

## **Diferença sexual como uma questão de ética: alteridades da carne em Irigaray e Merleau-Ponty\***

**Judith Butler** 

Universidade da Califórnia, Berkeley, CA, Estados Unidos

**Tradução**

Avelino Aldo de Lima Neto  
Maria Carolina Xavier da Costa  
Thiago José Ferreira de Sousa

### **Resumo**

O presente artigo realiza um cruzamento entre a abordagem da filósofa feminista Luce Irigaray, fazendo referência principalmente à sua obra *An ethics of sexual difference*, e a perspectiva do filósofo Maurice Merleau-Ponty, evidenciando, especialmente, o capítulo “O entrelaçamento – O quiasma”, da obra póstuma *O visível e o invisível*. Irigaray tem uma espécie de relação ambivalente na forma que se coloca frente aos textos de filósofos masculinos. Incorporando ao seu próprio texto a tradição filosófica, Irigaray envolve-se com Merleau-Ponty por um “entrelaçamento”, característico das relações da *carne merleau-pontiana*. Vale salientar que este artigo é unificado pelo propósito da elaboração do que Irigaray chama de relação ética entre os sexos. Para ela, tal relação consiste na pergunta “Quem é você?”. O vasto debate envolvendo ética, diferença sexual e alteridades da carne vai sendo tecido sob a análise dos dois grandes filósofos.

### **Palavras-chave**

Diferença sexual. Ética. Alteridade. Carne. Entrelaçamento.

### **Sexual difference as a question of ethics: alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty**

### **Abstract**

The present article is a cross between the approach of the feminist philosopher Luce Irigaray, making reference mainly to her work *An ethics of sexual difference*, and the perspective of the philosopher Maurice Merleau-Ponty, highlighting especially the chapter “The intertwining - The chiasm”, from his posthumous work *The visible and the invisible*. Irigaray has a kind of ambivalent relationship in the way she places herself in front of the texts of male philosophers. Incorporating the philosophical tradition into his own text, Irigaray engages with Merleau-Ponty by an “intertwining”, characteristic of the relations of Merleau-Ponty’s theory of the flesh. It is worth noting that this article is unified by the purpose of elaborating what Irigaray calls the ethical relation between the sexes. For her, such a relation consists of the question “Who are

\* NT: O presente artigo constituiu originalmente um capítulo da coletânea *Feminist interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, organizada por Dorothea Olkowski e Gail Weiss e publicada pela *The Pennsylvania State University Press* em 2006. Agradecemos enormemente à professora Judith Butler e à editora da Universidade de Pensilvânia pela autorização para a tradução brasileira.

you?” The vast debate involving ethics, sexual difference, and otherness of the flesh is woven under the analysis of the two great philosophers.

### **Keywords**

Sexual difference. Ethics. Alterity. Flesh. Interwinning.

## **La diferencia sexual como una cuestión ética: cambios en la carne en Irigaray y Merleau-Ponty**

### **Resumen**

Este artículo realiza un cruce entre el enfoque de la filósofa feminista Luce Irigaray, haciendo referencia principalmente a su obra *Una ética de la diferencia sexual y la perspectiva* del filósofo Maurice Merleau-Ponty, destacando especialmente el capítulo “El entrelazo - El quiasmo”, de la obra póstuma *Lo visible y lo invisible*. Irigaray tiene una especie de relación ambivalente en la forma en que se sitúa frente a los textos de los filósofos masculinos. Incorporando la tradición filosófica a su propio texto, Irigaray se relaciona con Merleau-Ponty mediante un “entrelazo”, característico de las relaciones de la teoría de la carne de Merleau-Ponty. Cabe destacar que este artículo está unificado por el propósito de elaborar lo que Irigaray llama la relación ética entre los sexos. Para ella, dicha relación consiste en la pregunta “¿Quién eres?”. El amplio debate sobre la ética, la diferencia sexual y la alteridad de la carne se entreteje bajo el análisis de los dos grandes filósofos.

### **Palabras clave**

Diferencia de sexo. Ética. Alteridad. Carne. Entrelazo.

Embora a obra *An ethics of sexual difference*<sup>1</sup>, de Luce Irigaray, seja uma leitura feminista de obras filosóficas selecionadas, talvez não devêssemos ter tanta certeza sobre o que isso significa<sup>2</sup>. Feminista em um sentido desconhecido, seu texto não é principalmente uma crítica de como vários filósofos têm representado as mulheres, e não é uma filosofia oferecida de um ponto de vista feminista ou feminino. É, eu sugeriria, um engajamento complexo com textos filosóficos, que, em primeira instância, parece aceitar os termos dos textos, como se evidencia pelas longas e elaboradas citações deles. Nesse sentido, então, pode-se, à primeira vista, concluir que, em virtude dessas citações

<sup>1</sup> NT: *Uma ética da diferença sexual*, obra sem tradução brasileira. Trata-se de uma coletânea de textos oriundos de aulas dadas na Universidade Erasmo de Roterdã (Países Baixos), quando Luce Irigaray ocupou, como pesquisadora visitante, uma cátedra internacional pluridisciplinar no segundo semestre de 1982.

<sup>2</sup> Este capítulo foi originalmente escrito em 1990. A publicação da tradução de *An ethics of sexual difference*, de Luce Irigaray, oferece aos leitores de língua inglesa a oportunidade de considerar suas considerações mais sustentadas sobre a história da filosofia. O texto é composto de um conjunto de palestras, desde capítulos sobre o *Banquete*, de Platão, e a *Física*, de Aristóteles, até Descartes em *As paixões da alma*, Spinoza sobre *Deus*, um conjunto final de reflexões sobre *O visível e o invisível*, texto de Merleau-Ponty publicado postumamente, e *Totalidade e infinito*, de Emmanuel Levinas.

abundantes, Irigaray procura responsabilizar-se pelos textos que lê; de fato, pode-se até concluir que existe uma certa subordinação pessoal na forma em que ela coloca, sempre em primeiro plano, passagens dos homens filósofos por ela lidos.

No entanto, a forma como ela cita esses textos sugere um tipo diferente de relação, nem uma simples subordinação nem uma mera prática de desrespeito ou desprezo. Na verdade, quero sugerir que, em sua própria prática de citação, Irigaray estabelece uma relação ambivalente com o poder atribuído a estes textos, um poder que ela imediatamente lhes atribui, mas que também procura desfazer. O que talvez seja mais paradoxal e enigmático sobre seu envolvimento com esses textos – e com os de Merleau-Ponty em particular – é que ela estabelece e alegoriza o tipo de envolvimento – ou entrelaçamento – que caracteriza as relações de carne. Nesse sentido, então, o texto adota a teoria da carne, que também interroga, instalando-se numa circularidade hermenêutica da qual não pode se libertar e em cujo suporte parece livremente permanecer.

A leitura de Irigaray de *O entrelaçamento*<sup>3</sup>, de Merleau-Ponty, é, em muitos aspectos, bastante desdenhosa e depreciativa, atribuindo-lhe um desenvolvimento preso, uma fixação materna, até mesmo uma fantasia intrauterina. Além disso, parece absoluta a dependência de Irigaray da teorização tátil, visual e linguística de Merleau-Ponty. Não há pensamento fora dos termos do filósofo e, portanto, há sempre uma tentativa de pensar sobre eles. Isso a envolve em um duplo vínculo reflexivo: pensar contra ele em seus termos, isto é, tentar explorar os termos que ela também tenta voltar contra Merleau-Ponty, em um esforço para abrir o espaço da diferença sexual, cujo apagamento ela acredita ser o escopo do texto dele.

Considere a implicação de sua estratégia de escrever tanto para as relações de poder implícitas subsistentes entre os dois escritores quanto para a teoria da carne que parece ser concomitantemente tematizada e assumida na leitura entrelaçada feita por Irigaray. Primeiro, seu pressuposto é que o discurso de Merleau-Ponty estabelece os termos pelos quais a crítica desse discurso se torna possível; em segundo lugar, os termos da obra *merleau-pontiana* também têm, para Irigaray, o poder de constituir a inteligibilidade dos corpos e da carne; em terceiro lugar, tal poder constitutivo se baseia na recusa do feminino ou em um apagamento e dissimulação da diferença sexual; em quarto

<sup>3</sup> NT: “O entrelaçamento – O quiasma” é o título do último capítulo de *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 2012).

lugar, a mímica e citação de Irigaray relativamente ao trabalho de Merleau-Ponty são as formas exclusivas de exposição dos termos dele ao fracasso; o que significa, em quinto lugar, que o poder de se opor ao trabalho do filósofo é derivado da própria obra criticada.

Não obstante seja plausível concluir do exposto acima que Irigaray, ao contrariar a suposta potência do ensaio de Merleau-Ponty, pode apenas e sempre confirmá-la e aumentá-la, não é possível ler esse duplo reflexo do trabalho dele no dela de uma maneira diferente? Muito embora possamos ser tentados a inferir que, para Irigaray, o feminino está radicalmente fora do discurso filosófico dominante e, portanto, da reflexão de Merleau-Ponty sobre a carne, ou que, talvez de forma equivalente, o poder se situa exclusivamente nesse discurso dominante, o engajamento textual característico de sua leitura sugere uma utilização mais conflituosa e ambivalente do poder, radicalmente implicado no que se opõe, contrariando o Outro, através de uma estranha participação e consumação dos seus termos. A posição de Irigaray difere de uma visão na qual o feminino é radicalmente outro e do *falogocentrismo*<sup>4</sup>, que, radicalmente ele mesmo, se apropria da diferença sexual. A autora assume textualmente uma espécie de enredamento, sugerindo que o “exterior” ao *falogocentrismo* se encontra “dentro” dos seus próprios termos e que o feminino é insinuado nos termos do *falogocentrismo*, tornando equívoca a questão: “De quem é a voz, masculina ou feminina?”. Significativamente, então, a relação do poder e a relação da carne, entendidas como alegorizadas pelas relações textuais trazidas por Irigaray do texto *merleau-pontiano* para o dela, não são de *oposição*, mobilizando o feminino contra o masculino, mas de exposição e produção de uma relação mutuamente constitutiva. Por um lado, isso significa que o masculino não é capaz de “ser” sem o “Outro”, que o repúdio do feminino pelo *falogocentrismo* se revela ser a exclusão sem a qual nenhum *falogocentrismo* pode sobreviver, ou seja, a condição negativa de possibilidade para o masculino. Por outro lado, a mimetização feita por Irigaray da prosa de Merleau-Ponty, sua insinuação em seus termos, não só prova a vulnerabilidade de seus termos quanto ao que eles excluem, como também expõe essa fragilidade relativamente ao que eles eliminam como uma vulnerabilidade constitutiva. O texto *merleau-pontiano* é apresentado como possuidor do escrito de Irigaray entrelaçado em seus termos, ponto no qual o texto do

<sup>4</sup> NT: Neologismo cunhado por Jacques Derrida a partir da junção de “falocentrismo” e “logocentrismo”.

filósofo está centrado fora de si mesmo, implicado no que exclui, e o texto dela não é nada sem o dele, radicalmente dependente do que ele recusa.

Na verdade, ao citar os textos como ela o faz, eu sugeriria que ela literalmente desloca a tradição filosófica, realocando-a no interior de seu próprio texto; ela não recusa essa tradição; ao invés disso, de alguma forma estranha, incorpora-a, tornando-a sua. Poderíamos perguntar, porém, o que acontece com esses escritos em virtude dessa estratégia de apropriação *citacional*? Eles permanecem os mesmos? Em caso negativo, o que Irigaray está nos dizendo, o que ela está exemplificando sobre como a filosofia feminista deve proceder em relação ao masculinismo do cânone a partir do qual é originada? Será que a sua leitura exemplificaria uma apropriação e recusa simultaneamente?

Antes de propor qual poderia ser sua resposta a essa pergunta, gostaria de ressaltar que um objetivo unificador do presente manuscrito, que se repete ao longo dessas aulas<sup>5</sup>, é a elaboração do que Irigaray chamará de relação ética entre os sexos. Tal relação, argumentará ela, não pode ser entendida como um exemplo de relações éticas em geral; o relato generalizado ou universal das relações éticas pressupõe que homens e mulheres se encontrem como sujeitos simetricamente posicionados na linguagem. Essa linguagem, ela argumenta, não é, entretanto, neutra ou indiferente à questão do sexo; é masculinista, não no sentido de que representa os interesses contingentes dos homens, mas no sentido de que, consistentemente, nega a identificação do universal com o masculino, que, não obstante, ela *performatiza*. Se a linguagem afirma sua universalidade, então cada disposição específica da linguagem é subsumida sob essa universalidade postulada. A linguagem torna-se aquilo que não apenas unifica todas as disposições específicas, mas, na perspectiva de Irigaray, recusa considerar a evidente distinção entre os sexos como uma diferença que estabelece diversos tipos de linguagem, uma diferença que contesta a própria noção de universalidade ou, melhor, revela que o que passou como universalidade é uma masculinidade tácita ou camuflada. Podemos querer aprender mais sobre o que Irigaray pensa ser a marca característica de um uso masculino ou feminino da linguagem, mas não existem “linguagens empíricas” que correspondam aos sexos; estranhamente, ao que parece, é apenas essa mesma

<sup>5</sup> NT: Butler faz referência aos capítulos do livro de Irigaray que, como mencionamos na nota de rodapé 1, se origina de aulas dadas na Universidade Erasmo de Roterdã.

pretensão de ser universal que caracteriza o masculino, e é essa mesma contestação do universal que caracteriza o feminino. Em outras palavras, não é que certos valores masculinos, ainda a serem nomeados, sejam elevados ao *status* do universal, mas sim que quaisquer que sejam esses valores, sua própria elevação ao *status* do universal, essa tendência à universalização em si é o que constitui o caracteristicamente masculino. Inversamente, essa ruptura ou diferença inassimilável que coloca esse movimento universalizante em dúvida é o que constitui o feminino na linguagem; ele existe, por assim dizer, como uma fratura do universal ou o que poderia ser entendido como um protesto dentro do universal, então dissidência interna do feminino.

O que exatamente se entende por “o universal” na caracterização acima? E qual é sua influência na relação ética entre os sexos imaginada e promovida por Irigaray e por ela compreendida como central para o projeto da filosofia feminista? Lembremos que, para Irigaray, universalizar uma norma ou substituir uma por outra seriam exemplos de um procedimento ético que pressupõe o posicionamento simétrico de homens e mulheres dentro da linguagem. Se, nela, mulheres e homens fossem posicionados simetricamente ou reciprocamente na linguagem, de fato, então a reflexão ética poderia muito bem consistir em imaginar a si mesmo no lugar do outro e derivar um conjunto de regras ou práticas com base nessa substituição imaginada e imaginável. No entanto, no caso de homens e mulheres serem situados assimetricamente, o ato pelo qual um homem se substitui a uma mulher no esforço de alcançar uma igualdade imaginada torna-se um ato pelo qual um homem extrapola sua própria experiência em detrimento dessa mesma mulher. Nesse cenário, para Irigaray, o ato pelo qual um homem se substitui a uma mulher se torna um ato de apropriação e apagamento; o procedimento ético de substituição se reduz, assim, paradoxalmente, a um ato de dominação. Por outro lado, se, de uma posição subordinada na linguagem, uma mulher se substitui por um homem, ela se imagina em uma posição dominante e sacrifica seu senso de diferença da norma; nesse caso, o ato de substituição se torna um ato de autodestruição ou de autossacrifício.

Pode-se muito bem concluir que, para Irigaray, dada sua visão da posição assimétrica de homens e mulheres na linguagem, não pode haver relação ética. Porém, aqui ela oferece uma forma de pensar sobre tal relação que marca uma contribuição original para o pensamento ético e que toma a diferença sexual como ponto de partida. Na sua opinião, a relação ética não pode ser uma relação de substancialidade ou

reversibilidade. Pelo contrário, pode-se dizer que a relação ética emerge entre os sexos precisamente no momento em que uma certa incomensurabilidade entre essas duas posições é reconhecida. Eu não sou o mesmo que o Outro; não posso me utilizar como modelo para apreender o Outro; em um sentido fundamental, o Outro está além de mim e, assim, representa a condição limitante de mim mesmo. Além disso, esse Outro, que não é eu, define-me essencialmente ao representar precisamente o que não posso assimilar a mim mesmo, ao que já me é familiar.

O que Irigaray chamará de masculinista será esse esforço para devolver toda a Alteridade ao Eu, para dar um sentido ao Outro unicamente como um reflexo de mim mesmo. Ela chamará isso de circuito fechado do sujeito, uma relação de alteridade que se revela não mais do que uma redução da alteridade ao eu. É importante notar que não são apenas os homens cujas relações são caracterizadas por esse circuito fechado, por essa exclusão da alteridade. A diferença entre “homens” e masculinismo está aqui em jogo: quando e onde tal supressão ocorrer, ela será chamada de “masculinista”. Paradoxalmente, e nós veremos, por consequência, a própria Irigaray manifestar a capacidade de se identificar com essa posição, de se substituir à posição masculinista na qual a alteridade é consistentemente rejeitada, e ela mimetizará aquela voz universal na qual toda posição enunciadora na linguagem é presumida como equivalente, permutável, reversível. Poderíamos ler a profusão de citações em seu texto como esforços simpáticos para se colocar no lugar do Outro, em que o Outro desta vez é um sujeito masculinista que procura e encontra em toda alteridade somente ele mesmo. Estranhamente, ao imitar os textos masculinistas da filosofia, *ela se coloca no lugar do masculino* e, assim, realiza uma espécie de substituição aparentemente por ela criticada quando é realizada por homens. A sua substituição é diferente daquela à qual dirige a crítica?

Embora os leitores que conhecem a Irigaray de *Speculum of the other woman*<sup>6</sup> possam esperar que ela agora se volte e destrua essa posição, esse masculinismo, com um golpe, de fato, com uma ameaça de castração, eu gostaria de sugerir que a troca por ela realizada com os textos masculinistas da filosofia em *An ethics of sexual difference* é mais ambivalente e menos cortante do que na obra anterior. Enquanto o texto precedente tendia a destacar a forma como o feminino era sempre e incessantemente excluído e pressuposto nas construções teóricas de Platão e Freud, esse livro posterior

<sup>6</sup> NT: *Espelho da outra mulher*, obra sem tradução brasileira.

faz isso, mas também empreende algo mais. Paradoxalmente, aqui ela parece reconhecer sua *dívida* com aqueles textos filosóficos que lê e parece inseri-los em um diálogo crítico no qual os próprios termos por ela empregados para envolver esses textos de forma crítica são emprestados deles mesmos ou, se poderia dizer, emprestados contra eles. Ela está, de algum modo, presa no diálogo com eles. O modelo para entender essa relação dialógica não pressupõe simples igualdade e substitutibilidade, nem oposição radical. Lembremos que Luce Irigaray é uma filósofa e, portanto, parte do empreendimento a ser por ela submetido à crítica; mas ela é também uma feminista, e, de acordo com sua visão, isso significa que ela representa precisamente aquilo que foi excluído do discurso filosófico e de suas presunções de universalidade.

Irigaray lê o capítulo final de *O visível e o invisível*, chamado “O entrelaçamento – O quiasma”, como um exemplo desse masculinismo monológico, mesmo sendo um texto do qual ela também extrai claramente os meios filosóficos para oferecer uma forma alternativa de abordar a relação ética. No texto, Merleau-Ponty considera como o esforço filosófico para compreender o conhecimento sobre o modelo de visão subestimou a importância da taticidade. De fato, ele sugerirá que ver pode ser entendido como uma espécie de tato e também sugere que, no tato, poderíamos dizer que estamos “percebendo”; além disso, indica que tocar ou ver algo tem uma dimensão reflexiva e que os reinos do visível e do tátil implicam-se um no outro logicamente, sobrepondo-se um ao outro ontologicamente. Sua escrita é povoada com metáforas deliberadamente misturadas, a fim de sugerir que a linguagem, a visão e o tato se entrelaçam entre si e que a experiência estética pode ser o lugar no qual se deve investigar essa dimensão sinestésica do conhecimento humano. No lugar de um modelo epistemológico no qual um sujeito conhecedor confronta um mundo a ele oposto, Merleau-Ponty interroga essa divisão entre sujeito e mundo, a qual condiciona as questões características da tarefa epistemológica. Ele procura entender o que, se for o caso, põe o sujeito e seu objeto em relação, de tal modo que a questão epistemológica possa ser posta, antes de qualquer coisa.

Em um argumento que pode ser visto como uma extensão do esforço de Heidegger em *Ser e tempo* para estabelecer a prioridade da ontologia em detrimento da epistemologia, Merleau-Ponty procura retornar a uma relação que vincula sujeito e objeto antes de sua divisão, de sua formação como termos opostos e distintos. Heidegger insistiu que toda relação interrogativa por nós tomada em relação a um objeto pressupõe



já estarmos em relação a ele. O filósofo insistiu que não saberíamos o que perguntar sobre um determinado objeto se já não estivéssemos em relação de afinidade ou de conhecimento acerca dele. Na introdução de *Ser e tempo*, Heidegger considera não apenas o que poderia significar colocar a questão do significado do Ser, mas o que poderia ser derivado, de forma mais geral, de uma explicação do “que pertence a qualquer questão”. Ele nos prefigura o que virá a ser chamado de círculo hermenêutico quando escreve:

Todo questionamento de... é, de algum modo, um interrogatório acerca de... Além do questionado, pertence ao questionamento um *interrogado*. Na investigação, [...] deve-se determinar e chegar a conceber o questionado. No questionado reside, pois, o *perguntado* [...]. Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. (HEIDEGGER, 2005, p. 30-31, grifos do autor)<sup>7</sup>.

Nesse movimento em que a pergunta, a interrogação, é remetida a um conjunto já estabelecido e já disponível de inter-relações ontológicas, Heidegger procura mostrar serem as perguntas postas como um sujeito de um objeto, em si mesmas, um sinal de que perdemos ou esquecemos alguma conexão ontológica anterior com o objeto que agora nos aparece como estrangeiro e desconhecido. Em Merleau-Ponty, um movimento semelhante ocorre, mas, ao contrário do Heidegger de *Ser e tempo*, o filósofo francês argumentará em *O visível e o invisível* que a teia de relações que condiciona toda interrogação, teia na qual toda interrogação pode ser dita para esquecer ou ocultar, é uma teia *linguística*; às vezes, ele usará o termo “malha” ou “tessitura” ou mesmo “tecido interconectado”, mas a implicação é clara: trata-se de um conjunto *vinculante* de relações, no qual todas as diferenças aparentes são substituídas pela totalidade da própria linguagem. Aqui, poder-se-ia dizer que Merleau-Ponty transpôs a problemática introduzida por Heidegger, na qual a ontologia precede a epistemologia no contexto da linguística estruturalista e na qual se diz ser a linguagem anterior à epistemologia em um sentido restrito. Por “epistemologia”, aqui, entendemos apenas um conjunto de perguntas que procuram saber algo ainda não conhecido de forma apropriada ou adequada. Como Heidegger, o objetivo de Merleau-Ponty é tentar superar uma distinção sujeito-objeto por ele entendida como pressuposta e reforçada pela tradição

<sup>7</sup> NT: Para a tradução deste excerto de *Ser e tempo*, empregamos a tradução brasileira realizada por Márcia Sá Cavalcante Shuback (HEIDEGGER, 2005).

epistemológica. A distinção sujeito-objeto pressuposta e instituída através dessa tradição presume ser o sujeito ontologicamente distinto de seu objeto, mas não pergunta se pode haver algum substrato ou gênese comum do qual tanto o sujeito quanto o objeto emergem e que os une de alguma forma original.

Irigaray entrará nessa discussão com a seguinte questão: se cada pergunta pressupõe uma *totalidade* de relações já estabelecidas, temporariamente esquecidas ou escondidas na interrogação sobre algo aparentemente desconhecido, que lugar é deixado para o questionamento sobre o que ainda não é conhecido? A presunção de uma totalidade de relações já estabelecidas, sejam elas concebidas como ontológicas ou linguísticas, é sintomática, a seu ver, do circuito autocentrado do sujeito, circuito segundo o qual cada momento de alteridade acaba sendo pressuposto pelo sujeito, para ser sempre já esse sujeito e, portanto, para não constituir de forma alguma um momento de alteridade. De fato, o muito tocado “sempre já”, que, na fenomenologia, designa o domínio pressuposto dos significados desconsiderados, seria paradigmático desse tipo de monologismo masculinista no qual a alteridade e o ainda não conhecido, e ainda não conhecível, são recusados.

O que, pergunta efetivamente Irigaray, fazemos do *nunca ainda conhecido*, do futuro aberto, aquele que não pode ser assimilado a um conhecimento sempre e já pressuposto? Para Irigaray, a relação ética será representada pela pergunta como um ato de fala, a interrogação aberta, aquela que não pretende saber de antemão a quem se dirige, mas procura saber quem é esse destinatário pela primeira vez na articulação da própria pergunta. Em suas palavras, a relação ética consiste na pergunta: “Quem é você?”. Esta é a pergunta que procura cruzar a diferença divisória do masculino e do feminino, mas não cruzar essa diferença através de uma substituição que pressupõe a equivalência e a intercambialidade do masculino e do feminino. Para Irigaray, “quem é você?” é a questão ética paradigmática, no sentido de que procura cruzar a divisão da diferença sexual, saber o que é diferente, mas conhecê-lo de tal forma que ele não seja, por ser conhecido, assimilado ou reduzido àquele que procura saber.

No entanto, essa dimensão “ética” aparece em algum conflito com a estratégia textual elucidada no início desse capítulo. Na perspectiva “ética”, a diferença sexual é precisamente uma diferença inimaginável e irreversível, constitutiva do masculino e do feminino em relação entre si. Essa relação é vislumbrada no modelo do encontro, e o

problema ético enfrentado pelo masculino e pelo feminino consiste em como melhor aproximar-se, sem assimilar o Outro. Na óptica de Irigaray, não há masculino sem uma implicação prévia nos termos do feminino, e não há feminino sem um envolvimento preexistente nos termos do masculino; cada termo admite sua própria impossibilidade interna através de sua relação com o Outro. A relação não é primariamente a de um *encontro*, mas, ao invés, de um entrelaçamento constitutivo, de uma diferenciação dinâmica na proximidade.

Algumas dificuldades surgem no que concerne a essa forma de circunscrever a relação ética. Faz sentido perguntar se o foco de Irigaray sobre a ética desvia sua atenção crítica das relações de poder anteriores e constitutivas pelas quais os sujeitos éticos e seus encontros são produzidos. Fica aberta à contestação a pressuposição segundo a qual a questão da alteridade, tal como ela surge para a ética, pode ser totalmente identificada com a temática da diferença sexual. Claramente, as dimensões problemáticas da alteridade assumem várias formas, e a diferença sexual – embora distinta em alguns aspectos – não é a principal diferença da qual todos os outros tipos de distinções sociais são deriváveis. Vislumbrada como uma questão ética, a relação da diferença sexual presume que somente o masculino e o feminino entram em um encontro ético com o Outro. No interior desse vocabulário, seria alguém capaz de dar conta de uma relação ética, de uma questão ética, entre pessoas do mesmo sexo? Pode haver até mesmo uma relação de alteridade fundamental entre pessoas do mesmo sexo? Claro que sim, eu responderia, mas creio que o nexos peculiar entre psicanálise e estruturalismo no interior do qual Irigaray opera seria compelido a apresentar as relações entre as mulheres e entre os homens como ou demasiadamente identificatórias ou narcisistas e, nesse sentido, ainda não da ordem do ético. Deve haver uma diferença entre os sexos para que haja uma verdadeira alteridade? Similarmente, existem outros tipos de diferenças sociais que distinguem os interlocutores na linguagem, e por que essas diferenças sociais são consideradas de alguma forma menos fundamentais para a articulação da alteridade em geral e para o cenário da ética em particular? Enfim, não seria o caso de Irigaray, e de Merleau-Ponty particularmente, retratar o masculino de maneiras que não fazem justiça à dimensão ética de suas próprias explorações filosóficas em *O visível e o invisível*?

Em vez de tomar essas interrogações em seus próprios termos, sugiro considerarmos como a produção textual do entrelaçamento põe em questão o modelo ético postulado por Irigaray, pois o que emerge entre Irigaray e Merleau-Ponty não é “diferença” em si, mas uma implicação fundadora no Outro, uma cumplicidade primária com o Outro sem a qual nenhum sujeito, nenhum autor, pode emergir. E essa situação coloca uma questão “ética” ainda mais difícil do que aquela articulada por Irigaray como tratar bem o Outro quando o Outro nunca é completamente Outro, quando a própria separatividade é uma função da dependência do Outro, quando a diferença entre o Outro e mim mesmo é, desde o início, equivocada.

Tomando primeiramente essa última pergunta, consideremos o texto de Merleau-Ponty em relação à “leitura” de Irigaray e atentemos para o que nesse escrito poderia resistir à interpretação por ela trazida para ele. Merleau-Ponty será acusado por Irigaray de um “solipsismo labiríntico”. Em apoio a essa caracterização, ela chama a atenção para o seguinte tipo de argumento por ele elaborado. Em relação à descrição fenomenológica do tato, Merleau-Ponty argumenta que alguém não pode tocar sem em certo sentido ser tocado pelo que toca e não pode ver sem entrar em um campo de visibilidade no qual o vidente também é potencialmente, se não efetivamente, visto. Em ambos os casos, persiste uma relação de reversibilidade entre o que poderíamos chamar de polos de experiência sujeito e objeto. Mas existe, além dessas duas relações reversíveis, a do tato e a da visão, um cruzamento entre as duas relações reversíveis. Considere a seguinte citação de “O entrelaçamento – O quiasma” em *O visível e o invisível*:

Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 141, grifos do autor).

Merleau-Ponty está descrevendo algo como o desdobramento e diferenciação do mundo vivo da carne<sup>8</sup>, em que a carne é entendida não apenas como agente e objeto de toque, mas também como o chão ou condição de ver e o visto. Em um sentido importante, esse termo “carne” é o que está sendo descrito tanto pela reversibilidade do

<sup>8</sup> NT: A frase que precede a citação feita por Butler é a seguinte: “Ainda uma vez: a carne de que falamos não é a matéria” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 141).

tato quanto pela da visão, e é o que condiciona e o que é articulado por ambas as reversibilidades.

Mas o que é essa “carne” e pode dizer-se que é diferente das articulações, diferenciações e reversibilidades pelas quais é descrita? É o mesmo que esse conjunto de relações reversíveis ou é aquilo com o qual Merleau-Ponty não pode finalmente chegar a um acordo? Irigaray argumentará que, no relato *merleau-pontiano*, não há nada fora do mesmo corpo que se toca e é tocado, que vê e é visto, e que esse encerramento atribuído à relação reversível constitui o seu solipsismo. Embora essa “carne do mundo” ou “carne das coisas” pareça designar algum domínio que engloba e excede qualquer um dos polos dessa relação reversível, o termo permanece obscuro e, para Irigaray, funciona como um sinal desse enclausuramento, portanto, ao serviço de um solipsismo. Para Irigaray, esse é um problema central com Merleau-Ponty. Ela escreve passagens como a seguinte: “[...] a sutileza do que é dito do visível e a sua relação com a carne não exclui o carácter solipsista desse toque entre o mundo e o sujeito, desse toque do visível e do vidente no próprio sujeito” (IRIGARAY, 1993, p. 157)<sup>9</sup>.

Embora a formulação de Merleau-Ponty se destine a superar o isolamento do sujeito que vê e que toca e a argumentar que o sujeito, através da sua visão e do seu tato, está implicado no e pelo próprio mundo que explora, para Irigaray o efeito dessa formulação é o próprio sujeito se tornar exaltado como aquilo a que todas as relações mundanas regressam. E, ainda assim, a sua avaliação é justa? Considere que o contrário fenomenológico ao cartesianismo que Merleau-Ponty articula é, em parte, uma recusa dessa distância perceptiva postulada entre o sujeito reflexivo e o mundo dos objetos. Ao quebrar essa distinção, o “Eu” perceptivo adquire uma carne que o/a implica num mundo de carne. Assim, para Merleau-Ponty, o estatuto corporificado do “Eu” é precisamente aquele que implica o “Eu” em um mundo carnal fora de si, ou seja, num mundo em que o “Eu” já não é o seu próprio centro ou fundamento. De fato, só na condição desse movimento filosófico em direção a um “Eu” mais encarnado é que a intervenção de Irigaray se torna possível. Sublinhando a dependência daquele “Eu” encarnado num corpo anterior a si próprio, Irigaray identifica o corpo materno como a condição literal de

<sup>9</sup> NT: Traduzimos por “toque” a expressão “*touch(ing)*”, isto é, o jogo – para o qual não há correspondência na língua portuguesa – que a autora faz entre o substantivo “*touch*” e o gerúndio “*touching*”.

possibilidade da relação epistêmica existente entre o “Eu” encarnado e os seus objetos encarnados. Embora Irigaray leia esse “mundo de carne” primário e constitutivo como uma difusão do materno, uma deflexão ou recusa do dele, o que assegura a primazia desse materno? Mas por que reduzir o mundo de carne, o mundo de significados sensualmente relacionados, ao corpo materno? Não será isso uma “apropriação” e uma “redução” de um conjunto complexo de inter-relações constitutivas que levanta a questão de saber se Irigaray procura substituir “o corpo materno” por esse campo mais complexo? Se alguém está “implicado” no mundo que vê, isso não significa que tal mundo seja redutível a si próprio. Pode querer dizer exatamente o contrário, ou seja, que o “Eu” vidente está, de certa forma, abandonado ao mundo visível, descentrado nesse mundo; que o “eu” tocante está, de algum modo, perdido para o mundo tátil, para nunca se recuperar completamente; que o “eu” escrevente está possuído por uma linguagem cujos significados e efeitos não são originados em si próprio.

Embora, de forma semelhante, Irigaray possa ser lida como se tivesse se “perdido” no texto de Merleau-Ponty, permanece curioso que o modelo “ético” invocado por ela para compreender essa relação pareça obscurecer essa relação de implicação primária e o consequente estatuto equívoco da identidade sexual. O masculinismo desse assunto nunca é questionado por Irigaray. Ela irá afirmar ser a marca do masculino a assimilação de toda a alteridade ao sujeito preexistente. Mas o que faz essa recusa de alteridade, recusa que assume a forma de incorporação do Outro como o mesmo, uma iniciativa especificamente masculina ou masculinista? Aqui, o argumento filosófico de Irigaray repousa num uso da teoria psicanalítica na qual o masculino é entendido como sendo definido numa relação menos do que totalmente diferenciada com uma origem materna. A mãe torna-se para ele o local de um reflexo narcisista de si mesmo e é, assim, eclipsada como um local de alteridade, reduzida na ocasião por um espelhamento narcisista.

Irigaray aceita o relato psicanalítico segundo o qual a individuação do sujeito masculino se realiza através de um repúdio das suas origens maternas, um repúdio da ligação corporal *in utero* com a mãe, bem como da dependência vital da mãe na infância. Essa ruptura com o materno é, assim, a condição de se tornar um sujeito masculino e a condição do seu narcisismo, que é, por assim dizer, uma apreciação de si próprio como um ego separado e limitado. No que é talvez o menos persuasivo dos argumentos de Irigaray, ela sugere que Merleau-Ponty não só rejeita essa “ligação” com o maternal ao

modo masculino clássico, mas que dela depois se reapropria para a sua própria teoria solipsista da carne, descrevendo tal “conexão” como o “meio” ou “tecido conjuntivo”. Em certo sentido, Irigaray lê a teoria *merleau-pontiana* da carne como uma transposição filosófica da ligação da criança com o corpo materno, um repúdio dessa ligação e um retorno do repudiado no interior do seu próprio texto filosófico. Ela o lê assumindo esse “tecido conjuntivo” como o que ele, o sujeito masculino, constitui, e que, longe de o vincular a qualquer coisa, o devolve a um círculo solipsista por ele mesmo fabricado. Com base nesse argumento, Irigaray conclui então que, para Merleau-Ponty, não há ligação com o que não é o sujeito, com o diferente, com o feminino e, portanto, com a alteridade em geral.

Se nos recusarmos, entretanto, a aceitar o relato de Irigaray sobre a formação do narcisismo masculino através da recusa da maternidade, torna-se mais difícil apoiar o seu argumento. Se rejeitamos também a tese de que a diferença sexual é a chave ou o índice decisivo pelo qual as relações de alteridade são estabelecidas e conhecidas e se, além disso, recusamo-nos aceitar a fácil transposição de um relato psicanalítico do narcisismo masculino para um relato filosófico do solipsismo, então a posição de Irigaray torna-se cada vez mais insustentável.

Consideremos, todavia, o que é, afinal, mais importante na contribuição da filósofa para o pensamento acerca da relação ética aqui, isto é, a afirmação conforme a qual uma relação de substitutibilidade entre masculino e feminino constitui uma espécie de apropriação e apagamento e o apelo a algum outro tipo de relação ética, interrogativa na estrutura e no tom, que marca uma relação aberta com um Outro ainda desconhecido. Irigaray considera as complexas inter-relações no relato de Merleau-Ponty da linguagem, visão e toque equivalentes a um solipsismo masculino. Vamos seguir aqui a leitura dela, mas não apenas para mostrar o que ela quer dizer e como chega a defender o que diz, pois será demonstrado, espero, que Irigaray está mais implicada no texto por ela criticado do que ela própria concede e que, considerado retoricamente, o seu escrito afirma a disponibilidade do texto de Merleau-Ponty para uma apropriação feminista, que, por conseguinte, está numa relação dialógica não intencional com Irigaray, mesmo quando ela acusa esse manuscrito de estar fechado ao diálogo.

O argumento de Irigaray contra Merleau-Ponty prossegue da seguinte forma: afirmar que a relação do toque ou da visão é reversível, como faz o filósofo, é afirmar

que o tocante pode ser tocado e que o vidente pode ser visto, bem como que o sujeito e os polos sujeito e objeto dessas experiências estão ligados entre si por uma “carne de coisas” conectiva. Essa reversibilidade pressupõe a substitutibilidade do polo sujeito com o polo objeto, e essa substitutibilidade, ela explica, estabelece duplamente a *identidade* de quem toca e de quem é tocado, de quem vê e de quem é visto. (“A reversibilidade do mundo e eu sugiro”, escreve ela, “[...] alguma repetição de uma estada pré-natal na qual o universo e eu formamos uma economia fechada” [IRIGARAY, 1993, p. 173]).

Lembre-se de que existe, contudo, uma associação entre essas duas relações reversíveis, entre o tato e a visão, e que essa conexão não é totalmente reversível. Desse relacionamento, Irigaray (1993, p. 161-162) reitera a posição de Merleau-Ponty com alguma medida de aparente simpatia:

Claro que existe uma relação entre o visível e o tangível. A duplicação é redobrada e cruzada? Isso é menos certo. O olhar não pode ocupar o tangível. Assim, nunca vejo aquilo *em que* toco ou sou tocado. O que está em jogo na carícia não vê a si própria. O meio-termo, o intervalo, o *medium* da carícia não se vê a si própria. Da mesma forma e diferentemente, não vejo o que me permite ver... Talvez, no que me diz respeito, isto é o que Merleau-Ponty chama o local da carne em que as coisas se banham?

Assim, há algo que condiciona a reversibilidade dessas relações, algo que, por si só, não é reversível, uma condição de viabilização que persiste como uma espécie de substrato, de fato, um *hypokeimenon*, sem o qual não haveria visibilidade nem taticidade. E parece ser o mesmo substrato que condiciona a reversibilidade das relações táteis e visíveis e que, em nenhum dos casos, pode ser totalmente tocado ou completamente visto.

De que é composto esse substrato? Irigaray irá, de uma forma previsivelmente psicanalítica, ler essa carne da qual toda a experiência sensata é composta como a carne do materno e, tal como na sua leitura do *Timeu*, irá sugerir que esse substrato inominável é o próprio materno repudiado. Nesse sentido, poderia se afirmar que o feminino condiciona o solipsismo masculino, entendido como o circuito fechado dessas relações reversíveis, mas o que as condiciona é o que deve ser excluído delas, o seu limite definidor, o seu constitutivo exterior. Excluído, inominável, mas uma condição prévia necessária, o feminino reside metafisicamente como a difusa “carne das coisas”. Porém, aqui como antes, parece crucial perguntar se é apropriado “corrigir” essa difusão e reafirmar a primazia do materno ou questionar, em vez disso, esse suposto primado.



Afinal, o corpo materno situa-se em relações de alteridade sem as quais não poderia existir, e essas relações, estritamente falando, precedem e condicionam o corpo materno (de fato, muitas vezes, tais relações, entendidas como normas, restringem certos corpos de se tornarem corpos “maternais” por completo). A “carne do mundo” na sua própria generalidade recusa o colapso sinedocal pelo qual toda a sensibilidade se reduz ao materno como sinal da sua origem. *Por que o materno figura aquela origem, quando ele próprio deve ser produzido a partir de um mundo mais amplo de relações sensoriais? Até que ponto a insistência de Merleau-Ponty nesse mundo anterior de carne oferece uma forma de desvincular o feminino da figuração controladora do materno e oferece aos corpos uma forma de significar fora da armadilha binária das mães e dos homens?*

Significativamente, para Merleau-Ponty, esse substrato carnal das coisas não pode ser nomeado (e não pode ser reduzido a nenhum dos nomes pelos quais é abordado, significando, assim, os limites da função indiciária do nome). Segundo o filósofo, a linguagem entra nessa cena como precisamente aquilo que pode traçar e codificar os deslocamentos de relações reversíveis, traçar e codificar substituições, mas que, por si só, não pode revelar aquele condicionamento “carne” que constitui o meio em que essas relações ocorrem, um meio que incluiria a própria carne da linguagem. De fato, a linguagem é secundária a essa noção ontológica da “carne” e Merleau-Ponty irá descrevê-la como a segunda vida dessa carne. Ao mesmo tempo, ele afirmará que, se déssemos um relato completo do corpo e dos seus sentidos, veríamos que “[...] todas as possibilidades da linguagem já lá se encontram” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 149).

Se a linguagem, então, emerge desses movimentos anteriores da vida corporal, refletindo-os diretamente, então parece que a linguagem está tão sujeita à carga do solipsismo como essas relações precedentes. E parte do que ele escreve parece apoiar essa constatação. Num conjunto lírico e inacabado de notas constitutivas dos parágrafos finais do seu ensaio, Merleau-Ponty recorda a circularidade do interrogativo em Heidegger: “[...] ao abrir o horizonte do nomeável e do dizível... a palavra confessava ter o seu lugar nesse horizonte... com um único gesto [o locutor] fecha o circuito da sua relação consigo mesmo e da sua relação com os outros” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 154)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> NT: Aqui realizamos a tradução diretamente da versão inglesa do texto *merleau-pontiano* para manter a estrutura original da escolha da autora.

Irigaray lerá o enclausuramento desse circuito como um sinal de um solipsismo difuso. Como caricatura da posição *merleau-pontiana*, ela escreve: “O discurso não é usado para comunicar, para se encontrar, mas para falar consigo próprio, para se duplicar e reduzir, para se rodear, até mesmo para se inter-relacionar” (IRIGARAY, 1993, p. 178). Esse é um discurso que isola o destinatário – o qual não é propriamente alocutório – ou que só pode figurar tal destinatário no modelo do próprio locutor. Essa presunção de substitutibilidade do locutor e do destinatário é, para Irigaray, a negação da diferença sexual, o que, segundo ela, estabelece sempre um limite às relações de substitutibilidade linguística. Sobre as observações finais de Merleau-Ponty, ela escreve:

Não é possível aqui qualquer novo discurso... Uma Palavra que já não tem um *futuro aberto* e, conseqüentemente, encerra certa enunciação de práticas: gritos de ajuda, anúncios, exigências, expressões de gratidão, profecia, poesia... Necessariamente, um outro está presente nessas práticas, mas não aquele locutor a quem eu possa substituir-me, a quem eu possa antecipar. O circuito está aberto. O significado não funciona como a circularidade de algo dado e recebido. Está ainda em processo de se fazer a si próprio. (IRIGARAY, 1993, p. 178).

Essa linguagem, logo, ainda não é ética, pois até então não pode colocar uma questão cuja resposta ainda não possui: “De certa forma, esse assunto nunca entra no mundo. Ele nunca emerge de uma osmose que lhe permite dizer ao outro: ‘Quem és Tu?’, mas também ‘Quem sou Eu?’. A fenomenologia da carne empreendida por Merleau-Ponty não apresenta pergunta(s)” (IRIGARAY, 1993, p. 183).

No entanto, será isso correto? A crítica de Irigaray não se baseia na suposição errônea consoante a qual envolver-se no Outro, ou no mundo que se procura conhecer, é garantir que esse Outro e esse mundo sejam apenas um reflexo narcisista de si mesmo? A própria implicação textual de Irigaray no texto de Merleau-Ponty não refuta a própria tese por ela defendida explicitamente? Pois ela encontra-se aí “implicada”, mas não é, por essa razão, a fonte ou origem desse texto; ele é, antes, o local da sua expropriação. Pode-se concluir que, para Merleau-Ponty, também, estar envolvido no mundo da carne do qual ele faz parte é perceber precisamente que ele não pode abdicar de tal mundo sem abdicar de si mesmo, que está abandonado a um mundo que não lhe pertence. Do mesmo modo, se o “Outro” é tão fundamental e ontologicamente estranho, então a relação ética deve ser uma relação de apreensão puritana a distância. Inversamente, se Merleau-Ponty “é” o Outro, sem que o Outro lhe seja redutível, então ele encontra o Outro não num encontro com o exterior, mas com a descoberta da sua

própria impossibilidade interna, do Outro que o constitui internamente. Estar implicado no Outro é, portanto, estar entrelaçado desde o início, mas não por essa razão ser redutível a – ou permutável com – um com o outro. Além disso, estar implicado em outro lugar desde o início sugere ser o sujeito, enquanto carne, primariamente um ser intersubjetivo, encontrando-se como Outro, encontrando a sua principal sociabilidade num conjunto de relações que nunca são totalmente recuperáveis ou rastreáveis. Essa visão contrasta fortemente tanto com a concepção freudiana do “ego”, entendido como o local de um narcisismo primário, quanto com as várias formas de individualismo atomístico, derivado das tradições filosóficas cartesianas e liberais. De fato, a carne, entendida como reflexo do narcisismo do sujeito, estabelece de uma maneira forte os limites desse narcisismo.

Finalmente, deixe-me chamar a atenção para uma dimensão da escrita filosófica de Merleau-Ponty que me parece resistir ao fechamento e à circularidade do solipsismo descrito por Irigaray. Voltemos à relação entre o toque e a visão. Haverá algo que subjaz ou que conecta essas relações? Ele pode ser descrito de alguma forma? Merleau-Ponty (2012, p. 143) escreve: “Minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à coincidência; eclipsa-se no momento de produzir-se”; “Essa subtração incessante” – como ele a chama – “nada disso é fracasso... não é um vazio ontológico... é dominada pelo ser total de meu corpo e do mundo”. Aqui, porém, parece que a experiência fenomenológica de não conseguir fechar esse circuito, de estar como que numa relação perpétua de não coincidência consigo mesmo, é afirmada, para, em seguida, ser escamoteada através da postulação de um corpo e de um mundo que superam todas essas aparências de não coincidência. Pode a própria descrição de Merleau-Ponty se sustentar? Ou daria ele sinais de não conseguir descrever o que mantém essas relações unidas e de o cruzamento entre o toque, a visão e a linguagem nem sempre ser redutível a um corpo contínuo e autorreferencial?

Lembre-se de que ele descreve esse *chassé-croisé*<sup>11</sup> como um quiasma e que essa figura retórica é aquela na qual duas relações diferentes, não completamente comutativas, afirmam-se. Um quiasma é definido pelo dicionário *Webster* como “[...] uma relação invertida entre os elementos sintáticos de frases paralelas”, mas, no dicionário de inglês *Oxford*, é especificado como “[...] uma figura gramatical pela qual a ordem das

<sup>11</sup> NT: Passo de dança no qual os bailarinos se cruzam. A expressão indica intercâmbio recíproco, cruzamento simultâneo.

palavras numa de duas cláusulas paralelas é invertida na outra”. Note-se, contudo, que, embora haja uma simetria formal na figura do quiasma, não há equivalência semântica entre as duas frases simetricamente pareadas, pois, ao dizermos, “Quando a ida [going] se torna difícil, o forte continua indo [going]”<sup>12</sup>, na verdade usamos dois significados diferentes para “ir” e dois significados distintos para “tocar”, de modo que as afirmações parecem ser comutativas sem, de fato, expressar uma relação de equivalência semântica. O que escapa aqui à substitutibilidade ou à equivalência? Penso ser a própria capacidade da linguagem de significar mais e de forma diferente do que parece – uma certa possibilidade de excesso semântico que excede a aparência formal ou sintática da simetria, pois a mão que toca não é idêntica à mão que é tocada, malgrado seja a mesma mão, e essa não coincidência é uma função da ontologia temporalmente não coincidente da carne. E os “fortes” que se põem a continuar não são exatamente os mesmos que os “fortes” que qualificaram adjetivamente um certo tipo de ida [going]. Aqui o significado é deslocado no decurso da reivindicação, como uma espécie de efeito metonímico da própria escrita. E isso pode ser entendido como precisamente o tipo de “excesso de si mesmo” ou “fuga de si mesmo” da linguagem que não pode ser completamente fechado ou enclausurado pelo suposto projeto de solipsismo que Irigaray reivindica reger o texto de Merleau-Ponty.

Dessa forma, podemos perguntar se a própria escrita de Merleau-Ponty, uma escrita que, importante neste capítulo, não teve enclausuramento, permaneceu em aberto e finalmente não conseguiu fazer as pazes com o seu conjunto crescente de reivindicações. Podemos perguntar se esse texto excessivo não precisou de seu editor e de seu leitor – que chamaremos seu “outro” alocutório, seu Irigaray – a fim de efetivamente existir para nós?

Afinal, será desse texto que Irigaray cita e deriva a sua própria noção dos “dois lábios” e que ela converte num uso feminista que Merleau-Ponty não poderia ter pretendido. Não significará isso uma vida do texto que ultrapassa qualquer solipsismo de sua origem e que se torna disponível para uma apropriação de Irigaray, na qual, ao se

---

<sup>12</sup> NT: O provérbio “*When the going gets tough, the tough get going*” é usado para expressar a necessidade de continuar, mesmo em uma situação difícil ou quando não vemos nenhuma solução para o problema. Uma possível tradução em português seria “É na luta que se revelam os fortes”. Porém, como a autora vai abordar os diferentes significados do verbo “go” na frase, propusemos a versão indicada na tradução.

substituir por ele, ela deriva uma contribuição feminista para a filosofia que é continuidade com e uma ruptura com o que veio antes?

## Referências


HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

IRIGARAY, L. *An ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University, 1993.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução: José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

---

**Judith Butler**, Universidade da Califórnia, Departamento de Retórica e Literatura Comparada

 <https://orcid.org/0000-0002-0147-5193>

Filósofa estadunidense. Professora do Departamento de Retórica e Literatura Comparada da Universidade da Califórnia, em Berkeley.

Contribuição de autoria: Autoria completa.

E-mail: [jbutler@berkeley.edu](mailto:jbutler@berkeley.edu)

**Editora responsável:** Lia Machado Fiuza Fialho

**Pareceristas ad hoc:** Cristine Brandenburg e Angélica Silva

## Como citar este artigo (ABNT):

BUTLER, Judith. Diferença sexual como uma questão de ética: alteridades da carne em Irigaray e Merleau-Ponty. *Educ. Form.*, Fortaleza, v. 6, n. 2, e5204, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/redufor/article/view/5204>



Recebido em 15 de fevereiro de 2021.

Aceito em 17 de março de 2021.

Publicado em 29 de março de 2021.