

## La diferencia sexual como una cuestión de ética: alteridades de la carne en Irigaray y Merleau-Ponty<sup>1</sup>

Judith Butler<sup>iD</sup>

Universidade da Califórnia, Berkeley, CA, Estados Unidos

### 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.

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

### 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

<sup>1</sup>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.

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 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. Intertwining.

Aunque la obra de Luce Irigaray *An ethics of sexual difference*<sup>2</sup> es una lectura feminista de obras filosóficas seleccionadas, quizás no deberíamos estar tan seguros de lo que eso significa<sup>3</sup>. Feminista en un sentido desconocido, su texto no es en primer lugar una crítica de cómo varios filósofos han representado a las mujeres, y no es una filosofía ofrecida desde un punto de vista feminista o femenino. Se trata, diría yo, de un complejo compromiso con los textos filosóficos, que en primera instancia parece aceptar los términos de los textos, como demuestran las extensas y elaboradas citas de los mismos.

<sup>2</sup> NT: Una ética de la diferencia sexual, obra sin traducción brasileña. Se trata de una recopilación de textos de las clases impartidas en la Universidad Erasmus de Rotterdam (Países Bajos), cuando Luce Irigaray ocupó, como investigadora visitante, una cátedra internacional multidisciplinar en el segundo semestre de 1982.

<sup>3</sup> Este capítulo fue escrito originalmente en 1990. La publicación de la traducción de Luce Irigaray de *An ethics of sexual difference* ofrece a los lectores de lengua inglesa la oportunidad de considerar sus consideraciones más sostenidas sobre la historia de la filosofía. El texto se compone de una serie de conferencias, desde capítulos sobre *El banquete de Platón* y la *Física* de Aristóteles, hasta Descartes en *Las pasiones del alma*, Spinoza sobre *Dios*, un conjunto final de reflexiones sobre *Lo visible y lo invisible*, un texto de Merleau-Ponty publicado póstumamente, y *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas.



En este sentido, entonces, se podría concluir a priori que, en virtud de estas abundantes lecturas, Irigaray busca responsabilizarse de los textos que lee; incluso se podría concluir que hay una cierta subordinación personal en la forma en que coloca, siempre en primer plano, pasajes de los hombres-filósofos que lee.

Sin embargo, la forma en que cita estos textos sugiere un tipo de relación diferente, ni una simple subordinación ni una mera práctica de falta de respeto o desprecio. De hecho, quiero sugerir que en su propia práctica de citación, Irigaray establece una relación ambivalente con el poder atribuido a estos textos, un poder que ella les atribuye inmediatamente pero que también busca deshacer. Lo más paradójico y enigmático de su compromiso con estos textos -y con los de Merleau-Ponty en particular- es que establece y alegoriza el tipo de compromiso -o entrelazamiento- que caracteriza las relaciones de carne. En este sentido, pues, el texto adopta la teoría de la carne, a la que también interroga, instalándose en una circularidad hermenéutica de la cual no puede liberarse y en cuyo soporte parece permanecer libremente.

La lectura que hace Irigaray de *El entrelazamiento*<sup>4</sup>, de Merleau-Ponty, de Merleau-Ponty es, en muchos aspectos, bastante despectiva y desvalorizadora, atribuyéndole un desarrollo detenido, una fijación maternal, incluso una fantasía intrauterina. Además, la dependencia de Irigaray de la teorización táctil, visual y lingüística de Merleau-Ponty parece absoluta. No hay pensamiento fuera de los términos del filósofo y, por lo tanto, siempre hay un intento de pensar en ellos. Esto la involucra en un doble vínculo reflexivo: pensar contra él en sus términos, es decir, intentar explorar los términos que ella también intenta volver contra Merleau-Ponty, en un esfuerzo por abrir el espacio de la diferencia sexual, cuyo borrado ella cree que es el objetivo de su texto.

Consideremos la implicación de su estrategia de escritura tanto para las relaciones de poder implícitas que subsisten entre los dos escritores como para la teoría de la carne, que parece tematizarse y asumirse concomitantemente en la lectura entretejida de Irigaray. En primer lugar, su suposición es que el discurso de Merleau-Ponty establece los términos por los que la crítica de ese discurso se hace posible; en segundo lugar, los

---

<sup>4</sup> NT: “El entrelazamiento - El quiasmo” es el título del último capítulo de *Lo visible y lo invisible* (MERLEAU-PONTY, 2012).

términos de la obra de Merleau-Ponty también tienen, para Irigaray, el poder de constituir la inteligibilidad de los cuerpos y de la carne; en tercer lugar, ese poder constitutivo se basa en el rechazo de lo femenino o en un borrado y disimulo de la diferencia sexual; En cuarto lugar, el mimetismo y la citación de la obra de Merleau-Ponty por parte de Irigaray son las formas exclusivas de exponer sus términos al fracaso; lo que significa, en quinto lugar, que el poder de oponerse a la obra del filósofo se deriva de la propia obra criticada.

Si bien es plausible concluir de lo anterior que Irigaray, al contradecir la supuesta potencia del ensayo de Merleau-Ponty, sólo y siempre puede confirmarla y aumentarla, ¿no es posible leer este doble reflejo de su obra en la de ella de otra manera? Aunque podríamos estar tentados a inferir que, para Irigaray, lo femenino está radicalmente fuera del discurso filosófico dominante y, por lo tanto, de la reflexión de Merleau-Ponty sobre la carne, o que, quizás de forma equivalente, el poder se sitúa exclusivamente en este discurso dominante, el compromiso textual característico de su lectura sugiere un uso más conflictivo y ambivalente del poder, radicalmente implicado en aquello que se opone, se opone al Otro, a través de una rara participación y consumación de sus términos. La posición de Irigaray difiere de una visión en la que lo femenino es radicalmente otro y del *falogocentrismo*<sup>5</sup>, que, radicalmente, se apropia de la diferencia sexual. El autor asume textualmente una especie de enredo, sugiriendo que el "exterior" del falogocentrismo se encuentra "dentro" de sus propios términos y que lo femenino se insinúa en los términos del *falogocentrismo*, haciendo equívoca la pregunta: "¿De quién es la voz, masculina o femenina?" Significativamente, entonces, la relación de poder y la relación de carne, entendidas como alegorizadas por las relaciones textuales llevadas por Irigaray del texto *merleau-pontiano* al suyo, no son de oposición, movilizándolo femenino contra lo masculino, sino de exposición y producción de una relación mutuamente constitutiva.

Por un lado, esto significa que lo masculino no es capaz de "ser" sin el "Otro", que el repudio de lo femenino por parte del *falogocentrismo* resulta ser la exclusión sin la cual ningún *falogocentrismo* puede sobrevivir, es decir, la condición negativa de posibilidad para lo masculino. Por otra parte, la imitación que hace Irigaray de la prosa de Merleau-Ponty, su insinuación en sus términos, no sólo prueba la vulnerabilidad de sus términos

<sup>5</sup> NT: Neologismo acuñado por Jacques Derrida a partir de la unión de "*falogocentrismo*" y "*logocentrismo*".

en relación con lo que excluyen, sino que también expone esta fragilidad en relación con lo que eliminan como una vulnerabilidad constitutiva. El texto de Merleau-Ponty se presenta como poseedor de la escritura de Irigaray entrelazada en sus términos, momento en el cual el texto del filósofo se centra fuera de sí mismo, implicado en lo que excluye, y el texto de ella no es nada sin el de él, radicalmente dependiente de lo que rechaza.

De hecho, al citar los textos como lo hace, yo sugeriría que literalmente desplaza la tradición filosófica, reubicándola dentro de su propio texto; no rechaza esa tradición, sino que, de alguna extraña manera, la incorpora, haciéndola suya. Cabe preguntarse, sin embargo, qué ocurre con estos escritos en virtud de esta estrategia de apropiación de citas. ¿Siguen siendo los mismos? Si no es así, ¿qué nos está diciendo Irigaray, qué está ejemplificando sobre cómo debe proceder la filosofía feminista en relación con el masculinismo del canon del que procede? ¿Podría su lectura ejemplificar una apropiación y un rechazo simultáneos?

Antes de proponer cuál podría ser su respuesta a esa pregunta, me gustaría señalar que un objetivo unificador del presente manuscrito, que se repite a lo largo de estas clases<sup>6</sup>, es la elaboración de lo que Irigaray llamará una relación ética entre los sexos. Tal relación, argumentará, no puede entenderse como un ejemplo de las relaciones éticas en general; el relato generalizado o universal de las relaciones éticas presupone que hombres y mujeres se encuentran como sujetos simétricamente posicionados en el lenguaje. Este lenguaje, argumenta, no es, sin embargo, neutral o indiferente a la cuestión del género; es masculinista, no en el sentido de que represente los intereses contingentes de los hombres, sino en el sentido de que niega sistemáticamente la identificación de lo universal con lo masculino, que sin embargo performatiza. Si el lenguaje afirma su universalidad, entonces toda disposición específica del lenguaje se subsume en esta universalidad postulada. El lenguaje se convierte en aquello que no sólo unifica todas las disposiciones específicas, sino que, en la perspectiva de Irigaray, se niega a considerar la evidente distinción entre los sexos como una diferencia que establece diferentes tipos de lenguaje, una diferencia que impugna la noción misma de universalidad o, más bien, revela

---

<sup>6</sup> NT: Butler se refiere a los capítulos del libro de Irigaray que, como se menciona en la nota 1, tienen su origen en las clases impartidas en la Universidad Erasmus de Rotterdam.



que lo que ha pasado como universalidad es una masculinidad tácita o camuflada. Podemos querer saber más sobre lo que Irigaray piensa que es la marca característica de un uso masculino o femenino del lenguaje, pero no hay "lenguajes empíricos" que correspondan a los sexos; curiosamente, parece que es sólo esta misma pretensión de ser universal lo que caracteriza a lo masculino, y es esta misma impugnación de lo universal lo que caracteriza a lo femenino. En otras palabras, no es que ciertos valores masculinos, aún por nombrar, sean elevados al *status* de lo universal, sino que, sean cuales sean estos valores, su propia elevación al *status* de lo universal, esta tendencia a la universalización en sí misma, es lo que constituye lo característicamente masculino. A la inversa, esta ruptura o diferencia inasimilable que pone en duda este movimiento universalizador es lo que constituye lo femenino en el lenguaje; existe, por así decirlo, como una fractura de lo universal o lo que podría entenderse como una protesta dentro de lo universal, entonces disidencia interna de lo femenino.

¿Qué se entiende exactamente por "lo universal" en la caracterización anterior?  
¿Y cuál es su influencia en la relación ética entre los sexos imaginada y promovida por Irigaray y entendida por ella como central en el proyecto de la filosofía feminista? Recordemos que, para Irigaray, universalizar una norma o sustituir una por otra serían ejemplos de un procedimiento ético que presupone el posicionamiento simétrico de hombres y mujeres dentro del lenguaje. Si, en efecto, las mujeres y los hombres se situaran simétrica o recíprocamente en el lenguaje, la reflexión ética podría muy bien consistir en imaginarse en el lugar del otro y derivar un conjunto de normas o prácticas basadas en esta sustitución imaginada e imaginable. Sin embargo, en el caso de que hombres y mujeres estén situados de forma asimétrica, el acto por el que un hombre se sustituye a sí mismo por una mujer en un esfuerzo por lograr una igualdad imaginaria se convierte en un acto por el que un hombre extrapola su propia experiencia en detrimento de esa misma mujer. En este escenario, para Irigaray, el acto por el que un hombre se sustituye a sí mismo por una mujer se convierte en un acto de apropiación y borrado; el procedimiento ético de la sustitución se reduce así paradójicamente a un acto de dominación. Por otro lado, si, desde una posición subordinada en el lenguaje, una mujer se sustituye por un hombre, se imagina a sí misma en una posición dominante y sacrifica

su sentido de diferencia con respecto a la norma; en este caso, el acto de sustitución se convierte en un acto de autodestrucción o autosacrificio.

Se podría concluir que para Irigaray, dada su visión de la posición asimétrica de hombres y mujeres en el lenguaje, no puede haber una relación ética. Sin embargo, aquí ofrece una forma de pensar en dicha relación que supone una contribución original al pensamiento ético y que toma la diferencia sexual como punto de partida. En su opinión, la relación ética no puede ser de sustancialidad o reversibilidad. Por el contrario, se puede decir que la relación ética surge entre los sexos precisamente en el momento en que se reconoce una cierta inconmensurabilidad entre estas dos posiciones. No soy lo mismo que el Otro; no puedo utilizarme como modelo para aprehender al Otro; en un sentido fundamental, el Otro está más allá de mí y, por lo tanto, representa la condición limitante de mí mismo. Además, este Otro, que no soy yo, me define esencialmente al representar precisamente lo que no puedo asimilar a mí mismo, a lo que ya me es familiar.

Lo que Irigaray llamará masculinista será este esfuerzo por devolver toda la Alteridad al Yo, por dar un sentido al Otro únicamente como reflejo de mí mismo. A esto lo llamará el circuito cerrado del sujeto, una relación de alteridad que resulta no ser más que una reducción de la alteridad al yo. Es importante señalar que no son sólo los hombres cuyas relaciones se caracterizan por este circuito cerrado, esta exclusión de la alteridad. La diferencia entre "hombres" y masculinismo se pone en juego aquí: cuando y donde se produzca esa supresión, se llamará "masculinista". Paradójicamente, y lo veremos, en consecuencia, la propia Irigaray manifiesta la capacidad de identificarse con esta posición, de sustituir la posición masculinista en la que la alteridad es rechazada sistemáticamente, y se mimetizará con esa voz universal en la que toda posición enunciativa en el lenguaje se presume equivalente, intercambiable, reversible. Podríamos leer la profusión de citas en su texto como un esfuerzo simpático por ponerse en el lugar del Otro, donde el Otro esta vez es un sujeto masculinista que busca y encuentra en toda alteridad sólo a sí mismo. Curiosamente, al imitar los textos masculinistas de la filosofía, *se pone en el lugar de lo masculino* y realiza así una especie de sustitución aparentemente criticada por ella cuando la realizan los hombres. ¿Es su sustitución diferente de aquella a la que dirige su crítica?

Aunque los lectores que conocen a Irigaray por *Speculum of the other woman* podrían esperar que ahora se vuelva y destruya esta posición, este masculinismo, con un golpe, de hecho con una amenaza de castración, yo sugeriría que el intercambio que emprende con los textos masculinistas de la filosofía en *An ethics of sexual difference* es más ambivalente y menos cortante que en la obra anterior. Mientras que el texto anterior tendía a resaltar la forma en que lo femenino fue siempre e implacablemente excluido y presupuesta en las construcciones teóricas de Platón y Freud, este libro más reciente hace eso, pero también emprende algo más. Paradójicamente, aquí parece reconocer su *deuda* con los textos filosóficos que lee, y parece insertarlos en un diálogo crítico en el que los propios términos que emplea para enfrentarse críticamente a esos textos los toma prestados de ellos o, podríamos decir, los toma prestados contra ellos. De alguna manera está atrapada en el diálogo con ellos. El modelo para entender esta relación dialógica no supone ni una simple igualdad y sustituibilidad, ni una oposición radical. Recordemos que Luce Irigaray es filósofa y, por lo tanto, parte de la empresa que se somete a su crítica; pero también es feminista y, según su punto de vista, esto significa que representa precisamente lo que ha sido excluido del discurso filosófico y de sus presunciones de universalidad.

Irigaray lee el capítulo final de *Lo visible y lo invisible*, llamado "Entrelazamiento - El quiasmo", como un ejemplo de este masculinismo monológico, aunque es un texto del que también extrae claramente los medios filosóficos para ofrecer una forma alternativa de abordar la relación ética. En el texto, Merleau-Ponty considera cómo el esfuerzo filosófico por entender el conocimiento sobre el modelo de la visión, ha subestimado la importancia de la tactilidad. De hecho, sugerirá que ver puede entenderse como una especie de tactilidad y también sugiere que, en la tactilidad, podríamos decir que estamos "percibiendo"; además, indica que tocar o ver algo tiene una dimensión reflexiva y que los ámbitos de lo visible y lo táctil se implican mutuamente de forma lógica, superponiéndose ontológicamente. Su obra está poblada de metáforas deliberadamente mezcladas para sugerir que el lenguaje, la visión y el tacto se entrelazan entre sí y que la experiencia estética puede ser el lugar en el que investigar esta dimensión sinestésica del conocimiento humano. En lugar de un modelo epistemológico en el que un sujeto conocedor se enfrenta a un mundo opuesto a él, Merleau-Ponty interroga esta división



entre sujeto y mundo, que condiciona las preguntas propias de la tarea epistemológica. Busca comprender qué es lo que pone en relación al sujeto y a su objeto, si es que lo hace, de modo que pueda plantearse la cuestión epistemológica, antes que cualquier otra cosa.

En un argumento que puede verse como una extensión del esfuerzo de Heidegger en *Ser y Tiempo* por establecer la prioridad de la ontología sobre la epistemología, Merleau-Ponty busca volver a una relación que vincule al sujeto y al objeto antes de su división, de su formación como términos opuestos y distintos. Heidegger insistió en que toda relación interrogativa que tomamos en relación con un objeto, presupone que ya estamos en relación con él. El filósofo insistió en que no sabríamos qué preguntar sobre un objeto determinado si no tuviéramos ya una relación de afinidad o conocimiento sobre él. En la introducción a *Ser y Tiempo*, Heidegger no sólo considera lo que podría significar plantear la pregunta por el sentido del Ser, sino lo que podría derivarse, de forma más general, de una explicación de "lo que pertenece a cualquier pregunta". Nos prefigura lo que llegará a llamarse el círculo hermenéutico cuando escribe:

Todos los cuestionamientos de... es, en cierto modo, un interrogatorio sobre... Además del cuestionado, un *interrogado* pertenece al cuestionamiento. En la investigación, [...] hay que determinar y llegar a concebir lo cuestionado. En el cuestionado, reside, por lo tanto, el *preguntado* [...]. Al ser una búsqueda, el interrogatorio necesita una orientación previa del buscado. Para ello, el sentido del ser debe estar ya, de alguna manera, a nuestra disposición. (HEIDEGGER, 2005, p. 30-31, énfasis añadido)<sup>7</sup>.

En este movimiento en el que la pregunta, la interrogación, está referida a un conjunto de interrelaciones ontológicas ya establecidas y disponibles, Heidegger busca mostrar las preguntas planteadas como un tema de un objeto, en sí mismo, un signo de que hemos perdido u olvidado alguna conexión ontológica previa con el objeto que ahora se nos presenta como extraño y desconocido. En Merleau-Ponty se produce un movimiento similar, pero, a diferencia del Heidegger de *Ser y Tiempo*, el filósofo francés sostendrá en *Lo visible y lo invisible* que la red de relaciones que condiciona toda interrogación, una red en la que toda interrogación puede decirse con la intención de

---

<sup>7</sup> NT: Para la traducción de este fragmento de *Ser y Tiempo* hemos utilizado la traducción brasileña de Márcia Sá Cavalcante Shuback (HEIDEGGER, 2005).

olvidar u ocultar, es una red *lingüística*; a veces utilizará el término "malla" o "tesitura", o incluso "tejido interconectado", pero la implicación es clara: es un conjunto de relaciones vinculantes, en el que todas las diferencias aparentes son sustituidas por la totalidad del lenguaje. Aquí se podría decir que Merleau-Ponty transpuso la problemática introducida por Heidegger en la que la ontología precede a la epistemología en el contexto de la lingüística estructuralista y en la que se dice que el lenguaje es anterior a la epistemología en sentido estricto. Por "epistemología", en este caso, sólo entendemos un conjunto de preguntas que buscan conocer algo que todavía no se conoce de forma adecuada o suficiente. Al igual que Heidegger, el objetivo de Merleau-Ponty es intentar superar una distinción sujeto-objeto que él entiende como presupuesta y reforzada por la tradición epistemológica. La distinción sujeto-objeto presupuesta e instituida a través de esta tradición presume que el sujeto es ontológicamente distinto de su objeto, pero no se pregunta si podría haber algún sustrato o génesis común del que surjan tanto el sujeto como el objeto y que los una de alguna manera original.

Irigaray entrará en esta discusión con la siguiente pregunta: si toda pregunta presupone una *totalidad* de relaciones ya establecidas, temporalmente olvidadas u ocultas en la interrogación sobre algo aparentemente desconocido, ¿qué lugar queda para la interrogación sobre lo que aún no se conoce? La presunción de una totalidad de relaciones ya establecidas, ya sean concebidas como ontológicas o lingüísticas, es sintomática, a su juicio, del circuito autocentrado del sujeto, según el cual todo momento de alteridad acaba siendo presupuesto por el sujeto, para ser siempre ya ese sujeto y, por lo tanto, para no constituir en absoluto un momento de alteridad. De hecho, el tan pregonado "siempre ya", que, en fenomenología, designa el dominio supuesto de los significados ignorados, sería paradigmático de este tipo de monologismo masculinista, en el que se rechaza la alteridad y lo aún no conocido y no conocible.

¿Qué hacemos, se pregunta efectivamente Irigaray, con *lo nunca antes conocido*, con el futuro abierto, con el que no puede asimilarse a un conocimiento siempre y ya presupuesto? Para Irigaray, la relación ética estará representada por la pregunta como acto de habla, la interrogación abierta, la que no tiene la intención de saber de antemano a quién se dirige, sino que busca saber quién es ese destinatario por primera vez en la articulación de la propia pregunta. En sus palabras, la relación ética consiste en la

pregunta: "¿Quién eres tú?". Esta es la cuestión que busca cruzar la diferencia divisoria de lo masculino y lo femenino, pero no cruzar esa diferencia a través de una sustitución que presupone la equivalencia e intercambiabilidad de lo masculino y lo femenino. Para Irigaray, "¿quién eres tú?" es la pregunta ética paradigmática, en el sentido de que busca atravesar la división de la diferencia sexual, conocer lo diferente, pero conocerlo de tal manera que no sea, al ser conocido, asimilado o reducido al que busca conocer.

Sin embargo, esta dimensión "ética" parece entrar en conflicto con la estrategia textual esclarecida al principio de este capítulo. En la perspectiva "ética", la diferencia sexual es precisamente una diferencia inimaginable e irreversible, constitutiva de lo masculino y lo femenino relacionados entre sí. Esta relación se vislumbra en el modelo del encuentro, y el problema ético al que se enfrentan lo masculino y lo femenino consiste en cómo acercarse mejor, sin asimilar al Otro. Para Irigaray, no hay masculino sin una implicación previa en los términos de lo femenino, y no hay femenino sin una implicación previa en los términos de lo masculino; cada término admite su propia imposibilidad interna a través de su relación con el Otro. La relación no es principalmente la de un encuentro, sino la de un entrelazamiento constitutivo, de una diferenciación dinámica en la proximidad.

Esta forma de circunscribir la relación ética plantea algunas dificultades. Tiene sentido preguntarse si el enfoque de Irigaray en la ética desvía su atención crítica de las relaciones de poder previas y constitutivas por las que se producen los sujetos éticos y sus encuentros. Queda abierta a la impugnación, la presuposición de que la cuestión de la alteridad, tal como se plantea para la ética, puede identificarse plenamente con la temática de la diferencia sexual. Está claro que las dimensiones problemáticas de la alteridad adoptan diversas formas, y la diferencia sexual -aunque distintiva en algunos aspectos- no es la diferencia principal de la que se derivan todos los demás tipos de distinciones sociales. Considerada como una cuestión ética, la relación de la diferencia sexual supone que sólo lo masculino y lo femenino entran en un encuentro ético con el Otro. Dentro de este vocabulario, ¿se podría dar cuenta de una relación ética, de una cuestión ética entre personas del mismo sexo? ¿Podría existir una relación de alteridad fundamental entre personas del mismo sexo? Por supuesto que sí, respondería, pero creo que el peculiar nexo entre el psicoanálisis y el estructuralismo, dentro del cual opera

Irigaray, se vería obligado a presentar las relaciones entre las mujeres y entre los hombres como demasiado identificadoras o narcisistas y, en ese sentido, todavía no son éticas. ¿Debe haber una diferencia entre los sexos para que haya una verdadera alteridad? Del mismo modo, ¿existen otros tipos de diferencias sociales que distingan a los interlocutores en el lenguaje, y por qué estas diferencias sociales se consideran de algún modo menos fundamentales para la articulación de la alteridad en general y para el establecimiento de la ética en particular? Por último, ¿no es cierto que Irigaray, y especialmente Merleau-Ponty, retratan lo masculino de un modo que no hace justicia a la dimensión ética de sus propias exploraciones filosóficas en *Lo visible y lo invisible*?

Más que tomar estas interrogaciones en sus propios términos, sugiero que consideremos cómo la producción textual del entrelazamiento pone en cuestión el modelo ético postulado por Irigaray, pues lo que surge entre Irigaray y Merleau-Ponty no es la "diferencia" per se, sino una implicación fundacional en el Otro, una complicidad primaria con el Otro, sin la cual no puede surgir ningún sujeto, ningún autor. Y esta situación plantea una cuestión "ética" aún más difícil que la articulada por Irigaray, cómo tratar bien al Otro cuando el Otro nunca es plenamente Otro, cuando la propia separatividad es una función de la dependencia del Otro, cuando la diferencia entre el Otro y uno mismo es, desde el principio, errónea.

Retomando en primer lugar esta última cuestión, consideraremos el texto de Merleau-Ponty en relación con la "lectura" de Irigaray y prestaremos atención a lo que en este escrito podría resistirse a la interpretación que ella aportó. Merleau-Ponty será acusado por Irigaray de un "solipsismo laberíntico". En apoyo de esta caracterización, llama la atención sobre el siguiente tipo de argumento que elabora. En relación con la descripción fenomenológica del tacto, Merleau-Ponty sostiene que no se puede tocar sin ser tocado en algún sentido por lo que se toca, y no se puede ver sin entrar en un campo de visibilidad en el que el vidente es también potencialmente, quizás efectivamente, visto. En ambos casos, persiste una relación de reversibilidad entre lo que podríamos llamar los polos de la experiencia del sujeto y del objeto. Pero hay, además de estas dos relaciones reversibles, la del tacto y la de la visión, una intersección entre las dos relaciones reversibles. Considere la siguiente cita de "El entrelazamiento - El quiasmo" en *Lo visible y lo invisible*:

Consiste en el enredo de lo visible sobre el cuerpo que ve, de lo tangible sobre el cuerpo tangente, comprobado especialmente cuando el cuerpo se ve a sí mismo, se toca a sí mismo, viendo y tocando las cosas, de modo que, simultáneamente, *como* tangible, desciende entre ellas, y *como* tangente, las domina a todas, extrayendo de sí mismo esta relación y esta doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa. (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 141, énfasis añadido).

Merleau-Ponty está describiendo algo así como el despliegue y la diferenciación del mundo viviente de la carne<sup>8</sup>, en el que la carne se entiende no sólo como agente y objeto del tacto, sino también como la base o la condición del ver y de lo visto. En un sentido importante, este término "carne" es lo que está siendo descrito tanto por la reversibilidad del tacto como por la de la visión, y es lo que condiciona y lo que es articulado por ambas reversibilidades.

Pero, ¿qué es esta "carne" y puede decirse que es diferente de las articulaciones, diferenciaciones y reversibilidades con las que se la describe? ¿Es lo mismo que ese conjunto de relaciones reversibles o es aquello con lo que Merleau-Ponty no puede finalmente llegar a un acuerdo? Irigaray sostendrá que, en el relato *merleau-pontiano*, no hay nada fuera del mismo cuerpo que toca y es tocado, que ve y es visto, y que este cierre atribuido a la relación reversible constituye su solipsismo. Aunque esta "carne del mundo" o "carne de las cosas" parece designar algún dominio que engloba y excede cualquiera de los dos polos de esta relación reversible, el término permanece oscuro y, para Irigaray, funciona como signo de este encierro, por lo tanto, al servicio de un solipsismo. Para Irigaray, este es un problema central de Merleau-Ponty. Escribe pasajes como el siguiente: "[...] la sutileza de lo que se dice de lo visible y su relación con la carne, no excluye el carácter solipsista de este toque entre el mundo y el sujeto, este toque de lo visible y lo vidente en el propio sujeto" (IRIGARAY, 1993, p. 157)<sup>9</sup>.

Aunque la formulación de Merleau-Ponty pretende superar el aislamiento del sujeto que ve y toca, y argumentar que el sujeto, a través de su visión y tacto, está implicado en y por el propio mundo que explora, para Irigaray, el efecto de esta formulación es que el propio sujeto se exalta como aquello a lo que vuelven todas las relaciones

<sup>8</sup> La frase que precede a la cita de Butler es la siguiente: "Una vez más: la carne de la que hablamos no es materia" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 141).

<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".



mundanas. Y sin embargo, ¿es justa su valoración? Consideremos que la contraposición fenomenológica al cartesianismo que articula Merleau-Ponty es, en parte, un rechazo de esta distancia perceptiva postulada entre el sujeto reflexivo y el mundo de los objetos. Al romper esta distinción, el yo perceptivo adquiere una carne que lo implica en un mundo de carne. Así, para Merleau-Ponty, el estatus encarnado del "yo" es precisamente el que implica al "yo" en un mundo carnal fuera de sí mismo, es decir, en un mundo en el que el "yo" ya no es su propio centro o fundamento. En efecto, sólo a condición de este movimiento filosófico hacia un "Yo" más encarnado es posible la intervención de Irigaray. Subrayando la dependencia de ese "Yo" encarnado de un cuerpo anterior a él, Irigaray identifica el cuerpo materno como la condición literal de posibilidad de la relación epistémica existente entre el "yo" encarnado y sus objetos encarnados. Si bien Irigaray lee este "mundo de la carne" primario y constitutivo como una difusión de lo materno, un desvío o rechazo de lo suyo, ¿qué asegura la primacía de lo materno? Pero, ¿por qué reducir el mundo de la carne, el mundo de los significados relacionados con los sentidos, al cuerpo materno? ¿No es esto una "apropiación" y una "reducción" de un complejo conjunto de interrelaciones constitutivas que plantea la cuestión acerca de si Irigaray pretende sustituir "el cuerpo materno" por este campo más complejo? Se alguien 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.

Aunque Irigaray también puede leerse como si se hubiera "perdido" en el texto de Merleau-Ponty, sigue siendo curioso que el modelo "ético" que invoca para entender esta relación parece oscurecer esta relación de implicación primaria y el consiguiente estatus equívoco de la identidad sexual. El masculinismo de este tema nunca es cuestionado por Irigaray. Ella afirmará que es la marca de lo masculino asimilar toda alteridad al sujeto preexistente. Pero, ¿qué hace que este rechazo de la alteridad, un rechazo que toma la forma de la incorporación del Otro como lo mismo, sea una iniciativa específicamente masculina o masculinista? Aquí, el argumento filosófico de Irigaray se apoya en un uso de

la teoría psicoanalítica en la que lo masculino se entiende como definido en una relación no totalmente diferenciada con un origen materno. La madre se convierte para él en el lugar de un reflejo narcisista de sí mismo y, por lo tanto, se eclipsa como lugar de alteridad, reducido en ocasiones por un reflejo narcisista.

Irigaray acepta el relato psicoanalítico según el cual la individuación del sujeto masculino tiene lugar a través de un repudio de sus orígenes maternos, un repudio de la conexión corporal en el útero con la madre, así como de la dependencia vital de la madre en la infancia. Esta ruptura con lo materno es, pues, la condición del devenir del sujeto masculino y la condición de su narcisismo, que es, por así decirlo, una apreciación de sí mismo como un yo separado y limitado. En lo que quizá sea el menos persuasivo de los argumentos de Irigaray, sugiere que Merleau-Ponty no sólo rechaza esta "conexión" con lo materno en el modo masculino clásico, sino que después se la reapropia para su propia teoría solipsista de la carne, describiendo dicha "conexión" como el "medio" o "tejido conectivo". De alguna manera, Irigaray lee la teoría *merleau-pontiana* de la carne como una transposición filosófica del apego del niño al cuerpo materno, un repudio de ese apego y un retorno de lo repudiado dentro de su propio texto filosófico. Lo lee asumiendo este "tejido conectivo" como lo que él, el sujeto masculino, constituye, y que, sin atarlo a nada, lo devuelve a un círculo solipsista de su propia hechura. A partir de este argumento, Irigaray concluye entonces que, para Merleau-Ponty, no hay conexión con lo que no es el sujeto, con lo diferente, con lo femenino y, por lo tanto, con la alteridad en general.

Sin embargo, si no aceptamos el relato de Irigaray sobre la formación del narcisismo masculino a través del rechazo de la maternidad, se hace más difícil apoyar su argumento. Si también rechazamos la tesis de que la diferencia sexual es el índice clave o decisivo por el que se establecen y conocen las relaciones de alteridad, y si, además, nos negamos a aceptar la fácil transposición de un relato psicoanalítico del narcisismo masculino a un relato filosófico del solipsismo, entonces la posición de Irigaray se vuelve cada vez más insostenible.

Consideremos, sin embargo, lo que es, finalmente, más importante en la contribución del filósofo para pensar la relación ética aquí, a saber, la afirmación según la cual una relación de sustituibilidad entre lo masculino y lo femenino constituye una especie de apropiación y borrado, y la apelación a algún otro tipo de relación ética, interrogativa

en estructura y tono, que marca una relación abierta a un Otro aún desconocido. Irigaray considera que las complejas interrelaciones en el relato de Merleau-Ponty sobre el lenguaje, la visión y el tacto equivalen a un solipsismo masculino. Seguiremos aquí su lectura, pero no sólo para mostrar lo que quiere decir y cómo llega a defender lo que dice, porque se mostrará que Irigaray está más implicada en el texto que critica de lo que ella misma concede y que, considerado retóricamente, su escrito afirma la disponibilidad del texto de Merleau-Ponty para una apropiación feminista, que, por lo tanto, está en una relación dialógica no intencionada con Irigaray, incluso cuando acusa a este manuscrito de estar cerrado al diálogo.

El argumento de Irigaray contra Merleau-Ponty procede de la siguiente manera: afirmar que la relación del tacto o de la visión es reversible, como hace el filósofo, es afirmar que el que toca puede ser tocado y el que ve puede ser visto, así como que el sujeto y los polos sujeto-objeto de estas experiencias están unidos por una "carne de cosas" conectiva. Esta reversibilidad presupone la sustituibilidad del polo sujeto con el polo objeto, y esta sustituibilidad, explica, establece doblemente la identidad del que toca y del que es tocado, del que ve y del que es visto ("La reversibilidad del mundo y del yo sugiere", escribe, "[...] cierta repetición de una estancia prenatal en la que el universo y yo formamos una economía cerrada" [IRIGARAY, 1993, p. 173]).

No obstante, hay que recordar que existe una asociación entre estas dos relaciones reversibles, entre el tacto y la visión, y que esta conexión no es totalmente reversible. A partir de esta relación, Irigaray (1993, p. 161-162) reitera la posición de Merleau-Ponty con cierta simpatía aparente:

Por supuesto, existe una relación entre lo visible y lo tangible. ¿La duplicación es redoblada y cruzada? Eso es menos seguro. La mirada no puede ocupar lo tangible. Así, nunca veo lo que toco o me tocan. Lo que está en juego *en* la caricia no se ve. El término medio, el intervalo, el *medium* de la caricia no se ve. De la misma manera y de forma diferente, no veo lo que me permite ver.... Quizás, por lo que a mí respecta, esto es lo que Merleau-Ponty llama el sitio de la carne en el que se bañan las cosas...

Así, hay algo que condiciona la reversibilidad de estas relaciones, algo que, por sí mismo, no es reversible, una condición de viabilidad que persiste como una especie de sustrato, de hecho, un *hipokeimenon*, sin el cual no habría ni visibilidad ni tactilidad. Y

parece que es el mismo sustrato el que condiciona la reversibilidad de las relaciones táctiles y visibles y que, en ninguno de los dos casos, se puede tocar o ver completamente.

¿De qué está compuesto este sustrato? Irigaray, de manera previsiblemente psicoanalítica, leerá esta carne de la que se compone toda experiencia sensible como la carne de lo materno y, como en su lectura del *Timeu*, sugerirá que este sustrato innombrable es lo materno repudiado en sí mismo. En este sentido, podría decirse que lo femenino condiciona el solipsismo masculino, entendido como el circuito cerrado de estas relaciones reversibles, pero lo que las condiciona es lo que debe ser excluido de ellas, su límite definitorio, su exterior constitutivo. Excluido, innombrable, pero precondition necesaria, lo femenino reside metafísicamente como la difusa "carne de las cosas". Sin embargo, aquí como antes, parece crucial preguntarse si es apropiado "corregir" esta difusión y reafirmar la primacía de lo materno o cuestionar en cambio esta supuesta primacía. Al fin y al cabo, el cuerpo materno está situado en relaciones de alteridad sin las cuales no podría existir, y estas relaciones, en sentido estricto, preceden y condicionan al cuerpo materno (de hecho, a menudo dichas relaciones, comprendidas como normas, impiden que ciertos cuerpos se conviertan en cuerpos "maternos". La "carne del mundo", en su misma generalidad, rechaza el colapso sinedal por el que toda sensibilidad se reduce a lo materno como signo de su origen. *¿Por qué la figura materna tiene ese origen, cuando ella misma debe producirse a partir de un mundo más amplio de relaciones sensoriales?* ¿Hasta qué punto la insistencia de Merleau-Ponty en este mundo previo de la carne ofrece una forma de desligar lo femenino de la figuración controladora de lo materno y ofrece a los cuerpos una forma de significar fuera de la trampa binaria de madres y hombres?

Significativamente, para Merleau-Ponty, este sustrato carnal de las cosas no se puede nombrar (y no se puede reducir a ninguno de los nombres con los que se dirige, lo que significa los límites de la función indicativa del nombre). Según el filósofo, el lenguaje entra en esta escena precisamente como aquello que puede rastrear y codificar los desplazamientos de las relaciones reversibles, rastrear y codificar las sustituciones, pero que, por sí mismo, no puede revelar ese condicionamiento de la "carne" que constituye el medio en el que se dan estas relaciones, un medio que incluiría la propia carne del lenguaje. De hecho, el lenguaje es secundario a esta noción ontológica de "carne", y Merleau-Ponty lo describirá como la segunda vida de esa carne. Al mismo tiempo, afirmará

que, si diéramos cuenta completa del cuerpo y sus sentidos, veríamos que "[...] todas las posibilidades del lenguaje ya están ahí" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 149).

Si el lenguaje, entonces, surge de estos movimientos precedentes de la vida corporal, reflejándolos directamente, entonces el lenguaje está tan sujeto a la acusación de solipsismo como estas relaciones precedentes. Y algo de lo que escribe parece apoyar esta observación. En un conjunto de notas líricas e inacabadas que constituyen los párrafos finales de su ensayo, Merleau-Ponty recuerda la circularidad del interrogativo en Heidegger: "[...] al abrir el horizonte de lo nombrable y lo decible... la palabra confesó tener su lugar en ese horizonte... con un solo gesto [el hablante] cierra el circuito de su relación consigo mismo y su relación con los demás" (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 154)<sup>10</sup>.

Irigaray leerá el encierro de este circuito como signo de un solipsismo difuso. Como caricatura de la posición *merleau-pontiana*, escribe: "El discurso no sirve para comunicarse, para encontrarse, sino para hablarse a sí mismo, para duplicarse y reducirse, para rodearse, incluso para interrelacionarse" (IRIGARAY, 1993, p. 178). Se trata de un discurso que aísla al destinatario -que no es propiamente interlocutor- o que sólo puede figurar tal destinatario en el modelo del propio hablante. Esta presunción de sustituibilidad del hablante y del destinatario es, para Irigaray, la negación de la diferencia sexual, que, según ella, establece siempre un límite a las relaciones de sustituibilidad lingüística. Sobre las observaciones finales de Merleau-Ponty, escribe:

Aquí no es posible un nuevo discurso.... Una Palabra que ya no tiene un *futuro abierto* y que, en consecuencia, encierra una cierta enunciación de prácticas: gritos de ayuda, anuncios, demandas, expresiones de gratitud, profecía, poesía... Necesariamente, otro está presente en estas prácticas, pero no ese interlocutor al que puedo sustituir, al que puedo anticipar. El circuito está abierto. El significado no funciona como la circularidad de algo dado y recibido. Todavía está en proceso de elaboración. (IRIGARAY, 1993, p. 178).

Este lenguaje, por tanto, no es todavía ético, porque hasta entonces no puede formular una pregunta cuya respuesta aún no posee: "En cierto modo, este sujeto nunca entra en el mundo. Nunca surge de una ósmosis que le permita decir al otro: "¿Quién eres

---

<sup>10</sup> Aquí traducimos directamente de la versión inglesa del texto *merleau-pontiano* para mantener la estructura original de la elección del autor.



tú?", pero también "¿Quién soy yo?". La fenomenología de la carne emprendida por Merleau-Ponty no presenta preguntas" (IRIGARAY, 1993, p. 183).

Sin embargo, ¿es esto correcto? ¿No se basa la crítica de Irigaray en el supuesto erróneo según el cual implicarse en el Otro, o en el mundo que se pretende conocer, es garantizar que ese Otro y ese mundo no son más que un reflejo narcisista de uno mismo? ¿Acaso la propia implicación textual de Irigaray en el texto de Merleau-Ponty no refuta la misma tesis que ella defiende explícitamente? Porque ella está "implicada" allí, pero no es, por ello, la fuente u origen de este texto; es, más bien, el lugar de su expropiación. Se puede concluir que, también para Merleau-Ponty, estar implicado en el mundo de la carne del que forma parte es darse cuenta precisamente de que no puede abdicar de tal mundo sin abdicar de sí mismo, que está abandonado a un mundo que no le pertenece. Del mismo modo, si el "Otro" es tan fundamental y ontológicamente ajeno, entonces la relación ética debe ser de aprehensión puritana desde la distancia. A la inversa, si Merleau-Ponty "es" el Otro, sin que el Otro sea reducible a él, entonces se encuentra con el Otro, no en un encuentro con el exterior, sino con el descubrimiento de su propia imposibilidad interna, del Otro que lo constituye internamente. Estar implicado en el Otro es, pues, estar entrelazado desde el principio, pero no por ello ser reducible -o intercambiable - uno con el otro. Además, estar implicado en otra parte desde el principio sugiere que el sujeto, como carne, es ante todo un ser intersubjetivo, que se encuentra a sí mismo como Otro, y que encuentra su sociabilidad primaria en un conjunto de relaciones que nunca son totalmente recuperables o rastreables. Esta visión contrasta fuertemente tanto con la concepción freudiana del "ego", entendido como el lugar de un narcisismo primario, como con las diversas formas de individualismo atomista, derivadas de las tradiciones filosóficas cartesianas y liberales. De hecho, la carne, entendida como reflejo del narcisismo del sujeto, establece de forma contundente los límites de este narcisismo.

Por último, permítanme llamar la atención sobre una dimensión de la escritura filosófica de Merleau-Ponty que me parece que se resiste al cierre y a la circularidad del solipsismo descrito por Irigaray. Volvamos a la relación entre tacto y visión. ¿Hay algo que subyace o conecta estas relaciones? ¿Se puede describir de alguna manera? Merleau-Ponty (2012, p. 143) escribe: "Mi mano izquierda está siempre en proceso de tocar la mano derecha en el acto de tocar las cosas, pero yo nunca llego a la coincidencia; se eclipsa en

el momento de producirse a sí misma"; "Esta sustracción incesante" -como la llama- "nada de ello es fracaso... no es un vacío ontológico... está dominado por el ser total de mi cuerpo y del mundo". Aquí, sin embargo, parece que se afirma la experiencia fenomenológica de no poder cerrar este circuito, de estar como en una relación perpetua de no coincidencia con uno mismo, para luego ser disimulada mediante la postulación de un cuerpo y un mundo que superan todas estas apariencias de no coincidencia. ¿Puede sostenerse la propia descripción de Merleau-Ponty? ¿O es que no logra describir lo que mantiene estas relaciones y que la intersección entre tacto, visión y lenguaje no siempre es reducible a un cuerpo continuo y autorreferencial?

Recuerda que él describe este *chassé-croisé*<sup>11</sup> como un quiasmo y que esta figura retórica es aquella en la que dos relaciones diferentes, no completamente conmutativas, se afirman mutuamente. El diccionario *Webster* define el quiasmo como "[...] una relación invertida entre los elementos sintácticos de oraciones paralelas", pero en el *Oxford English Dictionary* se especifica como "[...] una figura gramatical por la que el orden de las palabras en una de dos cláusulas paralelas se invierte en la otra". Uno se da cuenta, sin embargo, de que aunque hay una simetría formal en la figura del quiasmo, no hay una equivalencia semántica entre las dos oraciones simétricamente emparejadas, ya que cuando decimos: "Cuando la marcha [going] se hace difícil, el fuerte sigue adelante [going]<sup>12</sup>", en realidad utilizamos dos significados diferentes para "ir" y dos significados diferentes para "tocar", por lo que los enunciados parecen ser conmutativos sin expresar realmente una relación de equivalencia semántica. ¿Qué se escapa aquí de la sustituibilidad o la equivalencia? Creo que es la capacidad misma del lenguaje de significar más y de forma diferente a lo que parece -una cierta posibilidad de exceso semántico que supera la apariencia formal o sintáctica de la simetría, pues la mano que toca no es idéntica a la mano que es tocada, aunque sea la misma mano, y esta no coincidencia es función de la ontología temporalmente no coincidente de la carne. Y los "fuertes" que se proponen seguir no son

<sup>11</sup> NT: paso de baile en el que los bailarines se cruzan. La expresión indica intercambio recíproco, cruce simultáneo.

<sup>12</sup> El dicho "*When the going gets tough, the tough get going*" se utiliza para expresar la necesidad de seguir adelante, incluso en una situación difícil o cuando no vemos solución al problema. Sin embargo, como el autor abordará los diferentes significados del verbo "go" en la frase, hemos propuesto la versión indicada en la traducción.

exactamente los mismos que los "fuertes" que califican adjetivamente un determinado tipo de ir [going]. Aquí el significado se desplaza en el transcurso de la reclamación, como una especie de efecto metonímico de la propia escritura. Y esto puede entenderse precisamente como el tipo de "exceso de sí mismo" o "fuga de sí mismo" del lenguaje, que no puede ser completamente cerrado o encerrado por el supuesto proyecto de solipsismo que, según Irigaray, rige el texto de Merleau-Ponty.

De este modo, podemos preguntarnos si la propia escritura de Merleau-Ponty, una escritura importante en este capítulo, que no tenía ningún recinto, permaneció abierta y finalmente no logró hacer las paces con su creciente conjunto de reivindicaciones. Podemos preguntarnos si este texto excesivo no necesitaba a su editor y a su lector -al que llamaremos su "otro" interlocutor, su Irigaray- para existir efectivamente para nosotros.

Al fin y al cabo, será de este texto del que Irigaray cite y derive su propia noción de los "dos labios" y que ella convierte en un uso feminista que Merleau-Ponty no podría haber pretendido. ¿No significa esto una vida del texto que va más allá de cualquier solipsismo de su origen y se pone a disposición de una apropiación por parte de Irigaray en la que, sustituyéndose a sí misma por él, obtiene una aportación feminista a la filosofía que es a la vez continuidad y ruptura con lo anterior?

## Referencias

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)

**Editorial responsible:** Lia Machado Fiuza Fialho

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

**Cómo citar este artículo (ABNT):**

BUTLER, Judith. La diferencia sexual como una cuestión ética: cambios en la carne en Irigaray y Merleau-Ponty. *Educ. Form.*, Fortaleza, v. 6, n. 2, e5204, 2021.

Disponível: <https://revistas.uece.br/index.php/redufor/article/view/5204>



Recibido el 15 de febrero de 2021.

Aceptado el 17 de marzo de 2021.

Publicado el 29 de marzo de 2021.

