se instituyen en expectativas sociales de lo que puede y debe hacer la mujer en la sociedad. Especialmente, en Latinoamérica, la visión jerárquica y de poder ha sido focalizada por el análisis de género y puesta en delación por la praxis del movimiento de mujeres, quedando al descubierto ciertas prácticas culturales contra las mujeres, tales como: violencia doméstica, abuso sexual, exclusión de ámbitos jerárquicos de decisión, restricción laboral y académica, desigual reconocimiento económico, etc.⁶

El feminismo ha acompañado el giro crítico-deconstruccionista del Sujeto llevado a cabo por la filosofía contemporánea: la deconstrucción crítica de la identificación metafísica del “yo pienso” con el “yo soy”.⁷ No sólo han caído los metarrelatos fundantes de la Razón Moderna como afirmara Lyotard,⁸ sino que la misma identidad metafísica del sujeto ha sido aniquilada y percibida como una gran “ilusión”.⁹ La obra de Michel Foucault ha desentrañado la vinculación entre los saberes, las relaciones de poder y las técnicas de subjetivación, en el proceso de objetivación del sujeto humano en la cultura occidental. En la constitución de la subjetividad Foucault señala tres elementos que interactúan permanentemente: las “verdades” sobre el sujeto elaboradas por las ciencias humanas, las “prácticas de poder” con las que el sujeto interactúa con los demás y que los categoriza dicotómicamente (loco/cuerdo, varón/mujer, etc.), y la ética o “tecnologías del yo” de autoconfiguración.

Algunos feminismos contemporáneos, como el de la teórica pos-estructuralista Judith Butler, han tomado los planteos foucaultianos de constitución de los sujetos y las subjetividades desarrollando un fértil espacio teórico de discusión y controversias con el autor de *Historia de la sexualidad*.¹⁰ Además, ciertas corrientes del feminismo ha realizado una interesante recepción de los planteos foucaultianos y los transpolado a los análisis de las normativas y prescripciones de género de la moral sexual de la matriz occidental.¹¹

El problema de las subjetividades ha ampliado la utilización de la categoría de género como un instrumento de análisis de todos los procesos y fenómenos sociales, sacándolo de la originaria utilización en cuestiones de identidades y roles. Gloria Bonder recupera el aporte del feminismo postcolonial con su planteo de la emergencia de las subjetividades a consecuencia de múltiples interrelaciones de identificaciones heterogéneas posicionadas en una red de diferencias desiguales.¹² La subjetivación sería un proceso o una trama en que el sujeto se va posicionando según un juego de fuerzas y reacciones. La identidad de género, homogénea e inalterable, queda rota al confrontarse con otros procesos identitarios de la subjetividad: clase, etnia, lengua, etc.

En conclusión, podemos decir que la crítica a la categoría de género desarrollada por el feminismo contemporáneo coincide con los puntos de partidas de la deconstrucción filosófica del Sujeto de la Modernidad al asumir desde sus presupuestos que no existe un sujeto o identidad personal anterior al género, sino que el proceso de generización es una dimensión fundante de la subjetivación. Ya no se habla de sujetos sino subjetividades construidas a partir de algunos a priori históricos y de complejos procesos biográficos de subjetivación o identidad. Emergen, así, nuevas prácticas de experimentación estética vinculadas con la alteridad, el saber, la memoria, el deseo.

La encrucijada civilizatoria de fondo que nos incumbe a las mujeres es ¿Cómo lograr la igualdad política respetando las diversidades y las diferencias?¹³ Hay teóricas que ven una falsa antítesis en la disyunción igualdad/diferencia. Así por ejemplo, la filósofa argentina María Luisa Femenías para quien “lo opuesto a la igualdad... no es la diferencia, sino la desigualdad... De manera similar, el antónimo de diferencia no es igualdad sino identidad”.¹⁴

A partir del quiebre de la metafísica sustancialista, de la crisis del sujeto de la tradición filosófica¹⁵ y del entrecruzamiento epistémico de diversas ciencias, hoy se habla de feminismos en plural ya que existen diversidad de orientaciones ideológicas. La complejidad está dada por el hecho empírico de que existimos “mujeres”; realidad experiencial múltiple y que no se deja reducir a una única experiencia, cuya constitución en sujeto político plantea grandes problemas sobre la identidad femenina/feminista.¹⁶

4. La convivencia en la pluralidad

Hoy “la ética está de moda” nos dice Adela Cortina, filósofa española, señalando que el desafío ético es el que golpea a todas las mujeres y los hombres por igual en todos los ámbitos de la vida social.¹⁷ De lo que se trata es de saber cómo convivir y qué debemos hacer en nuestras sociedades democráticas. Pero la ética está también sospechada de poder, de la neutralidad de lo “políticamente correcto”. Necesitamos quizás de nuevas palabras que expresen este intento. Por eso adscribimos a una de las tesis foucaultianas de la *tejné* o

técnica de construcción de la subjetividad que ingresaría en el ámbito de una estética de la existencia en cuanto poder o fuerza personal volcada reflexivamente sobre sí misma/o, que la persona libremente ejerce a través de la recuperación de la mediación simbólica: símbolos lingüísticos y culturales que aplica sobre sí para ensanchar los márgenes subjetivos, para re-significarlos constituyéndose narrativamente a sí misma en una subjetividad estética en un gesto audaz de repliegue subjetivo.

Pero esta estética de la vida humana, para denominarla de algún modo, implicando en su concepto una praxis ética y política pero, a la vez, la capacidad de constituir narrativamente subjetividades, nos abre numerosos interrogantes sobre las identidades y las alteridades, porque no podemos hablar de subjetividades sin considerar estos dos tópicos.

Además, como señala Hannah Arendt, la pluralidad es condición de la existencia humana.¹⁸ Nuestros cuerpos humanos se distinguen entre sí por múltiples y variados aspectos, desde el nivel más biológico de la vida en que cada célula tiene un ADN único a cada individuo, hasta en las manifestaciones corpóreas secundarias originadas por la interacción con el mundo y con los otros. El “cuerpo político” o subjetividad del que nace está tejida por una raza, una lengua, una cultura, un género, etc. que condicionan nuestro modo singular de existir y de estar-en-el-mundo. Así los sujetos nos posicionamos políticamente, actuamos dentro del horizonte de condiciones de nuestros mundos de diversos modos, según las estructuras materiales y simbólicas en que estamos insertos, y a través de las prácticas de acción nuestra normatividad.”

Sobre esta complejidad estructural de la subjetividad se inscribe el orden ético y toda normatividad moral. La vida insacristable,¹⁹ la identidad personal y los derechos humanos, incardinados en originario “derecho a tener derechos”²⁰ se pueden apoyar en la esfera de la subjetividad de la existencia humana concebida como existencia-con-otra/o, accesible desde la experiencia fundamental y originaria del/a otro/a ligado al yo, que abre la trascendencia, al más allá del yo, y no anula las diferencias sino que las ubica en un área en la que el dominio arbitrario no puede eliminarlas. La identidad entonces esta dada por existir-en-un-mundo-con-otras/os, en la que la subjetividad se constituye a partir del deseo que impulsa a la existencia hacia el otro/a o a la alteridad.²¹

La subjetividad humana, que desborda los límites de la identidad etnocéntrica y se asienta en la problematicidad y trascendencia de la existencia humana, no puede ser definida a partir de “una” modalidad cultural determinada, ni desde una de las diferencias ontológicas (como lo hicieron nuestras culturas patriarcales que tomo al varón como “lo universal” para regir la diferencia: “la mujer”), ni con una identidad fundada en la objetividad aséptica de la razón, como pretendieron el objetivismo positivista como el racionalismo iluminista.

Tendremos que estar vigilantes a la falacia histórica de la tradición de la filosofía occidental de reducir lo otro en el yo, y para ello evitar la ilusión de la conciencia y del lenguaje falogocéntrico de identificar la subjetividad humana con “una” de las diferencias particulares (por lo general la diferencia mayoritaria, hegemónica o predominante), y legitimarla en el discurso totalitario, como es el del género. De lo contrario, se enmascarará nuevamente la diferencia dominante tras lo “universal” y se habrá realizado la reducción del otro en el yo hegemónico, con su consiguiente implantación del esquema de opresión/sumisión.

5. Un aporte levinasiano al feminismo y a la convivencia política.

La confrontación con la filosofía ética de Emmanuel Levinas,²² autor que hemos estudiado a partir de una perspectiva crítico-feminista en nuestra tesis doctoral en filosofía, devela ciertas insuficiencias y quiebres de la teoría crítica feminista en algunos puntos controvertidos, que han sido delatados por otros enfoques teóricos. Entrar en contacto con las disquisiciones levinasianas sobre la responsabilidad por el Otro anterior al acto de la libertad; con su revolucionaria tesis de la constitución histórica de la subjetividad a partir de la alteridad; con el énfasis en la relación ética por sobre la ontología; con los planteos sobre la pragmática del lenguaje y la función apelativa de la carne expuesta del otro; con la recuperación de la sensibilidad y corporeidad originarias; estos y otros temas desarrollados por Levinas con maestría sin igual nos ha hecho pensar en las posibilidades que la filosofía levinasiana abre a la teoría crítica feminista.

Pensamos que recuperar la noción de la alteridad como constitutiva de la subjetividad puede ser un modo de asumir que la subjetividad se construye a través del encuentro sensible y corpóreo, del lenguaje y del afecto; en fin, que nuestras identidades se enhebran y tejen a partir de la ineludible relación con el otro/ la otra. Claramente Levinas aporta muchos elementos para reflexionar sobre la cuestión de las identidades y el proceso histórico-lingüístico de constitución del yo, entre cuyos elementos se haya la en-generización.

No acordamos con Levinas en la caracterización de la mujer como alteridad absoluta ni en el planteo de la diferencia sexual como estructura formal identificada con lo femenino, ya que esto conduce directamente a un esencialismo sobre la mujer que la identifica con el género. Creemos que la cuestión es más compleja y que no puede cerrarse en ninguna de las dos posiciones extremas del feminismo: ni el feminismo de la igualdad ni el feminismo de la diferencia. La original propuesta levinasiana, una vez depurada del sexismo de las obras estudiadas,²³ abre a los feminismos una pista imprescindible para dialogar sobre cuestiones de convivencia ético-política en un mundo aquejado de violencia y de terror, sobre las que la teoría crítica feminista está convocada a pensar. Asumimos la negatividad del pensamiento para generar un incipiente espacio de auto-crítica sobre ciertas parcializaciones de las teorías feministas que ciertamente necesitarán desarrollos más amplios y complejos, que exceden los límites de este trabajo.

La obra de Levinas también puede resultar valiosa al feminismo para salir de ciertos excesos de la etapa combativa de denuncia de la opresión y la dominación patriarcal, sin duda necesaria en su primer estadio histórico, para ingresar en el ámbito ético del agenciamiento y la construcción de sí a partir de la relación con los/las otros/as. En este sentido, el pensamiento de Levinas puede ayudar a la teoría feminista a modo de un catalizador para pasar de una fase a otra. Si bien rechazamos el sexismo, la visión patriarcal, la división sexual de roles, la caracterización peyorativa sobre la mujer; sin embargo, nos sentimos invitadas a entrar en diálogo con su planteo ético para pensar las cuestiones contemporáneas del feminismo y la filosofía: las subjetividades, las diversidades, el género y la convivencia política de los pluralismos.

Levinas rechaza el empleo de metáforas tales como la “luz” que remiten a la racionalidad griega de la tradición occidental por la asociación de los términos: luz = racionalidad = logos. A su vez han sido metonímicamente articulados a lo masculino; de ahí la crítica derrideana al “falo-logo-centrismo” de Occidente.²⁴ Por ello ubica a la mujer en la oscuridad, en la sombra del misterio, en lo que está fuera de la metáfora óptica. Opinamos que el término “visibilizar” tan usado por el feminismo contemporáneo remite a esta metáfora de la luz y sigue dependiente de la tradición filosófica. Propondríamos que se podría trasmutar “visibilizar” por “escuchar” o “tocar”; lo que, en cierta forma, los desarrollos de Levinas sobre la sensibilidad profundizan en *De otro modo que ser con maestría*.²⁵ Abandonar el término “visibilizar” para reemplazarlo por el “ser afectado por” y “hacerse cargo de”, puede señalar rumbos interesantes a una ética y una política feministas.

La irrupción del otro/a, en sentido levinasiano, acontece en una temporalidad diacrónica, no sincronizada con la visión panorámica de mi mismidad, y el primer lenguaje que se establece con el otro/a es el de la afección corporal. Por estar afectado/a corporalmente por el/la otro/a, debo responder éticamente de su vida. El imperativo categórico del deber ético se constituye sensiblemente, por la afección corporal y psíquica del otro/a que con su rostro y su corporalidad expuesta me demanda una respuesta ética.

La revalorización levinasiana del singular rostro de cada uno/a, de la carne y la sangre de cada uno/a, y de la afectación sensible que provoca en la propia mismidad, puede constituirse en un marco adecuado para pensar las cuestiones de las identidades colectivas y sus reclamos jurídicos, hoy en plena ebullición y pugna. Las identidades pueden ser redefinidas en la recuperación de la responsabilidad y la solidaridad frente al otro/a concreto, que con su rostro singular exhibe su diferencia en un marco de igualdad política, como sostiene Fina Birulés.²⁶

¹ Cf. Arendt, H. (1993). *La condición humana*. (pp. 199-276). Madrid: Paidós.

² Levinas, E. (1993). *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en el otro*. (p. 10). Valencia: Pretextos.

³ Cf. Habermas, J. (2001). *Ciencia y técnica como «ideología»*. (pp. 159-181). Madrid: Tecnós.

⁴ Cf. Habychayn, H. (2005). *Rescaldos bajo las cenizas. Las mil y una formas de exclusión y reclusión de las mujeres*. Buenos Aires: Laborde Editor.

⁵ Amorós, C. (2000). *Diez palabras claves sobre Mujer*. (p. 14). Navarra: Editorial Verbo Divino.

⁶ Cf. Femenías, M. L. (comp.). (2002). *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos.

⁷ Cf. Pardo, J. L. El sujeto inevitable. (1996). En Cruz, M. (comp.). *Tiempo de subjetividad*. (pp. 133-154). Barcelona: Paidós.

⁸ Cf. Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

⁹ Cf. Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. En el lúcido ensayo hermenéutico titulado “El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea”, Ricoeur dice: “No caben muchas dudas de que la obra de Freud es tan importante para la toma de conciencia del hombre moderno como lo es la de Marx o la de Nietzsche. El parentesco entre estas tres críticas de la conciencia «falsa» es patente. Sin embargo, aún estamos lejos de haber asimilado estos tres cuestionamientos de las evidencias de la conciencia de sí, de haber integrado a nosotros mismos estos tres ejercicios de la sospecha... Ellos atacan una misma ilusión, la ilusión aureolada de un nombre prestigioso: la ilusión de la conciencia de sí.”, pp. 138-139.

¹⁰ Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI. Para consultar estudios feministas sobre Foucault: Cf. Balbus, I. (1990). Michel Foucault y el poder del discurso

feminista. En Benhabib S. y Cornellia D. *Teoría feminista y teoría crítica*. (pp. 169-191). Valencia: Editions Alfons El Magnanim. Cf. Butler, J. Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. (1990). En Benhabib S. y Cornellia D. *Teoría feminista y teoría crítica*. (pp. 193-211). Cf. Hartsock, N. Foucault sobre el poder: ¿Una teoría para mujeres? En Fraser N. y Nicholson, L. *Feminismo/Posmodernismo*. (1992). (pp. 30-52). Buenos Aires: Feminaria Editora.

¹¹ Cf. Palacio, Marta. (2004) ¿Qué tiene para decirle M. Foucault al cristianismo? *Pensamiento*. Madrid. 228. 413-422.

¹² Cf. Bonder, G. Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. (1999). En Montecino, S. y Obach, A. (comp.). *Género y Epistemología*. (pp. 29-55). Santiago de Chile: LOM Ediciones.

¹³ El término "política" es usado en sentido amplio, como lo definiera Aristóteles en cuanto socialidad o como lo define Hannah Arendt como acción ética, propia de los espacios públicos de la vida organizada en sociedad.

¹⁴ Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. (p. 284). Buenos Aires: Catálogos.

¹⁵ Para un desarrollo de estas cuestiones véase Hopenhayn, M. (1997). *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault*. (pp. 11-24). Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello.

¹⁶ Benhabib S. y Cornellia D.. (1990). Más allá de la política del género. En Benhabib S. y Cornellia D. *Teoría feminista y teoría crítica*. (pp 9-28). Valencia: Editions Alfons El Magnanim. Cf. p. 25: "Las mujeres del tercer mundo han cuestionado precisamente el supuesto de que exista una experiencia de ser mujer generalizable, identificable y colectivamente compartida. Ser negra y ser mujer es ser una mujer negra, es ser una mujer cuya identidad está constituida de forma diferente a la de las mujeres blancas".

¹⁷ Cf. Cortina, A. (1994). *Diez palabras claves en Ética*. (p. 9). Navarra: Verbo Divino.

¹⁸ Cf. Arendt H. (1993). *La condición humana*. (pp. 22-25). Madrid: Paidós. "La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.", p. 22.

¹⁹ Cf. Agamben, G. (1999). *Homo Sacer El poder soberano y la nuda vida*. (pp. 93-211). Valencia: Pre-textos.

²⁰ Cf. Arendt, H. (1994) *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Planeta. Cf. Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.

²¹ Cf. Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

²² En nuestra tesis doctoral en filosofía, presentada en mayo de 2007 en la Universidad Nacional de Córdoba, hemos realizamos una lectura feminista de las nociones de mujer y de femenino en la obra del autor. Cf. Tesis Doctoral de Marta Palacio "La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina." Córdoba, 2007. Manuscrito.

²³ Nos referimos a *Totalidad e infinito*, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*.

²⁴ Cf. Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

²⁵ Cf. Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

²⁶ Cf. Birulés, F. (1996). Del sujeto a la subjetividad. En Cruz, M. (comp.) *Tiempo de subjetividad*. (pp. 223-234). Barcelona: Paidós.