



labrys, estudos feministas

número 1-2, julho/ dezembro 2002

A questão do outro

Luce Irigaray**tradução: tania navarro swain**

Resumo:

A questão do outro é uma questão de época. Mas esta questão é muitas vezes mal colocada, permanecendo hierárquica e naturalista. Este é o motivo pelo qual, sem dúvida, Simone de Beauvoir não compreendeu que o outro sexo podia significar um sexo diferente e não um segundo sexo, no sentido de sexo inferior. A meu ver, é afirmando a diferença que a mulher pode libertar-se da dominação sobre ela de uma cultura no masculino. Para cultivar esta diferença, deve definir as mediações próprias a seu gênero: em nível da linguagem, do direito, da religião, da genealogia, etc. Após haver conquistado uma subjetividade livre e autônoma, a mulher deve aprender a entrar em relação com o homem como outro, um outro diferente, mas não hierarquicamente superior ou inferior.

Palavras-chave: diferença, outro, gênero, linguagem

A filosofia ocidental, e talvez toda a filosofia, constituiu-se em torno de um sujeito único. Durante séculos, não se imaginou que poderiam haver sujeitos diferentes e que o homem e a mulher, em particular, poderiam ser sujeitos diferentes.

Desde o fim do século XIX, certamente, a atenção voltou-se principalmente sobre a questão do *outro*. O sujeito filosófico, sujeito agora mais sociológico, tornou-se um pouco menos imperialista. Admitiu que existiam identidades diferentes da sua: crianças, loucos, os "selvagens", operários, por exemplo.

Havia, portanto, diferenças empíricas a serem respeitadas: todo o mundo não era igual e importava debruçar-se um pouco mais sobre aos outros e suas às diversidades. Mas o modelo fundamental do ser humano permanecia imutável: uno, único, solitário, e historicamente masculino, o do homem

ocidental adulto, racional, competente. As diversidades observadas eram assim pensadas e vividas de maneira hierárquica, o *múltiplo* sendo sempre submetido ao *único*. Os outros não eram senão cópias da idéia do homem, idéia potencialmente perfeita, cujo modelo, todas as cópias, mais ou menos imperfeitas, deveriam esforçar-se para igualar. Estas cópias imperfeitas não eram, aliás, definidas a partir delas mesmas, logo, de uma subjetividade diferente, mas a partir da subjetividade ideal e em função de suas carências em relação àquela: idade, sexo, raça, cultura, etc. O modelo do sujeito permanecia único e os "outros" representavam exemplos inferiores, hierarquizados em relação ao sujeito único.

Este modelo filosófico corresponde, aliás, ao modelo político de um chefe considerado o melhor, como o único capaz de governar cidadãos mais ou menos à altura de sua identidade humana, mais ou menos burilada.

Esta posição relativa à noção do outro explica, sem dúvida, a recusa de Simone de Beauvoir de identificar a mulher ao outro. Não querendo ser "segunda" em relação ao sujeito masculino, pretende alcançar um status subjetivo igual ao do homem, o mesmo ou semelhante ao dele.

No plano filosófico, isto supõe um retorno ao sujeito único, historicamente masculino, e uma anulação da possibilidade de uma outra subjetividade que não fosse a do homem. Se o trabalho crítico de Simone de Beauvoir sobre a desvalorização da mulher como "segunda" na cultura é, de certa forma, exato, a recusa de considerar a questão da mulher como *outra* representa filosoficamente, e mesmo politicamente, uma regressão importante. Com efeito, sua reflexão é historicamente menos avançada que a de certos filósofos que se interrogaram sobre a questão das relações possíveis entre dois ou mais sujeitos: filósofos existencialistas, personalistas ou mais políticos; ela se situa na retaguarda, também, em relação às lutas das mulheres pelo reconhecimento de uma identidade própria.

As proposições positivas de Simone de Beauvoir representam, em meu entender, uma falha teórica e prática, pois implicam na negação de um(a) outro (a), cujo valor seria equivalente ao sujeito.

O outro: a mulher

O ponto de vista de meu trabalho sobre a subjetividade feminina, é, de certa forma, o inverso do de Simone de Beauvoir, no que diz respeito à questão do outro. Em vez de dizer: não quero ser o outro do sujeito masculino e, para tanto, pretendo ser igual a ele, eu digo: a questão do outro está mal colocada

na tradição ocidental, o outro é sempre o outro do mesmo, o outro do próprio sujeito e não um outro sujeito a ele irreduzível e de dignidade equivalente. Isto significa que ainda não existiu realmente o outro para o sujeito filosófico, e mais geralmente o sujeito cultural e político, nesta tradição.

"O outro, - *De l'autre femme*, sub-título de *Speculum* - deve ser compreendido como um substantivo. Este supõe designar, em francês, mas igualmente em outras línguas, tais como o italiano, o inglês, o homem e a mulher. Neste sub-título, eu quis indicar que o outro não é, de fato, neutro, nem gramaticalmente, nem semanticamente, e que não é mais possível utilizar indiferentemente a mesma palavra para o masculino e o feminino. Ora, esta prática é corrente em filosofia, na religião, na política. Fala-se da existência do outro, do amor ao outro, da preocupação com o outro, etc., sem que seja evocada a questão de quem ou o que representa o outro. Esta falta de definição da alteridade paralisou o pensamento, inclusive o método dialético, em um sonho idealista apropriado um sujeito único (masculino), na ilusão de um absoluto igualmente único, e isto deixou a religião e a política em um empirismo, no qual, fundamentalmente, a ética está ausente, quanto ao respeito entre as pessoas. Com efeito, se o outro não é definido em sua realidade efetiva, não é senão um outro eu, pode haver um *mais ou menos* eu, não um outro em sua própria realidade. Assim, o Outro pode representar o/ minha grandeza ou perfeição absoluta: Deus, Mestre, *logos*; pode nomear o menor ou mais desvalido: a criança, o doente, o pobre, o estrangeiro; pode nomear aquele que creio ser meu igual. Não há nisto verdadeiramente um outro, mas o mesmo: menor, maior, igual a mim." (*J'aime à toi*, Grasset, 1992 : 103-104)

Em lugar da recusa de ser um outro gênero, o outro sexo, o que proponho é ser considerada como realmente uma outra irreduzível ao sujeito masculino. Deste ponto de vista, o sub-título do *Speculum* poderia parecer revoltante a Simone de Beauvoir: *De l'autre femme*. Enviei-lhe (o livro) à época, com a esperança de obter seu apoio, nas dificuldades que encontrava. Nunca recebi uma resposta sua e não entendi o porquê de seu silêncio, senão recentemente. Devo tê-la ofendido sem querer. Eu havia lido a "Introdução" do *Segundo Sexo* muito antes de escrever o *Speculum* e não me recordava da importância da problemática do *outro* na obra de Simone de Beauvoir. Não deve ter entendido, por sua vez, que para mim não era aceitável que meu sexo ou meu gênero seja "segundo", mas que os sexos ou os gêneros sejam dois, sem primeiro ou segundo.

Eu prosseguia, a meu modo e na ignorância de seus trabalhos, uma

problemática próxima das promotoras americanas do neo-feminismo, do feminismo da diferença, mais próximo da revolução cultural de Maio 68, que do feminismo igualitário de Simone de Beauvoir. Para lembrar a questão em algumas palavras: a exploração da mulher tem lugar na diferença entre os gêneros e ela deve assim se resolver nesta diferença, e não pela abolição desta. No *Speculum*, o que interpreto e critico é como o sujeito filosófico, historicamente masculino, reduziu o outro em uma relação com ele – complemento, projeção, inverso, instrumento, natureza... – no interior de seu mundo, de seu horizonte. Tanto em relação ao texto de Freud quanto a partir dos sistemas filosóficos marcantes nossa tradição, mostro como o outro é sempre o mesmo, e não um outro real.

Assim, as críticas que faço a Freud estão contidas na mesma interpretação: vocês não vêm a sexualidade, e geralmente a identidade da menina, da adolescente, senão em função da sexualidade e da identidade do menino, do adolescente, do homem. Por exemplo, segundo esta tradição, o auto-erotismo da menina existiria durante o tempo em que ela confunde seu clitóris com um pequeno pênis, ou seja, ela tem o mesmo sexo que o menino. Quando, através de sua mãe, descobre que a mulher não tem o sexo do homem, a menina renuncia ao valor de sua identidade feminina voltando-se para o pai, para o homem, para assim obter um pênis por procuração. Toda sua energia seria concentrada nesta conquista do sexo masculino. Mesmo a concepção e a geração de uma criança teriam como objetivo a apropriação do pênis ou do falo, e , nesta perspectiva, a criança-menino seria preferível à criança-menina. Um casamento, aliás, não poderia ter sucesso, a mulher não se tornaria uma boa esposa, senão depois de dar a seu marido um bebê do sexo masculino.

Hoje, uma tal descrição provocará sorrisos em algumas ou alguns. Há alguns anos, cerca de vinte, porém, foi ela que sublinhou o alucinante machismo de nossa cultura, da qual se ria, excluindo-a do ensino universitário. As coisas, aliás, não são assim tão claras quanto podem parecer. Certamente um pouco de luz se fez, mas, se a teoria freudiana é machista, ela o é pela reprodução da ordem sócio-cultural existente: Freud, neste sentido, não inventou o machismo, ele o constatou. No que ele se engana – como Simone de Beauvoir – é sobre os meios de resolver a questão: como ela, Freud não reconhece o outro enquanto outro de um modo diferente, ambos propõe o homem como modelo subjetivo único ao qual a mulher deve se igualar. Homem e mulher, por meio de estratégias um pouco diversas, segundo um ou outro, devem, portanto, tornar-se semelhantes. Este ideal está alinhado ao da filosofia tradicional, que prega um modelo único de subjetividade, historicamente

masculino.

Na melhor das hipóteses, este modelo único se acomodaria em um jogo de balanço entre o um e o múltiplo, mas o *um* permanece o modelo que comanda, mais ou menos abertamente, a hierarquia dos múltiplos: o singular é único e/mas ideal, "o Homem". A singularidade concreta não é senão uma cópia, uma imagem. A visão platônica do mundo, seu conceito de verdade é, de uma certa forma, invertida em relação à realidade empírica cotidiana: vocês se vêem como uma realidade singular, mas são apenas cópias, mais ou menos boas, de uma idéia perfeita, situada exteriormente.

Aí também, antes de rir cedo demais, é preciso interrogar a pertinência ainda atual de uma tal concepção do mundo: somos fruto da carne, mas também da palavra; natureza, mas também cultura. Ora, ser frutos da cultura significa, igualmente, ser frutos da idéia, encarnação mais ou menos conforme ao modelo ideal. Muitas vezes, para dele nos aproximarmos, imitamos, copiamos como crianças o que percebemos como ideal. Todo estes modos de ser ou de fazer são platônicos, segundo uma idéia masculina da verdade. Mesmo na inversão que representa o privilégio do múltiplo sobre o um, inversão atual principalmente em nome da democracia, mesmo no privilégio do outro sobre o sujeito, do *tu* em relação ao *eu* (penso, por exemplo, em algumas obras de Buber ou em uma parte da obra de Lévinas, em que estes privilégios são mais morais e teológicos, talvez, que filosóficos), permanecemos no modelo velado do um e do múltiplo, do um e do mesmo, para o um sujeito único determina um sentido em detrimento de outro. Da mesma forma, privilegiar a singularidade concreta em relação à singularidade ideal não é suficiente para questionar o privilégio de um universal válido para todos e todas. Com efeito, cada singularidade concreta não pode prescrever um ideal válido para todas e para todos, pois, para assegurar a coabitação entre os sujeitos, notadamente na cidade, um mínimo de universalidade é necessário.

Para sair do modelo todo-poderoso do um e do múltiplo, é preciso passar ao *dois*, um dois que não seja duas vezes o mesmo, nem um grande e um pequeno, mas dois realmente diferentes. O paradigma deste dois se encontra na diferença sexual. Por que aí? Porque aí existem dois sujeitos que não deveriam se situar em uma relação hierárquica e porque ambos tem como tarefa preservar a espécie humana e desenvolver a cultura no respeito de suas diferenças.

Meu primeiro gesto teórico foi, assim, de liberar o dois do um, o dois do múltiplo, o outro do mesmo, e de fazê-lo horizontalmente, colocando em

suspenso a autoridade do *Um*: do homem, do pai, do chefe, do deus único, da verdade única, etc. Tratava-se de dar emergência ao outro do mesmo, de recusar a idéia de ser reduzida a este outro do mesmo, a um outro do um, a um ou uma outra do um, não para ele me tornar ou como ele, mas me constituindo como sujeito autônomo diferente.

Evidentemente, este gesto coloca em questão toda nossa tradição teórica e prática, em particular o platonismo, mas sem um tal gesto, não podemos falar de liberação da mulher, nem de comportamento ético em relação ao outro, nem de democracia. Sem tal gesto, a filosofia, ela mesma, corre o risco de terminar, vencida, entre outras coisas, pelo uso da técnica, que, na constituição do *logos*, corrói a subjetividade do homem; vitória ainda mais fácil e rápida se a mulher não assegura mais o pólo natureza, resistente à *techné* masculina. A existência de dois sujeitos é provavelmente a única coisa que poderia trazer o sujeito masculino a seu ser e isto graças ao acesso da mulher ao seu.

Para isto, era, portanto, preciso libertar o sujeito feminino do mundo do homem e admitir este escândalo filosófico: o sujeito não é mais *um*, nem único.

As mediações necessárias ao sujeito feminino.

A este sujeito feminino, ainda mal definido, sem contornos nem bordas, sem normas nem mediações, seria necessário, em seguida e ao mesmo tempo, dar-lhe alguns pontos de referência para subsistir e assegurar seu futuro. Após a fase crítica de meu trabalho, endereçado a uma filosofia e uma cultura monosubjetivas, monossexuadas, patriarcais e falocráticas tentei definir as particularidades do sujeito feminino, necessárias a sua afirmação como tal, sob pena de recair na *indiferenciação*, *assujeitamento* ao sujeito único. Uma das dimensões importantes desta preocupação quanto ao futuro do sujeito feminino e, portanto, do meu, era de sair de um poder genealógico único, de afirmar: nasci de uma mulher e de um homem e a autoridade genealógica pertence ao homem e à mulher. Era preciso, então, tirar do esquecimento as genealogias femininas, não para encobrir pura e simplesmente a existência do pai, em uma espécie de inversão cara aos últimos sistemas filosóficos, mas para retornar à realidade do *dois*. Mas é bem verdade que é preciso tempo para reencontrar e restabelecer este *dois*, e isto, não pode ser a obra de uma só.

Além dos reencontros e reconciliações com a genealogia, as genealogias femininas – ainda longe de ser completadas –, seria preciso dotar a

mulher, as mulheres, de uma linguagem, de imagens, de representações que lhes conviesse: em nível cultural, em nível mesmo religioso, Deus permanecendo um grande parceiro do sujeito filosófico. Comecei a fazê-lo, no *Speculum* e *Ce sexe qui n'en est pas un*, e continuei, principalmente, em *Sexes et parentés*, *Les temps de la différence* e *Je, tu, nous*. Neles, trato das particularidades do mundo feminino, mundo diferente daquele do homem, em sua relação com a linguagem, o corpo (idade, saúde, beleza e claro, a maternidade), em sua relação com trabalho, a natureza e o mundo da cultura. Dois exemplos: tento mostrar que o desenrolar da vida é diferente para a mulher e para o homem, pois é constituída, para aquela, por etapas corporais, muito mais marcadas: puberdade, defloração, maternidade, menopausa- e pedindo um futuro subjetivo mais complexo que o do homem. Quanto ao trabalho, mostrei que a justiça econômico-social não consiste somente na aplicação da regra: trabalho igual/salário igual, mas também no respeito e valorização da mulher na escolha de suas prioridades e das maneiras de produzir, das qualificações profissionais, das relações no lugar de trabalho, no reconhecimento do trabalho, etc.

Nesses trabalhos, comecei igualmente a falar da necessidade de direitos específicos para as mulheres. A liberação das mulheres não pode progredir sem passar por esta etapa, tanto em nível de reconhecimento social, quanto o do crescimento individual e das relações comunitárias, entre as próprias mulheres e entre mulheres e homens.

Um grande interesse e uma certa desconfiança seguiram estas propostas jurídicas: um interesse da parte das mulheres, não especialistas nem feministas, que percebiam a importância da questão, um interesse também da parte das feministas de certos países que se preocupavam há muito com a mediação necessária do direito para a liberação humana, em particular a das mulheres.

A resistência veio de duas correntes de mulheres. As mulheres igualitaristas não compreendiam a necessidade de direitos positivos para as mulheres; estavam de acordo para a obtenção de direitos iguais aos dos homens, estavam prontas a lutar contra as discriminações, mas não estavam atentas ao fato que as mulheres são levadas a fazer escolhas específicas em relação aos homens, e que estas escolhas não podem permanecer individuais nem privadas, mas precisam ser garantidas pela lei: a escolha livre da maternidade, a escolha dos ritmos de trabalho, a escolha da sexualidade, a escolha de quem terá a guarda das crianças menores em caso de divórcio ou de separação, já no quadro dos casamentos multiculturais, nos quais o direito

positivo para as mulheres não lhes permite passar da naturalidade à civilidade: a maioria dentre elas continuam a ser corpos-natureza, submetidos ao Estado, à Igreja, ao pai, ao marido, sem ter acesso ao *status* de pessoas civis responsáveis por elas mesmas e pela comunidade.

Esta necessidade de direitos civis, própria às mulheres, é contestada igualmente por mulheres mais sensíveis à uma cultura política da diferença, mas que temem a lei como uma servidão ao Estado. Ora, direitos civis relativos às pessoas representam, ao contrário, uma garantia para os cidadãos de poder se opor ao poder do Estado como tal; mantêm uma tensão entre os indivíduos e o Estado, podendo mesmo assegurar a passagem de uma sociedade estatal a uma sociedade civil, cujo caráter seria sustentado pelos direitos individuais das pessoas.

Eu não posso senão desejar que as mulheres compreendam e promovam esta questão do direito das pessoas, já que estes direitos lhes são necessários para proteger e afirmar sua identidade própria, e porque elas estão mais preparadas, enquanto sujeitos femininos, a se interessar pelos direitos relativos das pessoas e às relações entre elas, mais do que aos direitos relativos aos bens: a posse, a propriedade, o possuir são direitos que compõem a maior parte dos códigos civis masculinos. Tratar-se-ia de completar os códigos civis e constituições existentes com direitos para as mulheres e direitos definidos segundo seu modo de ser, isto é, além de uma especificidade sexuada, para as/os cidadã/os enquanto pessoas.

O outro: o homem

Esta singularidade do caráter feminino leva-me também a voltar-me para a questão do outro na última parte deste texto.

Enquanto sujeito autônomo, a mulher se encontra, desde então, por sua vez, conduzida a se situar em relação ao outro, e a especificidade de sua identidade faz com que ela privilegie muito mais a dimensão da alteridade em um vir a ser subjetivo. A tradição diz da mulher que ela é a guardiã do amor, impôs-lhe o dever de amar, e de amar apesar das infelicidades do amor, sem explicar porque deve assegurar uma tal tarefa. Certamente não serei cúmplice deste imperativo relativo ao amor, muito menos daquele relativo ao ódio, que me parece seu complemento.

Vou, em vez disto, comunicar aqui os resultados obtidos por ocasião de pesquisas sobre a maneira de falar das meninas, das adolescentes, das mulheres, e propor uma interpretação a respeito das particularidades da

linguagem no feminino (ver a este respeito, *J`aime à toi*)

A linguagem mais atenta ao outro é a linguagem da menina. Ela se dirige ao outro – em minha amostragem, sua mãe – pedindo-lhe seu acordo para uma atividade a ser realizada em conjunto: "Mamãe, quer jogar comigo?", "Mamãe, posso te pentear?" Em tais enunciados, a menina respeita sempre a existência de dois sujeitos, cada um dos dois tendo direito à palavra. Além disto, o que ela propõe é uma atividade implicando os dois sujeitos. A menina poderia, neste ponto, servir de modelo a todos e a todas, mesmo à mãe que se dirige à filha nestes termos: "Arrume suas coisas, se quiser ver televisão", "Traga o leite voltando da escola". A mãe ordena a sua filha sem respeitar o direito à palavra para os dois sujeitos e não propõe um fazer juntas, a duas. Curiosamente, a mãe fala de outra forma ao menino, respeita mais sua identidade: "Você quer que eu venha te dar um beijo na cama, antes de dormir?" O menino, ele, já se exprime como um pequeno chefe: "Eu quero jogar bola", "Eu queria um carrinho". De uma certa maneira, a mãe dá ao menino o *tu* que lhe dá a menina.

Porque este gosto do diálogo de parte da menina? Sem dúvida, porque mulher, nascida mulher, com propriedades e qualidades de mulher, entre as quais a de gerar, a menina se encontra, desde seu nascimento, em uma situação de relação possível à dois sujeitos. Isto explicaria também seu gosto pelas bonecas sobre as quais derrama sua nostalgia pelo diálogo, nem sempre satisfeito pela mãe.

Mas esta primeira companheira, feminina, de diálogo, a menina vai perdê-la na aprendizagem de uma cultura na qual o sujeito é ainda e sempre masculino: ele, Ele, eles, quer se trate do gênero lingüístico no sentido estrito ou de metáforas diversas, supostamente representando a identidade humana e seu futuro.

Nem a menina, nem a adolescente renunciam, entretanto, a sua relação com o outro, à relação ao objeto. Assim, à proposta de fazer uma frase com a preposição *com* ou o advérbio *junto*, as adolescentes, as estudantes e uma boa parte das mulheres adultas tendem para enunciados do tipo: "Eu sairei esta noite com ele", "Nós viveremos sempre juntos"; os sujeitos masculinos, dirão, por sua vez: "Eu vim com minha moto", "Eu escrevi esta frase com meu lápis", "Eu e minha guitarra nos sentimos bem juntos" .

Esta diferença entre os enunciados dos sujeitos do gênero feminino e os do gênero masculino se exprime, de uma maneira ou de outra, na maior

parte das respostas obtidas a uma série de questões, servindo para definir as particularidades sexuadas da linguagem (a pesquisa prosseguiu em diferentes línguas e culturas, em particular romanas e anglo-saxãs).

À alternativa da escolha masculina da relação sujeito-objeto com a escolha feminina da relação sujeito-sujeito, se apõem outras características: as mulheres privilegiam o presente ou o futuro, a contigüidade, o meio-ambiente concreto, as relações na diferença, o ser com, o ser (a) dois; os homens, por sua vez, privilegiam o passado, o metafórico, a transposição abstrata, as relações entre semelhantes, mas através de uma relação com o objeto, as relações entre o um e o múltiplo.

Configurações subjetivas e mundos diversos correspondem, portanto, à mulher e ao homem. E não se trata somente de determinações sócio-históricas, nem de alienação do feminino, que seria necessário reduzir graças a uma igualdade com o masculino. A linguagem das mulheres testemunha algumas alienações ou inércias, com certeza, mas manifesta também uma riqueza própria que não tem nada a invejar à linguagem dos homens, principalmente pelo gosto da intersubjetividade, que seria uma pena abandonar em favor de uma relação sujeito-objeto, dificilmente transposta pelo homem.

Como, então, levar o sujeito feminino – e antes de tudo, eu mesma – a cultivar a partilha com o outro sem alienação? O gesto a ser feito corresponde ao gesto efetuado na época do *Speculum*: considerar o respeito ao outro enquanto outro. Certamente tenho, temos, enquanto mulheres, a nostalgia do diálogo e da relação, mas teríamos chegado ao ponto de reconhecer o outro como outro e nos dirigirmos a ele ou a ela enquanto tal? Ainda não, não na verdade. Com efeito, as palavras das adolescentes e das mulheres são testemunho de uma inclinação para a relação a outrem, mas igualmente do desejo de uma relação *eu-você*, que nem sempre leva em conta quem é este *você*, e que desejo é o seu (dela/dele).

Assim o sujeito feminino privilegia a relação com o outro gênero, o que não faz o sujeito masculino. Esta prioridade do masculino, como companheiro de diálogo, é testemunha, por um lado, da alienação cultural, mas manifesta igualmente diversas particularidades do sujeito feminino. A mulher conhece mais o outro gênero que o homem: ela o engendra nela mesma, ela o berça desde seu nascimento, ela o nutre com seu corpo, ela o vivencia nela, no amor. Sua relação com a transcendência do outro é, desde então, diferente da vivida pelo homem, para quem ela está sempre fora, sempre marcada pelo mistério e a ambivalência quanto à origem, materna ou paterna. A mulher tem uma

relação com o homem mais ligada a uma partilha carnal, a uma experiência sensível, a um vivido imanente, inclusive o da geração. A alteridade do outro, ela a ressentida, sem dúvida, na estranheza de seu comportamento, na resistência que opõe a seus sonhos e a suas vontades, mas esta transcendência, ela deve construí-la na horizontalidade, em uma partilha de vida que respeita absolutamente o outro como outro, além de todas as intuições, sensações experiências, conhecimentos que pode ter. Seu gosto pelo diálogo tem o risco de levar a uma redução do outro como outro, se ela não constrói a transcendência do outro como tal, em sua irreducibilidade a ela: por fusão, contigüidade, empatia, mimetismo.

Esta construção da transcendência do outro tentei indicar em *J'aime à toi* e *Essere due* (primeira edição em língua italiana, Bollati Boringhieri, 1994). Mostrei que a operação do negativo, que habitualmente se exerce para passar a um grau superior do tornar-se si mesmo, em um movimento dialético entre si e si, deveria se exercer entre dois sujeitos para impedir a redução do dois em um, do outro ao mesmo. Com certeza, trata-se ainda de um negativo aplicado a mim mesma, em meu vir a ser subjetivo, mas para marcar a irreducibilidade entre o outro e eu e não para re-absorver a exterioridade em mim. Neste gesto, o sujeito renuncia a ser um e único. Respeita o outro, o dois, em uma relação intersubjetiva.

Este gesto é, antes de tudo, para ser feito na relação entre os gêneros, pois a alteridade aí é real e ela permite rearticular natureza e cultura, em uma relação mais verdadeira e mais ética, sobrepujando assim a falta essencial de nosso vir a ser espiritual, denunciada por Hegel, a respeito da exclusão e da morte de Antígona. (Hegel, cap.VI, *Phénoménologie de l'esprit*).

Esta passagem histórica do sujeito um e único à existência de dois sujeitos de valor e dignidade iguais parece-me uma tarefa apropriada às mulheres, em nível filosófico e político. As mulheres, como já assinalai, são mais destinadas a uma relação a dois, e em particular à relação ao outro. Do fato dessa propriedade de sua subjetividade, podem abrir o horizonte do um, do semelhante, e mesmo do múltiplo, para se afirmar como um sujeito outro, e impor um dois que não seja um segundo.

Realizar sua liberação implica, por outro lado, que reconheçam o outro como outro, sob pena de retomar o círculo de um sujeito único. Reconhecer o homem como outro representa assim uma tarefa ética a sua medida, certamente, mas igualmente uma indispensável etapa da afirmação de sua autonomia. Além disto, o uso do negativo para realizar esta tarefa permite-lhes

passar de identidade natural a identidade cultural e civil, sem negar sua/suas natureza/s graças ao pertencimento a um gênero. Este negativo intervirá, a partir disto, em todas as relações com o outro: em palavras, como "Eu te amo - você" – mas da mesma forma, na percepção pelo olhar ou na escuta, e mesmo no toque. Em *Essere Due*, tento definir este novo modo de aproximação do outro, inclusive pela carícia.

Realizar esta revolução, da passagem da afirmação de si como outro ao reconhecimento do homem como outro, representa também o gesto capaz de sustentar o conhecimento de todas as outras formas de outros, sem hierarquia, privilégio nem autoridade sobre eles: que se trate de raças, idades, culturas, religiões.

Colocar o dois em lugar do *um* na diferença sexual significa, portanto, um gesto filosófico e político decisivo, aquele que renuncia a ser *um* no plural para passar a sê-lo *dois*, como fundamento necessário de uma nova ontologia, de uma nova ética, de uma nova política, na qual o outro é reconhecido como outro e não como um mesmo: maior, menor, no melhor dos casos, igual a mim.

Nota:

Esta tradução ainda não foi revista pela autora.

Nota biográfica

Luce Irigaray é diretora de pesquisa em filosofia no Centre National de la Recherche Scientifique, em Paris. Tem uma formação de lingüista, psicóloga e psicanalista. Trabalha , teórica e politicamente, à construção de uma cultura contendo dois sujeitos, um feminino, outro masculino, respeitosos de suas diferenças e capazes de engendrar em conjunto, um mundo mais justo e mais feliz.É autora de vários livros, entre os quais: *Speculum de l' autre femme*, *Ce sexe qui n' en est pas un*, *Parler n' est jamais neutre*.

