

Borderline

Por una ética de los límites*

FRANÇOISE COLLIN
Centre Parisien d'Études Critiques

¿Cómo plantear una ética desde el punto de vista feminista a partir del hecho de que el feminismo es ante todo un movimiento político de liberación de la dominación de un sexo sobre el otro? La política percibe el enfrentamiento entre los géneros; la ética, por su parte, ofrece la posibilidad de que cada cual le dé «una figura singular a su pertenencia», a su pertenencia a un colectivo sexuado, entre otras. Una ética maniquea que contraponga los valores femeninos como el Bien a la violencia masculina como el Mal sería un mero exudado de la política. La ética sólo podría tener pertinencia en tal caso en el ámbito de las relaciones de las mujeres entre sí, como en la propuesta de Luce Irigaray, que la autora de este artículo critica desde sus supuestos básicos: las mujeres ni son, ni deben ser, individuos que acotan sus límites y marcan un espacio propio, sino que su ámbito sería lo infinito, «siempre abierto», que uniría entre sí a las

mujeres, lote ontológico compacto en el que no cabrían antagonismos. Ante una armonía preestablecida natural de tal índole, la autora se pregunta qué sentido tendría hablar de ética. Pues la idealización de la relación maternal esquiva la ambivalencia y el conflicto como componente ineludible de toda relación humana. Por ello, la ética debe regular las relaciones entre individuos, inter e intragenéricas, y por ello «atraviesa y transgrede las fronteras establecidas por lo político». Y no puede hacerlo sino dialógicamente, entendiéndose el diálogo como la negociación permanente, siempre precaria y que asume sus propias crisis, de los límites que constituyen la individuación. La ética representa así la oportunidad permanente que hay que dar a una cierta idea de la humanidad pese a los desmentidos de la experiencia. Y, en su modulación feminista, una ética de los límites sería la ética de «una habitación propia» de Virginia Woolf.

En el pensamiento feminista, el problema ético parece plantearse bastante tarde y, sobre todo, de manera derivada. En efecto, el feminismo es concebido primeramente como un movimiento político de liberación que trata de terminar con las relaciones seculares de dominación de un sexo sobre el otro. Toma en cuenta, y en cierta manera ratifica de hecho, la división de la humanidad en dos grupos sexuales: los hombres y las mujeres, los primeros definidos en su posición de dominantes, las segundas como dominadas. Se trata de cuestionar esta estructura por medio de una «lucha» que, a diferencia de otras luchas sociales (raciales, de clase, coloniales) no sólo debe ser

* Traducción de Celia Amorós y Alicia H. Puleo.

llevada adelante en las relaciones públicas sino también en las privadas. Así, la fórmula «lo personal es político» constituye un *leitmotiv* del feminismo de los años setenta con efectos imprevisibles y, a veces, terribles.

Si se razona en términos de dominación y de injusticia, unos son los agentes de esta injusticia y otros sus víctimas. Sin duda, la denuncia apunta más a una estructura —la estructura patriarcal, la estructura falocrática— que a individuos, pero sobre todo si, como en el caso del feminismo, ésta afecta incluso a las relaciones privadas, resulta difícil evitar el enfrentamiento interindividual. El feminismo lleva a interpretar el mundo, y cada relación vivida, en términos de *duales* y en términos de *duelo*,* a ver primeramente en el otro a un ser sexuado que pertenece al grupo de las mujeres (algunas dirán incluso la «clase» de las mujeres) o al grupo de los hombres. La dimensión política —al menos como política de liberación— conduce, por una parte, a aprehender a cada uno/-a no en términos singulares sino en términos colectivos —o al menos de pertenencia a una colectividad—, por otra, a querer actuar sobre las relaciones de esos grupos para transformarlas.

Así, la ética feminista ha sido durante largo tiempo confundida con lo político y pensada, en el mejor de los casos, en el marco de la constitución de lazos de mujeres entre ellas, lazos en los que los hombres, asimilados a su posición de dominantes, estaban ausentes: no se tienen «deberes» y ni tan siquiera consideraciones para con «el adversario».

Podemos preguntarnos si esta lectura del mundo y de los seres a través del a priori de la diferencia de los sexos articulados en términos de dominación no está en contradicción con el enfoque ético (y por otro lado estético) del mundo según el cual el otro —y el otro que cada uno constituye para sí mismo— es, por el contrario, acogido y respetado en su ser propio, tal como es y se presenta en su singularidad, irreductible a su pertenencia a una colectividad étnica, racial, sexuada, nacional, etc. Esta debe ciertamente ser tenida en cuenta —no hay Hombre abstracto sino hombres y mujeres encarnados— pero con ausencia de todo prejuicio: corresponde a cada uno mismo, en efecto, el dar una figura singular a su pertenencia, a sus pertenencias. En el encuentro, no puedo desconocer de dónde viene el otro ni identificarlo con su origen. La ética ofrece esa posibilidad.

Inscribir una ética sobre un enfoque primeramente político del mundo no deja de tener dificultades. En efecto, lo político se piensa en términos de justo e injusto, lo ético en términos de bien y de mal. Si se parte de lo político, existe una tendencia maniquea a identificar la injusticia con el mal o a reducir el mal a la única categoría de lo injusto.

Así, en el feminismo, las connotaciones propias de lo masculino y del mundo de lo masculino y de los hombres han sido a menudo identificadas

* «duels et en termes de duel», en el original (*N. de las T.*).

con el mal; y las connotaciones propias de lo femenino y del mundo de las mujeres, identificadas con el bien. Se denunció no solamente la estructura de dominación de un sexo sobre el otro sino también todos los «valores» característicos del sexo dominante para oponerles los «valores» del sexo dominado al que se adjudicaban, a partir de ese momento, todas las virtudes. De esta manera, una importante corriente del feminismo opone a la objetivación y a la violencia —propias de lo masculino— la sensibilidad, la intuición, la porosidad, el no-uno, etc. —propias de lo femenino—. Incluso para aquellas que no se identifican con esta corriente «esencialista» —que sostiene la existencia de una «naturaleza» femenina— parecería que los dominantes fueran implícitamente considerados como soportes de toda violencia mientras que de la de las dominadas no se habla. Ahora bien, la pregunta es la siguiente: ¿todo individuo (hombre o mujer) que pertenece a la categoría de los dominantes —cualquiera sea la naturaleza de la dominación (de clase, de raza, etc.)— queda fuera del campo ético?

Incorporar la cuestión de la ética en el terreno de lo político implica otra dificultad, más general y quizás aún más profunda: la actitud política se halla determinada por la voluntad de cambiar (el mundo). Lo quiera o no, se halla atravesada por un imaginario de la dominación y del progreso. Entre el presente (o el pasado) y el futuro, establece una especie de corte según el cual el futuro siempre es visto de manera positiva, incluso cuando no existe ya la audacia de asimilarlo al «mañana que canta» de un mundo ideal.

Así, el feminismo político ha podido incitar a las mujeres a ver en sus vidas solamente dominación, explotación, alienación, y a considerar su «ser dado» existencial únicamente como un regalo envenenado. Su ser ya no estaba puesto en ellas sino siempre delante de ellas. Sus costumbres, los placeres de los que se enorgullecían les parecieron una ilusión: desconfiar del otro es desconfiar de sí mismo. A partir de ese momento, según la fórmula de Marx, no se trataba de pensar el mundo sino de cambiarlo. Incluso el deseo se convirtió en supuesto objeto de transformación (hasta tal punto que, en ciertos momentos extremos, la homosexualidad podía transformarse en un imperativo categórico y la heterosexualidad en una especie de falta). Puesto que lo dado ha sido falsificado por el patriarcado o el falocentrismo, lo dado no es aquello a lo que hay que adaptarse sino lo que es necesario rechazar. En ciertos casos, esta práctica produjo una desertización de las existencias, completamente crispadas en el objetivo del cambio. En otros casos, y en función de otras escuelas de pensamiento, provocó, por el contrario, una idealización de sí en la sacralización de lo femenino o la autosatisfacción de las mujeres. Así, la ética feminista a menudo tomó la figura de una moral e, inconscientemente, impuso una normativa de liberación a las mujeres que trataba de liberar. La liberación destinada a transformar a las mujeres en seres libres producía e imponía

las condiciones de su libertad. El feminismo ha llegado a preferir mujeres liberadas —según sus criterios, por otro lado, variables— en vez de mujeres libres.

Ahora bien, si reflexionamos en términos éticos, se trata, para cada mujer y para cada ser humano en relación con los otros, de responsabilizarse de esa única existencia que es la suya, aquí y ahora, en un tiempo y un lugar determinados que no han sido elegidos: se trata de acudir a la presencia del presente. Como dice Heidegger, cada uno/-a está «arrojado/-a» en el mundo, o como dice Arendt, cada uno/-a ha nacido¹ y con lo dado —ese don— tiene que vivir, en él tiene que crecer, a él tiene que hacer crecer: por ejemplo, mujer, europea, en una cierta cultura y un cierto período de la historia, y no humano en general. Nadie puede evitar lo dado. La cuestión reside entonces en encontrar constantemente un punto de acuerdo entre la receptividad y la acción, entre el acoger y el cambiar, entre lo que es y lo que se querría ser o hacer que fuera. El bien se encuentra en ese frágil punto, como nos recuerda Martha Nussbaum² que, al respecto, opone la sabiduría griega preocupada por la *eudaimonía* al imperativo kantiano del «tú debes» que la sustituye en la modernidad.

¿Ética de lo in-finito?

La reintroducción del problema ético en la lectura política del mundo se hizo primeramente y del lado de la relación de las mujeres entre ellas. Muy pronto, cierto número de feministas señalaron que «La» mujer no existe (fórmula tomada de Lacan) sino que hay mujeres, a las que ningún Uno reúne. Así, Luce Irigaray escribe «La / una mujer» o Antoinette Fouque sustituye la denominación generalizante «las mujeres» por la fórmula «unas mujeres». Sin embargo, el no-uno aquí no es sinónimo de pluralidad que pudiera ser identificada a la multiplicidad de uno más uno más uno. Se trata más bien de la infinitud femenina de lo infinito, de lo nunca finito, de lo que está siempre abierto, de lo que subvierte al Uno fálico propio de los hombres y une a las mujeres sin que jamás se produzca una división entre ellas. La reflexión ética va a desarrollarse prioritariamente como celebración de la relación de una mujer con otra o con las otras, relación marcada por la indeterminación, la continuidad en lo vago de los límites —«no hay una sin otra»* (Irigaray)—, las medias tintas en que ni las incompatibilidades ni los desacuerdos, ni con mayor razón los antagonismos, encuentran dónde inscribirse ya que «mujer» no es ni una ni múltiple. ¿Pero acaso puede hablarse de ética si el entendimiento es un resultado de la naturaleza?

En esta corriente, la relación entre mujeres es a menudo pensada bajo

* «l'une ne va pas sans l'autre», en el original (*N. de las T.*).

el modo de la relación maternal (como relación madre/hija), tomada como paradigma ideal de toda relación. En el espacio anglosajón se hablará de *caring*, de *nurturance*, como resortes de una ética específicamente femenina. Se trata de «cuidar», de «alimentar» al otro, y esta actitud no sólo es preconizada respecto a otra mujer sino erigida también de manera más general como concepción del mundo en un enfoque ecológico del universo al que hay que proteger de la brutalidad tecnológica.³

Este modelo ético, esta concepción femenina de la relación con el mundo en el registro del «cuidar» y del «alimentar» se inspira en lo que ha sido la actitud tradicional de las mujeres. Al adjudicar a las mujeres —y a la relación maternal— una especie de posición ideal, evita tomar en consideración el hecho de que todo ser humano, incluso las mujeres, se halla habitado por una ambivalencia profunda con respecto al otro. Evita ocuparse del conflicto que afecta fundamentalmente a las relaciones del yo y el otro en las que, por el contrario, presupone la armonía, al menos entre mujeres. Se supone que el modelo maternal (que, ciertamente, no se identifica con la maternidad efectiva) se halla libre de todo maleficio. No se habla del odio que entrafía el amor, de la actitud devoradora y posesiva que encierra el «cuidado», de la hiel que se oculta en la leche. Ocuparse del otro, alimentarlo, es tratarlo de *alter ego*, presuponer que se sabe cuál es el bien para él, que se puede hacer lo que le conviene en su lugar, que su deseo concuerda necesariamente con la visión que se tiene de él. Es presuponer que se sabe lo que el otro es y desea, adjudicarse la capacidad de responder a ello, incluso de anticiparse. En último extremo, con el pretexto de la preocupación por el otro, es evitar asumir el hecho de que él-ella es otro y que su deseo no está necesariamente en armonía con mi deseo para ella (o para él). Desde esta perspectiva, no se tienen en cuenta la disparidad y el antagonismo de los deseos, aun cuando fuesen femeninos. El mundo de las mujeres es pensado como una especie de galaxia, de nebulosa: la Vía Láctea.

Por otra parte, esta ética de lo femenino como maternal, calcada sobre el funcionamiento «natural» de las mujeres, no tiene en cuenta el hecho de que una mujer no sólo tiene relación con sus hijas sino también con sus hijos, no sólo con mujeres sino con hombres. ¿Qué pasa con el *caring* cuando se extiende a los hombres? ¿Acaso no es entonces la actitud tradicional denunciada, por otro lado, por las mismas mujeres como una forma suprema de su explotación (y por los hombres como una forma de posesividad respecto a ellos)? El hecho de que el cuidado, la *nurturance*, sean llamados a desplazarse de su objeto tradicional —los hombres— para fijarse en las mujeres no deja de tener interés pero conlleva ventajas y peligros: la madre nutricia también puede ser devoradora para una hija, y la boca demasiado llena no consigue formular su propia palabra, pues el deseo no es de ninguna manera asimilable a la necesidad. Establecer entre

mujeres o entre mujeres y hombres una relación calcada sobre la relación maternal (definida como no separación), o sobre lo in-finito de lo femenino, amenaza con no reconocer la alteridad radical que hace que cada uno sea, primeramente, uno, distinto del otro. Esta ética produce, por otro lado, efectos que pueden ser calificados, por lo menos, de inquietantes: autoriza y favorece procesos de identificación de numerosas mujeres, fascinadas por la magia del Nosotras, con la palabra y la imagen de una de ellas que, de esta manera, asegura (en una dialéctica confusa) su poder, —aunque éste sólo estuviera hecho de seducción— como el del gurú de una secta. «No hay una sin otra» produce su propia inversión, es decir, que no hay otra sin una.*

Pero, incluso cuando permanece en los límites de su definición política, el feminismo, aunque no se concrete en un partido o en una institución, puede llegar a suplantarse la palabra y las exigencias múltiples de las mujeres, decretando implícitamente una norma según la cual pueden distinguirse las «verdaderas» mujeres. El proceso consiste siempre en sustituir la palabra singular y múltiple de las mujeres por un discurso o una persona.

Por el contrario, la necesidad de una ética se descubre en el seno de la lucha política al tomar nota de las disparidades, de las incompatibilidades e incluso de los antagonismos —a veces violentos— entre las mismas mujeres. No basta una condición natural o histórica común. Se descubre también al tomar nota de que las discrepancias políticas no pueden servir de único principio regulador de las relaciones entre individuos y, en este caso, entre los hombres y las mujeres, entre un hombre y una mujer. Sin negar su validez, la ética atraviesa y transgrede las fronteras establecidas por lo político. Trata de regular los conflictos que enfrentan a los miembros de un mismo grupo sexuado así como los encuentros que se operan entre individuos pertenecientes a grupos sexuados diferentes, políticamente antagonistas. Pertenece a una lógica distinta de la lógica natural y de la política y se alimenta de las tensiones internas que animan al mismo yo.

Ética del sí-mismo finito

No hay ética que no sea en primer lugar una ética del sí mismo. Y si este principio tiene alcance universal, es particularmente indispensable recordárselo a las mujeres. No es posible eludir el hecho fundamental de que primeramente debo ponerme de acuerdo conmigo mismo/-a, puesto que el yo es el primer interlocutor para cada uno/-a. El «conócete a ti mismo» socrático es la condición de toda ética. Este «conócete» no pertenece al orden del saber: no significa que el «yo» pueda darse una representación

* «L'autre ne va pas sans l'une», en el original (*N. de las T.*).

clara de lo que es, ni que sea «la medida de todas las cosas» sino que puede y debe asumir su sello, aprehender, al menos empíricamente, cómo funciona, cuál es el deseo que lo anima. Sólo bajo esta condición puede entonces buscar cómo podrá expresarse su deseo en el encuentro con otros deseos, con el deseo del otro, con los deseos de los otros, y elaborar, en este encuentro, momentos de acuerdo siempre frágiles y siempre renegociados. El que no deja lugar a su propio deseo, el que no tiene la fuerza de formularse y de formularlo al otro de alguna manera, corre el riesgo, en su ocultamiento y su denegación supuestamente generosa, de verlo, sin confesárselo, ejercer, por el contrario, su dictadura, o de deslizarse en el resentimiento bajo el pretexto del desinterés. Confesar el sí mismo, tener «el coraje de aparecer» (H. Arendt) en lugar de contentarse con parecer es la condición del encuentro. Delimitar el propio espacio, como espacio finito, hace posible el respeto del espacio del otro de una manera distinta del modo de la apropiación, competitivo o envidioso. «Ama a tu prójimo como a ti mismo» supone que sé en primer lugar lo que significa yo mismo. No hay aceptación de los otros que no pase por la aceptación de sí. Y la aceptación de sí es también la aceptación de los recursos limitados de este sí mismo infranqueable que impide la inflación del ideal del Yo, incluso extrapolado y disimulado en un Nosotras.

Una ética del uno mismo no es el primado del egoísmo. La medida de lo propio no es la defensa feroz de la propiedad. La medida de lo propio protege de la tentación de la apropiación. El que no tome esta medida tendrá, por el contrario, tendencia a apropiarse del otro, a hablar por ella (por él) y a hacerlo en su lugar.

Una ética de sí mismo, en el diálogo mismo consigo, es condición del diálogo con el otro. El que no se ha hecho capaz del primero es incapaz del segundo. Como dice Hannah Arendt, el «dos en uno» del debate de uno mismo consigo como ser dividido —y no infinito— es el primer paso de la relación plural. Si no se la afronta, si no se adopta una posición crítica en la relación con uno mismo, se corre el riesgo de sucumbir a una idealización defensiva del yo cercana a ese maniqueísmo latente en el pensamiento feminista que consiste en colocar en el otro —y en este caso en el otro como perteneciente a un grupo sexuado— la causa de todos los malentendidos y de todos los dolores que afectan las relaciones. Tomar la propia medida es medir la propia finitud, sus recursos y sus límites. A menudo, las mujeres han esquivado este medirse con una actitud de aparente desaparición que les permitía fantasearse como infinitas, encarnando así el infinito malo del que habla Hegel, el infinito que evita lo finito: al eludir el límite del «aquí y ahora», el «esto» —y nada más que esto—, una se reserva para estar en todos lados y ser todo.

La mujer no nace naturalmente buena

El hombre no nace naturalmente bueno, la mujer tampoco. Freud ha mostrado muy bien cómo todo deseo se mantiene en la ambivalencia del deseo de vida y el deseo de muerte, del hacer crecer y el destruir. Los oprimidos no se hallan exentos de esta ambivalencia. La cultura masculina tiene, al menos, la ventaja de no disimular la violencia que la atraviesa. Ahora bien, parece que las mujeres hasta ahora han retrocedido frente a esta representación de las fuerzas negativas que las habitan. Tanto sus teorías como sus expresiones simbólicas (a través del arte, por ejemplo) raramente escapan a la tentación edificante. Generalmente reprimen la parte de odio y de asesinato que las mueve y sólo dejan aparecer una imagen dulzona de «todo amor», cuando no de víctima. ¿Cómo podrían acceder a una posición ética si se imaginan exentas de la tentación del mal? Pues no se puede llamar ética ese evangelio de la buena feminidad salvadora o de la justicia hecha mujer. (Incluso el justo peca siete veces por día, dice el Evangelio.) Sólo hay ética donde existe un juicio regulador que decide entre fuerzas adversas en el seno de uno mismo. La ética está tan ausente de la posición de las mujeres que se suponen buenas —y eternas víctimas— como de la posición de los hombres que toman su deseo por ley universal que ha de imponerse al otro. La posición ética incluye la responsabilidad, y mi responsabilidad para el bien y para el mal al mismo tiempo. No se puede hablar de responsabilidad sólo para el bien, creerse una dios sin reconocer la parte del diablo. Para acceder a este punto, las mujeres deben dejar de situarse en el registro de la inocencia en el que se irresponsabilizan e infantilizan.

Sin duda, para la constitución de una imagen positiva (y, a menudo, idealizada) de ellas mismas, las mujeres tratan de oponerse a la imagen de Eva —o de Pandora—, fuente de todos los males de la humanidad, que ha elaborado la cultura masculina. Pero una imagen opuesta a otra imagen no constituye una salida a la posición imaginaria que obstaculiza las relaciones humanas. Tanto menos cuanto que la imagen idealizada de las mujeres también forma parte de la cultura masculina que pasa continuamente de Eva a María, de la tentadora a la virgen madre, separando así en dos figuras opuestas lo que se mezcla inextricablemente en cada uno/a. La ética de las relaciones humanas y de las relaciones entre los sexos sólo puede apoyarse en la supresión de toda imagen, puesto que la idealización y la diabolización son dos formas de un mismo esquivar la ambivalencia y la finitud del ser humano. Al renunciar a la imagen, una mujer adviene, en su límite y su singularidad, para entrar en relación con otra singularidad finita, relación siempre dependiente del juicio y de la decisión. El acto ético no es ni el libre curso dado a la (buena) «naturaleza» ni la aplicación voluntarista de un principio: el acto ético es, en cada circunstancia, un asunto pendiente, deliberación, juicio, opción. Asume el riesgo.

De finito a finito: ética del diálogo

La crítica de la ética llamada «femenina» o «maternal» —del *caring*, de la *nurturance*— sólo parece remitir a una ética calificada a menudo, sobre todo en el mundo anglosajón, de «liberal». ⁴ En esta última, la autonomía individual prevalecería sobre el altruismo o el supuesto altruismo de la primera. Como si fuera necesario elegir entre la afirmación puramente individual, indiferente a la solidaridad y a la alteridad, y el hundirse en la comunidad (de lo que he subrayado brevemente las falsificaciones y los riesgos). Me parece que conviene rechazar esta falsa alternativa tomando en cuenta a la vez la autonomía y la heteronomía del ser humano y analizando sus condiciones en especial para las mujeres.

Creo que una ética del diálogo plural —y el diálogo sólo se inscribe en la palabra— evita tanto los avatares del individualismo como los del comunitarismo y puede aclarar la cuestión de la relación entre las mujeres así como la de la relación entre los sexos. Pero también aclara en primer lugar la relación que cada uno/-a mantiene consigo y en la que se enraíza la posibilidad del diálogo con el otro. Quizás, por otro lado, el diálogo pueda ser pensado como principio fundador a la vez de la ética y de lo político. ⁵ Principio común que, sin embargo, no implica la confusión de ambos registros puesto que uno, el ético, asegura la regulación de las relaciones interindividuales mientras que el otro, el político, trata de asegurar la viabilidad de un mundo común.

En el diálogo, en efecto, cada uno/-a mide su «interior»* inalienable al tiempo que aprehende la realidad de otros «interiores»** entre los que se impone un respeto recíproco para que la confrontación no se resuelva por medio de la violencia o la apropiación. Medir no es levantar muros ni cerrar fronteras, por el contrario, es abrirlas en la medida misma en que existen. Sólo hay receptividad del otro a partir de una oscura certeza de sí, de un lugar donde recibir. Sólo hay proximidad en la discreción de lo lejano. Sólo hay paso para quien habita.

En el diálogo, el otro no es lo que se representa de él o lo que yo me represento de él sino lo que él presenta en la libertad de sus figuras. En el diálogo, los espacios no están confundidos sino que son restituidos y, de alguna manera, cogestionados: cada uno se convierte en respetuoso del espacio del otro al mismo tiempo que del suyo, y en responsable de sus interferencias. Cada uno se considera no sólo tal como se aprehende sino también tal como es aprehendido por el otro.

Pero el diálogo no es intercambio continuo sino que integra lo discontinuo. La distancia y el silencio lo posibilitan. Distancia del espacio, distan-

* «Son "chez soi"», en el original (*N. de las T.*).

** «d'autres "chez soi"», en el original (*N. de las T.*).

cia del tiempo que al interrumpirlo puede ser la única manera de permitirle reanudarse un día. Distancia del tiempo, distancia del espacio que permite a cada uno/-a desplazarse. Ética de lo esquivo que es, a veces, la única solución de un callejón sin salida. Se trata entonces de volver a dar espacio a lo posible, contra toda evidencia, incluso si lo posible sólo sigue siendo posible en el alejamiento. Dejar ir, ir: no hay relación interhumana que no precise ese gesto. Ir soltando el hilo del carrete aun en el caso de que el hilo se rompa. Puede suceder que cambiarse de casa, aunque sea discretamente, sea la mejor forma de cuidar* el porvenir, cuidar al otro y a uno mismo para interrumpir un proceso de degradación mutua. La ética del otro pasa por una ética de la soledad.

Posibilitar lo humano

La ética sería así la salvaguardia, en sí y en los otros, de una cierta idea de la humanidad, a pesar de todos los desmentidos que le inflige la experiencia pública y privada. Humanidad no sin inhumanidad pero a pesar de la inhumanidad. (La idea de una pura humanidad es inhumana.) Humanidad siempre herida y vuelta a nacer. Pues ¿de qué modo actuar para preservar esta humanidad en la inhumanidad implica cada vez una decisión que no depende de ninguna regla a priori y no está pendiente de ninguna sanción! En cada ocasión hay que innovar sin garantías, decidir cuál será la medida más justa, a veces dañar y hacerse daño para que tenga lugar el bien. La ética va a tientas, es una elección.

Así, ahí donde el otro trata de imponerse como el único que decide en la relación, la preocupación de la humanidad en nosotros y entre nosotros me obliga a resistir a ese imperialismo destructor —aun a riesgo de perder la relación— para salvaguardar a la vez mi dignidad y la de quien, al actuar de esa manera, traiciona la suya. El imperialismo del otro no sólo es una amenaza para mí sino un ataque a lo que mantenemos juntos. Su violencia me hiere de dos maneras, por mí y por él. Me avergüenzo por mí y por él. Al defenderme de él, al interpelarlo, apelo a la humanidad que está traicionando en él (y recíprocamente). Puede suceder incluso que la única manera de volver a hacer posible tanto la humanidad como un solo individuo sea conducir a éste ante la justicia. En un tribunal, sometido a la ley, incluso un criminal pertenece todavía a la comunidad humana. Su pena no borra la falta ni es su contrapartida pero le da tiempo al tiempo al fijar un tiempo para el castigo.

¿Hay un límite a esta posibilidad dada a lo humano, un límite más allá del cual el juicio ético pierde toda pertinencia? El traumatismo de la

* «Il arrive que démenager... soit la meilleure forme de ménager...», juego de palabras intraducible en castellano (*N. de las T.*).

Shoah ha sido evocado por los filósofos como «lo impensable», el punto del mal radical. Pero, ¿el mal radical ha comenzado con este suceso terrible, o éste solamente lo ha impuesto a partir de ese momento de manera indeleble en el horizonte del pensamiento? ¿Acaso el que una pequeña de cinco años, ayer, hoy, muera en el horror de la violación y el estrangulamiento y su cuerpo desgarrado sea tirado en un vertedero no pertenece, más secretamente pero también de manera decisiva a ese «mal radical» que paraliza el pensamiento? «Que eso no vuelva a suceder» implica que «eso» siempre es posible si la vigilancia disminuye.

Ética y política

La ética requiere, entonces, el paso por la política. El respeto de la humanidad en sí y en el otro hacen necesario este rodeo. Pero así como lo político no engendra la ética, tampoco puede sustituirla. La ética es llamada en lo político tanto si éste es entendido como organización del mundo común o como lucha de una minoría para hacer reconocer sus derechos. En lo político siempre resuena la cuestión ética, ya sea la ética de la relación entre los «reducidos a minorías»* que se unen, ya sea la ética de las relaciones con los que los dominan y por la cual apelan a lo que en ellos no está totalmente absorbido por la dominación. A la pregunta: ¿podemos apelar a la ética en un mundo no igualitario? La respuesta es: sí. Ni un mundo no igualitario, ni un mundo igualitario —suponiendo que exista: sabemos perfectamente que no existe, pero al menos un mundo un poco menos desigual— pueden ahorrarse la cuestión ética. «Tratar al otro como fin y no como medio» sigue teniendo sentido. El fracaso del marxismo depende de razones políticas y económicas pero también es debido al olvido de esta máxima, que condujo a querer hacer la felicidad de los hombres sin ellos o a pesar de ellos, inmolando cada vez más individuos en el altar de la Historia hasta que no quedaran más y esa Historia se convirtiera en la Historia de nadie. Nada es más justo y más mortal al mismo tiempo que el *leitmotiv* del feminismo en el momento de su surgimiento: lo personal es político. Ya que si bien es verdad que la organización de las relaciones privadas es tributaria de una estructura política de dominación, en la forma de la familia llamada «patriarcal» o en el dispositivo de las relaciones intersexuadas, la lucha de liberación consiste precisamente en devolver lo privado a sí mismo, en dejar los lazos entre individuos particulares a su libre negociación, no en regirlos por otra ley que sería supuestamente la buena de una vez por todas y para todos.

* «les "minorisés"», en el original (*N. de las T.*).

¿Una ética sexuada?

El que se pronuncia sobre la ética y reflexiona sobre ella lo hace necesariamente a partir de una experiencia situada en el tiempo y el espacio. Aunque los principios éticos sean «universales», su comentario se elabora en un contexto siempre determinado. Abordar la cuestión ética a partir de una experiencia de mujer conduce sin duda a explicitarla de manera diferente de como lo haría un hombre. Así, la ética de la alteridad y de la alteración que desarrolló un pensador como Levinas, aunque tiene sentido para todos y todas, resuena, sin embargo, al insistir en la receptividad y la vulnerabilidad, como una llamada de atención contra la tentación hegemónica del sujeto viril —y Levinas no lo disimula—.⁶ Quizás el apelar a la ética de uno mismo como condición de la ética del otro que he tratado de esbozar aquí resuene más fuerte en el espacio de las mujeres, a quienes no les falta tanto la porosidad como el sentido de los límites, a quienes no les falta tanto lo abierto como la capacidad de la separación, a quienes no les falta tanto el amor como el respeto (incluido el de sí mismas) de manera que a veces se consideran nada y a veces todo, mientras que la pluralidad implica la medida de aquello de que ningún ser es nada o todo. Una ética del *borderline* es una ética del límite, de un límite que separa, pero que separa reparando (según una bella expresión de Derrida) y condiciona el acercamiento. ¿No es acaso lo que Virginia Woolf llamaba «un cuarto propio» en una fórmula que, en general, ha sido comentada políticamente, como reivindicación de un derecho pero que puede y debe serlo, en primer lugar, éticamente, como trabajo de medirse a sí mismo y al otro, trabajo de medida que busca asegurar a cada una su propio espacio sin absorción del otro o por el otro, sea éste hombre o mujer? Proponer no es imponer. Alimentar no es atiborrar. Desde este punto de vista, la ley materna puede ser tan oprimiente como la ley paterna, ya que cada una de ellas consiste a su manera en hacer el bien al otro a pesar de él y sin dejarle el tiempo y el espacio para formular su petición. Acercarse es permitir que se aleje y la distancia es condición de la presencia. La preocupación por uno mismo es correlativa a la preocupación por el otro. El diálogo es ese espacio en que, como dice Levinas, se entra en relación «permaneciendo como absoluto en la relación», y permanecer como absoluto en la relación no es solamente una posición ontológica; es también una tarea para las mujeres.

Si hay que asumir de nuevo las categorías del *caring* y de la *nurturance* para pensarlas de nuevo, es necesario hacerlo en el sentido en que podrían ser interpretadas a la luz del «velar por», del «dejar crecer», es decir, de un cuidado o una preocupación, o si se prefiere una solicitud lo bastante distraída como para que su objeto pueda sustraerse a ella o apartarse, y de un alimentar tal que el alimentado tenga tiempo de descubrir sus apetitos. Sólo se puede cuidar aquello que escapa.

La ética del diálogo instauro con un acto soberano la igualdad en la desigualdad o en la asimetría de las posiciones socialmente determinadas. Instauro la igualdad sin poder, sin embargo, fundarla: poderosa, impotente. Llama a ser al otro sin dictarle las propias condiciones, aunque el otro pertenezca a una generación distinta.⁷ En la ética «el ojo escucha» en vez de mirar. La ética pronuncia *Volo ut sis* en el *Volo esse*. La ética es, en el deseo, la discreción infinita del deseo, su ejercicio y su suspensión, un arte de acróbata. La ética es cortesía en toda *polis*.

NOTAS

1. Sobre el tema del nacer como algo dado y como fuente de iniciativa, remito a algunos de mis artículos: «N'être», en *Ontologie et politique*, París, DeuxTemps-Tierce, 1989; «Pluralité. Différence. Identité», en *Deux sexes c'est un monde*, Lausana, Présences, 1991; «Agir et donné», en *Hannah Arendt*, Annales de Philosophie de l'Université de Bruxelles, París, Vrin, 1992 (en prensa).

2. Martha Nussbaum: *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

3. Estas observaciones no constituyen una crítica de la ecología sino que cuestionan la afirmación de un lazo espontáneo y, de alguna manera, natural de las mujeres con la misma.

4. Jean Grimshaw: *Philosophy and feminist thinking*, University of Minnesota Press, 1986. El autor analiza las diferentes formas de las éticas liberales y las éticas del *caring* en el horizonte anglosajón.

5. El diálogo es un motivo central de la ética en Levinas, o de lo político en Arendt: Ver, entre otros, Hannah Arendt: *The human condition*, 1956; Emmanuel Levinas: *Totalité et infini*, La Haya, M. Nijhoff, 1961.

6. Como lo ha subrayado Jacques Derrida.

7. Cf. mi artículo «Un héritage sans testament», en *Les jeunes, la transmission*, París, Tierce, 1986 (Les Cahiers du Griff, 34).