

simone de beauvoir

su aportación a la discusión
sobre el género

joana ortega raya



Publicaciones Ateneo Teológico – Lupa Protestante

Apartado 111

08860 Castelldefels

(Barcelona), España

www.ateneoteologico.org | www.lupaprotestante.com

© Joana Ortega Raya

Diseño y maquetación: Ateneo Teológico

LA APORTACIÓN DE SIMONE
DE BEAUVOIR A LA
DISCUSIÓN SOBRE EL
GÉNERO

AGRADECIMIENTOS

La autora desea dar las gracias a todas aquellas personas que de una forma u otra han hecho posible la realización de este trabajo: a mis amigos y amigas, a mi familia, a mis profesores y profesoras, a mis alumnos y alumnas, y sobre todo a la Dra. Carmen Revilla por su ayuda y por su paciencia, y por haber aceptado dirigir esta tesis. A todos y todas, muchas gracias.

*A l'atzar agraeixo tres dons: haver nascut dona
de classe baixa i nació oprimida.*

I el térbol atzur de ser tres voltes rebel.

(Maria-Mercè Marçal)

*A l'atzar agraeixo tres dons: haver nascut dona
de classe burgesa i nació lliure.*

I el térbol atzur de ser tres voltes privilegiada.

(A propósito de Simone de Beauvoir)

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	2
INTRODUCCIÓN.....	6

I

CUESTIONES HERMENÉUTICAS: DELIMITACIÓN DEL ÁMBITO DE INVESTIGACIÓN SEXO/GÉNERO

Capítulo 1. Definición de género y de la relación sexo/ género.....	23
Capítulo 2. La obra de Simone de Beauvoir y su ámbito social, cultural y filosófico.....	30
Capítulo 3. La hermenéutica existencialista como Instrumento interpretativo. Claves de lectura de <i>Le Deuxième sexe</i>	113

II

LA DOBLE DIMENSIÓN SEXO/GÉNERO Y SUS IMPLICACIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD FEMENINA

Capítulo 1. Identidad/Alteridad: el sujeto femenino.....	196
Capítulo 2. El cuerpo y la experiencia femenina.....	260

III

LA HERENCIA DE SIMONE DE BEAUVOIR EN EL FEMINISMO FRANCES

Capítulo 1. Haciendo un poco de historia.....	332
Capítulo 2. La herencia de Simone de Beauvoir.....	346
CONCLUSIÓN.....	412
BIBLIOGRAFÍA.....	427

INTRODUCCIÓN

La interrogación en torno a si la cuestión feminista (o femenina) sigue siendo un motivo de reflexión, relevante en la actualidad, queda perfectamente respondida por las palabras de María Zambrano cuando escribe:

“Es ahora, por el contrario, cuando la realidad social, política y económica ha abierto un hueco a la mujer, acogiéndola en “igualdad de condiciones que el varón” –al menos aparentemente-, cuando se impone y se necesita esa claridad última que solamente surge cuando las cuestiones prácticas están resueltas. Es ahora, aprovechando la tregua, cuando se hace posible y necesario mirar detenida, objetivamente la cuestión.”¹

A Simone de Beauvoir se le reconoce, sin duda, haber sido una de las pioneras del feminismo contemporáneo, sobre todo en lo que respecta a su aspecto político y reivindicativo. Pero su aportación en la que ha sido una de las corrientes teóricas más interesantes desde la segunda mitad del siglo XX – la Teoría Feminista y con ella la discusión sobre el género- no siempre ha sido reconocida, o al menos ha sido motivo de discusión, cuando no se la ha ignorado. Esto no es de extrañar, ya que no se la ha considerado como una filósofa teórica² –en el sentido de que no creó ningún sistema, sino que permaneció fiel al existencialismo en sus diferentes análisis de la realidad- pero lo que

¹ Zambrano, María, *A propósito de la “grandeza y servidumbre de la mujer”*, en <www.ub.es/smzambrano>

² Porque como dice M^a. Teresa López Pardina: “Hay otra manera de hacer filosofía además de la de crear sistemas y que, en este otro modo de hacer filosofía, Beauvoir debe ocupar el lugar que le corresponde.” López Pardina, M^a. Teresa, *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1998.

sí es cierto es que ella hizo su propia reflexión sobre la vida y sobre problemas que no habían sido considerados, hasta entonces, dignos de análisis: la situación de la mujer en el mundo o la cuestión de la vejez, entre otros. Además, aunque es verdad que en sus diferentes producciones literarias no se aparta de la metodología y los conceptos existencialistas, lo cierto es que ella hace su propia y original interpretación y aportación.

El presente trabajo se centrará, básicamente, en la aportación – importantísima por otra parte- que Beauvoir hace a la discusión sobre el género (*gender*). Judith Butler afirma que la famosa sentencia de la filósofa, “No se nace mujer, llega una a serlo”, con la que se inicia el segundo volumen de su obra más famosa, *El segundo sexo*, podría ser leída como un programa radical para dilucidar el papel que representa el cuerpo en la interpretación de las normas de género. La sexualidad, por tanto, llega así a colocarse en el centro de la reflexión teórica del nuevo feminismo, y *El segundo sexo* se convierte en un punto de referencia fundamental para dicha corriente, al ser, como es, uno de los primeros textos que, haciendo uso de una inestimable documentación, analiza detenida y rigurosamente qué significa ser mujer. La interrogación sobre el sujeto-mujer como punto de partida de la investigación de Beauvoir hace posible el inicio de una nueva forma de reflexión: la Teoría Feminista.

¿Dónde se origina y cuál es la naturaleza de la inferioridad de la mujer y de su subordinación al hombre en el patriarcado? Algunas de las motivaciones teóricas de las diferentes reflexiones que se hacen en torno a esa pregunta tienen como fuente directa de inspiración *El segundo sexo*. Simone de Beauvoir aborda de forma audaz todos los aspectos relacionados con el cuerpo femenino y su sexualidad: desde la infancia a la madurez; desde la heterosexualidad a la homosexualidad; desde la “corrección” del matrimonio a la “incorrección” de la prostitución.

Cuando se publicó *El segundo sexo* (1949), fue recibido con gran hostilidad y se le hicieron críticas implacables y demoledoras, de tal manera que, durante algún tiempo permaneció ignorado hasta que los movimientos de mujeres de la década de los años 70 lo recuperaron como una especie de “Biblia” que les iluminaría el camino a seguir. La condición de la mujer de clase media en Occidente y la reflexión feminista estaban progresando a pasos agigantados si se compara con los movimientos cuyas reivindicaciones se limitaban a ciertos derechos como el del voto, la educación, etc., pero sin cuestionar en ningún momento los papeles tradicionales de la mujer ni la creencia fundamental en una determinada naturaleza femenina que justificaría su situación socio-cultural. En los 70 ya se estaba dando un proceso claro que, andando el tiempo, llevaría a la paridad, a la plena conquista de los derechos jurídicos fundamentales, al acceso igualitario al mundo laboral, y al derecho al mismo salario en igualdad de condiciones. La presencia de la mujer en el entramado social estaba comenzando a ser una realidad.

Claro que todavía quedaban muchas cuestiones que solucionar, como las planteadas por el trabajo doméstico o el cuidado de los hijos, o las tensiones matrimoniales originadas por un cambio de paradigma, y cuya solución no dependía de un divorcio. Pero sobre todo, era necesario plantearse el concepto extendido de la inferioridad de la mujer, expresado en todas las formas y por todos los medios. La mujer libre, independiente y progresista todavía estaba sometida y mantenida en el contexto de unas instituciones con unas fuertes connotaciones masculinas dominantes en la totalidad de la sociedad.

Al final de la década de los 60 se da el fenómeno de una nueva generación de mujeres que emprenden una lucha por la liberación. Sobre todo se trata de estudiantes universitarias que, desde 1963, habían participado en el nuevo movimiento progresista, cuyos órganos

de poder habían estado en manos masculinas, pero en el que había una fuerte participación femenina. Surge en los Estados Unidos pero se difunde rápidamente a los demás países, hasta que en 1968 se llevan a cabo una serie de movilizaciones: movimientos antirracistas; estudiantes para una mayor presencia política en la universidad; una fuerte oposición a la guerra de Vietnam y a favor de la liberación de los países del tercer mundo del coloso del Norte. Todos estos movimientos constituyeron lo que se dio en llamar la Nueva Izquierda.

Entre 1965 y 1968, dentro de ese movimiento nacieron pequeños grupos de mujeres jóvenes que intentaron proponer la temática de la liberación de la mujer recibiendo como respuesta burlas, insultos y la acusación de querer sabotear el objetivo principal de la lucha.

Pero algunas mujeres de estos pequeños grupos, con experiencia en el ámbito de lo político, lo cultural y lo filosófico decidieron poner fin al papel subordinado de la mujer que, incluso en la Nueva Izquierda, respondía a las costumbres, al uso del predominio masculino.

La nueva generación de mujeres que dio vida al nuevo feminismo, y que se componía en su mayor parte de jóvenes estudiantes -y algunas ya doctoras- que se preguntaban por qué, si la paridad entre el hombre y la mujer había sido ya reconocida en muchos ámbitos, todavía persistía la condición de subordinación de la segunda con respecto al primero. Si las mujeres son iguales en cuanto a su derecho a votar, al uso y disfrute de sus bienes económicos, o sea, alcanzan la paridad con los hombres en las sociedades democráticas occidentales y económicamente avanzadas ¿por qué continúa el dominio masculino tanto en la sociedad como en la familia?

Es en este contexto donde se recuperan la obra y las ideas de Beauvoir, convirtiéndose en una de las madres del feminismo contemporáneo, y en un referente, como ya se ha dicho, necesario, no sólo como fundamento de las reivindicaciones del feminismo de la igualdad, sino como base teórica desde y con la cual dialogar en el feminismo de la diferencia, y como el inicio de una Teoría Feminista. Elizabeth Fallaize ha dicho que “el nombre de Simone de Beauvoir ha llegado a ser sinónimo de la voz feminista del siglo XX.”³

Esa voz, la de Beauvoir, ha provocado toda clase de reacciones, desde las más enfervorizadas complicidades, hasta la más implacable hostilidad, incluso dentro del propio movimiento feminista. ¿Por qué el trabajo de Beauvoir ha generado esas reacciones tan extremas? ¿Qué claves pueden encontrarse en la recepción de la teoría de género en su trabajo que colaboren a dar una posible respuesta? En primer lugar, debe notarse que una buena parte de las críticas al trabajo de Beauvoir muestran una considerable antipatía por el motivo de su reflexión. Toril Moi apunta que ninguna escritora francesa ha sido tratada de una forma tan crítica como lo ha sido ella; ni Simone Weil, ni Marguerite Yourcenar, ni Marguerite Duras, ni Natalie Sarraute se han enfrentado con la intensidad, la frecuencia y la virulencia de las críticas que se le han hecho.⁴ Anne Ophir se pregunta: ¿Quién tiene miedo de Simone de Beauvoir? Y Moi enumera una serie de estereotipos recurrentes utilizados para desacreditarla, en lugar de comprometerse con un análisis serio de su trabajo, apuntando que el problema radica en que ella se presenta a sí misma como una mujer intelectual. De este modo, la reclamación del derecho a adoptar una posición desde el compromiso con una actividad intelectual, en

³ Fallaize, E. (ed), *Simone de Beauvoir, A Critical Reader*. Routledge, London and New York, 1998.

⁴ Moi, T., *Simone de Beauvoir. The Making of an intellectual Woman*. Blackwell, Oxford, 1994.

particular la filosófica, se convierte en todo un desafío para el patriarcado.⁵

Una cuestión central que está siempre presente tanto en la producción como en la recepción del trabajo de Beauvoir es la cuestión de su identificación con Sartre. Es cierto que, por un lado, queda clara su deuda intelectual con él, quien le facilita el acceso a los círculos intelectuales que frecuentaba; pero por otro, su reputación ha sido negativamente afectada, ya que a ella siempre se la ha considerado su discípula, lo cual ha venido a ser un pre-juicio que ha impedido un tratamiento más objetivo de su trabajo.

Una segunda cuestión que ha afectado la recepción de Beauvoir es el aparente contenido sexual de su trabajo, desde *La invitada* hasta *El segundo sexo*. Kate Millet describe sus impresiones sobre su lectura de *El segundo sexo* como sigue: “Lo leí poco tiempo después de que saliera. Fue un libro muy perturbador para mí. De hecho, ediciones anteriores habían desenmascarado a las “señoras” y casi tenía una especie de sello perverso. Aparentemente era tan subversivo que su contenido llegó a ser considerado como demasiado sexual.”⁶ François Mauriac se hizo famoso por haber dicho que el libro le había hecho completamente familiar la vagina de Beauvoir.⁷

⁵ Porque como dice Geneviève Fraisse, “Ella inscribe su reflexión en el campo de la alteridad, y que esta alteridad merecería ser invocada por su banalidad para que se mida su incidencia en la historia de las representaciones de la diferencia de los sexos. Se ha visto rápidamente las dificultades que el Otro, aquí la mujer, mantiene con la historia y la historicidad. No sería un sinsentido decir que Simone de Beauvoir ha buscado resolver esta contradicción, la que descubre que si el Otro no es sujeto, no existe historia.” Fraisse, G., *La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Minerva Ediciones, Madrid, 2002. pp. 173-174.

⁶ Millet, K., *Daughters of de Beauvoir*. ed. P. Forster and I. Sutton. The Women’s Press, 1989. p. 20.

⁷ Beauvoir, S.de, *La fuerza de las cosas*, Edhasa, Barcelona, 1987.

Otras dos cuestiones importantes a considerar serían: en primer lugar, establecer el tratamiento que Beauvoir hace de los diferentes temas que atañen a las mujeres. Ella sabía que corría el peligro de ser catalogada como una escritora de “libros de mujeres” y manifiesta su propósito de establecer una distancia necesaria que le permitiría llevar a cabo una producción de carácter universal, teniendo en cuenta los diferentes aspectos filosóficos más que los puramente personales.

La pregunta que se hace en la introducción del primer volumen de *El segundo sexo* –“¿Qué es una mujer?” no de deja de tener ciertas connotaciones metafísicas. La respuesta inmediata e irreflexiva a dicha cuestión por parte de cualquier mujer sería: “Yo soy”. Esto limita en cierta manera lo que podría considerarse una respuesta filosófica aceptable a la cuestión, a saber, la propia experiencia que Beauvoir tiene de sí misma debe tenerse en cuenta no sólo en el fondo de la pregunta, sino también en su respuesta.⁸ Pero este límite no procede de sus planteamientos o compromisos político –después de todo ella no empezó a militar en los movimientos de mujeres hasta 25 años después de haber escrito *El segundo sexo*-. Más bien el límite de la respuesta que se dé a esa cuestión procederá de los propios criterios personales que se tengan al utilizar la palabra “mujer”. Es decir, lo que lleva a Beauvoir a emprender su investigación filosófica en torno al sujeto-mujer no son sus convicciones políticas, sino su propia experiencia como tal –el descubrimiento de sí misma la lleva a identificarse con la palabra “mujer”. No se trata, por tanto, tan sólo de una cuestión política, social o metafísica, sino de una situación a la que cada mujer debe enfrentarse cada día.

Para Beauvoir, por tanto, ninguna respuesta a la cuestión metafísica “¿Qué es una mujer?” será suficiente para dilucidar su origen que, al fin y al cabo se decide, en primera instancia en la

⁸ Como dice Geneviève Fraisse: “Sin embargo, la explicación de su pensamiento pasa por la consciencia de su ser sexuado.” Op. cit., p. 169.

cotidaneidad del ser mujer. Puesto que su investigación filosófica en torno a la diferencia sexual tiene como punto de partida su deseo de entender su propia identidad vivida como mujer, cualquier evolución de esta cuestión en algo diferente, incluso en el aspecto metafísico, queda suspendida. Es como si ella mantuviera su investigación tanto en sus intereses existenciales como filosóficos.

La atención que Beauvoir presta al simple hecho de que *ella* es un ejemplo de lo que es ser mujer significa que parte de su investigación se centrará en lo que se considera representativo de la femineidad. Pero también significa que ese análisis deberá atender a la existencia y vivencia particulares de eso que se entiende por femineidad. Al reflexionar como lo hace, Beauvoir cuestiona y pone en el centro de su investigación su propia identidad, no sólo para proveer una fundamentación que haga posible una transformación de la misma, sino, y lo que es más importante, poniéndose a sí misma como objeto de una investigación filosófica. Al personalizar la cuestión filosófica de la diferencia sexual de este modo, es capaz de evitar una discusión en términos de esencialismo/anti-esencialismo. Ella nunca se cuestiona si hay una similitud esencial entre las mujeres y una diferencia esencial entre los sexos, sino más bien qué es lo que hace que yo sea sólo un ejemplo, ni mejor ni peor, de una mujer a la que se la define por ese término. Esta es, sin duda, tanto una cuestión feminista como una cuestión filosófica.

La razón por la que Beauvoir adopta esta postura para llevar a cabo su investigación es que ella concibe la filosofía, no como una serie de instrumentos, métodos, problemas, textos, o cualquier otra cosa fijada, sino más bien como un modo de auto-transformación y auto-expresión que puede establecer o destruir la propia originalidad, particularidad y representatividad. El modelo filosófico de Beauvoir sobre la diferencia sexual sirve a los intereses de la tercera ola feminista en tanto en cuanto ella insiste en la importancia de la expresión de las voces particulares. Y desde este punto de vista

filosófico, su modelo ofrece una forma de unir el propio pensamiento con las motivaciones originales.

La pregunta “¿Qué es ser mujer?” convierte la diferencia sexual en una cuestión filosófica, y hace una inestimable aportación al debate esencialismo/anti-esencialismo.

Siguiendo a Beauvoir, muchos expertos se han concentrado en el análisis de la construcción social del género, limitando así otros tipos de análisis basados en la diferencia. Por ejemplo, Linda Krefting dice que de la biología y de la psicología evolutiva podrían surgir evidencias que ayudarían a complementar y a explicar las diferencias de género basadas en la construcción social. Si se tiene en cuenta el uso histórico de la palabra “esencial”, deberían notarse los riesgos de usar las diferencias biológicas para excluir a las personas designadas por Beauvoir como Otro. ¿Puede el pluralismo permitir una construcción más sutil y multidimensional? ¿Cómo se puede considerar, más que negar, la realidad del cuerpo a la hora de establecer una teoría, como al parecer buscaba también hacer Beauvoir?

El análisis existencial de Beauvoir de una mujer universal como el Otro del hombre ha dado lugar a las más complejas interpretaciones. Las feministas francesas posteriores añadieron a esta noción las perspectivas del psicoanálisis lacaniano. Muchos otros desarrollos han ampliado o moderado las ideas aportadas por Beauvoir, las cuales se entienden ahora dentro de un particular contexto histórico y sociocultural: la de una mujer blanca, parisina y burguesa de mediados del siglo XX, y no tanto como una mujer en general. El interés del feminismo en la alteridad se ha ido extendiendo desde las mujeres blancas a otras voces, que incluyen a las mujeres de color y a los hombres, y se combina con el interés en la identidad. Analizar los procesos a través de los cuales los Otros han sido

marginados y excluidos requiere nuevos métodos de investigación porque, en parte, el hecho de que el proceso a través del cual se construyen la alteridad, la identidad y la pluralidad haya sido oscurecido, ha sido, en buena parte, responsabilidad de los expertos.

Pero, a pesar de los muchos progresos obtenidos se puede decir que el trabajo de Beauvoir todavía no ha sido “trascendido” del todo y, por tanto, se requiere volver a él una y otra vez.⁹ Es necesario reconsiderar los análisis que se han hecho de su trabajo para investigar hasta qué punto los prejuicios de los/las investigadores/as han influido en el menosprecio o sublimación tanto de dicho trabajo como de su persona. Por tanto, resultaría bastante aconsejable hacer una relectura del análisis de Beauvoir para obtener ciertos elementos que permitan interrogar a la literatura contemporánea sobre el género y la identidad social.

El trabajo y análisis de Beauvoir remite continuamente a la idea de que lo personal, lo profesional y lo intelectual están interconectados. *El segundo sexo* surgió porque ella se disponía a escribir su autobiografía e inmediatamente se topó con una pregunta crucial: ¿Qué significa para mí ser una mujer? Y en lugar de escribir su biografía, escribe “un ataque contra las ideas contemporáneas sobre la mujer y un texto fundamental para el movimiento de mujeres de la segunda mitad del siglo veinte.”¹⁰ Los comentaristas atienden a la vida y contexto de Beauvoir para poder entender sus ideas y su contribución. La interacción entre las adhesiones y marginalidades en su historia presenta algunos problemas interesantes. Como ya se ha dicho, Toril Moi la identifica como “un mujer intelectual”, una

⁹ Calas, M. y Smircich, L. “From “the woman’s” point of view: Feminist approaches to organization studies”, en S. R. Clegg, C. Hardy y W. R. Nord (Eds.), *Handbook of Organization Studies*. Sage, Londres, 1996.

¹⁰ Fallaize, E, (Ed.), op. cit. p. 3.

pionera de su tiempo, pues se introdujo en las instituciones educativas mayormente masculinas:

Aprovechó su oportunidad de desarrollarse a sí misma como una intelectual en un país y en un tiempo en los que los intelectuales eran considerados como miembros importantes de la sociedad, Simone de Beauvoir llegó a ser más puramente una intelectual que cualquier otra mujer de su época.¹¹

Beauvoir incluso pudo definir a la mujer como Otro en el mundo en el que vivió y que se definía como masculino. Ella experimentó las ambigüedades de dicha situación, buscando seriamente ser considerada como una intelectual pero, al mismo tiempo, no tener que renunciar a la experiencia del amor ni a la estabilidad emocional y sexual. Sin duda, las tensiones que resultaron permearon sus escritos y sus teorías. Pero, definir a Beauvoir como una “intelectual” pone de manifiesto otras cuestiones, como el descrédito de la inteligencia de las mujeres al poner el énfasis más en su pertenencia a una elite que a una atribución personal de valor.¹²

Para algunas feministas ha resultado problemático el hecho de que parece que Beauvoir haya devaluado su propia creatividad. Frente a Sartre, ella se coloca a sí misma en segundo lugar, e inicialmente elige un espacio diferente de escritura: la ficción y no la filosofía. Sin

¹¹ Moi, T. *The Making of a Intellectual Woman*. Blackwell, Londres, 1994. p. 1.

¹² Fraisse distingue tres aspectos del supuesto “privilegio” de Beauvoir: “Es privilegiada porque no sufre por ser mujer, es una mujer que reconoce que pertenece a una casta (incluso si rechaza esta categoría teórica), es una intelectual comprometida en comprender su privilegio y su casta. La mezcla de privilegios, el de no sufrir y ser una intelectual, constituye toda una paradoja: escapar a su condición de oprimida y analizarla desde el interior; ser una mujer y poder olvidarlo, después ser una intelectual y recordar que es una mujer; doble privilegio, de hecho único: por su misma excepcionalidad, Simone de Beauvoir es capaz de pensar lo ordinario, lo parecido.” Fraisse, G., op. cit., p. 169.

embargo, algunos expertos ya cuestionan la opinión tradicional de que Beauvoir fuera una discípula de Sartre, y afirman –como se ve a lo largo de este trabajo- la influencia sobre su trabajo y su propia, original e independiente contribución.

Aquí se hallan varios centros de interés para algunos estudiosos. ¿Por qué ese interés y tenacidad en buscar en su trabajo algo “independiente” para poder valorarlo? ¿Independiente de qué? ¿Qué significa responder a un determinado modelo de vida académica? Está claro que el prejuicio de considerar a Beauvoir como una discípula de Sartre, y no como una mujer intelectual, oscurece y predetermina cualquier contribución que haya hecho. Por eso, resulta de gran valor tener en cuenta y tomar en serio su trabajo como novelista, biógrafa y autobiógrafa. Ella adoptó formas de investigación y estudio que respondían a una epistemología y metodología propias.

La influencia del trabajo de Beauvoir en la investigación de factores organizativos y estructurales ha sido indirecta, pero significativa. *El segundo sexo* puede ser considerado como el punto de partida de significativos cambios en la dirección que ha tomado la investigación feminista en la segunda mitad del siglo XX, y que continúa en el XXI.

Las investigadoras feministas están muy interesadas en incorporar en su análisis un pluralismo y establecer una discontinuidad en el silencio de la alteridad. De ahí que se haya producido un cierto reconocimiento del valor de buscar nuevas formas de aproximación. Siguiendo el precedente de Beauvoir, el feminismo enriquece la investigación profesional importando teoría y método de otras disciplinas, al mismo tiempo que se incluye la perspectiva de género en dichas disciplinas. Este desarrollo tiene el potencial de aumentar el pluralismo en la forma, el contenido y el método de investigación. Pero esta inclusión también tiene como consecuencia

una continuidad de la alteridad, pues se puede hablar de una cierta marginalización al tener que establecer, en algún sentido, un objeto *separado*

Por tanto, partiendo de la hipótesis de que sin el trabajo de Beauvoir el inicio de una Teoría Feminista –reflexión que ha adquirido dimensiones muy importantes en la segunda mitad del siglo XX y que se presenta muy fructífera en el siglo XXI- hubiera sido poco menos que imposible. Este trabajo se propone el reto de hacer un recorrido, no sólo por la vida y obra de Simone de Beauvoir, sino también por las diferentes formas de su recepción, sobre todo en lo que respecta a su obra más conocida: *El segundo sexo*.

Para ello, en primer lugar se tratarán algunas cuestiones hermenéuticas preliminares que ayudarán a delimitar el ámbito de investigación sexo/género. En este apartado se tratarán de definir ambas nociones, y se hará un recorrido más o menos descriptivo por la vida y obra de Simone de Beauvoir para ver en qué sentido o sentidos ella apunta hacia una distinción sustancial de ambos conceptos. En segundo lugar se analizará en qué medida la dimensión sexo/género adquiere una gran importancia en la construcción de la identidad femenina. ¿Qué papel juega el cuerpo en la autocomprensión? ¿Qué es la alteridad en relación con el ser mujer? ¿Cómo funcionan los mitos en la proyección de un determinado sujeto, en este caso el femenino? ¿Qué importancia tiene el aspecto sexual en el sujeto femenino? etc. Y, por último, se verá cómo el feminismo de la segunda y de la tercera ola recibe el trabajo de Simone de Beauvoir. Para ello se ha hecho una selección de eventos y autoras que, según el criterio de la autora de este trabajo, deben ser tenidos en cuenta por su importancia y relevancia.

El feminismo no sólo ha sido una corriente políticosocial del siglo XX, también ha sido –y, de momento, lo seguirá siendo- una

fuente de reflexión teoricofilosófica, y Simone de Beauvoir debe seguir siendo un referente obligado, ya que la mayoría de las cuestiones que están siendo motivo de reflexión en la actualidad ya fueron apuntadas por ella.

El objetivo general de la tesis es trazar, tomando como punto de partida la lectura de la obra de Simone de Beauvoir, uno de los grandes prejuicios de la cultura y que ha provocado lo que podría llamarse una “metafísica de los sexos”, es decir una forma de esencialismo que afirma una diferencia esencial/natural entre hombres y mujeres, la cual define las especificidades de cada uno, identificando lo trascendente con lo masculino, y lo inmanente con lo femenino. El mismo Max Scheller en *Del pudor* diría que “*la mujer es el genio de la vida*”, y “*el hombre es el genio del espíritu*”. Se trata del constructo *género* (gender) como generador de identidades y de “alteridades”.

Podría parecer poco relevante plantearse la pregunta por el género en una cultura que parece haber superado una gran cantidad de prejuicios, entre ellos el de la diferenciación sexual. Sin embargo, todavía resulta irritante comprobar cómo el constructo género sigue dando lugar a una determinada identidad e identidades hombre y a una determinada identidad e identidades mujer. Todavía existen comportamientos sociales que son acríticamente aceptados como masculinos o femeninos, es decir, los estereotipos siguen funcionando. El hecho de entendernos a nosotros mismos como masculinos o femeninos resulta problemático debido, precisamente a las atribuciones y caracterizaciones que se han hecho de ambos conceptos. Puede afirmarse que se ha asumido acríticamente una determinada construcción de identidades basadas en la noción de género; porque ¿qué significa ser mujer? ¿qué significa ser varón? ¿no parecen constructos intencionados que pretenden delimitar y definir, generalizando, no solo los procesos de construcción de identidades, sino las mismas identidades y subjetividades? ¿cuáles son los

contenidos de esos constructos? ¿quién los establece? ¿qué tipo de discursos genera? Es cierto que el varón no tiene la pretensión consciente de erigirse en sujeto absoluto, como diría Beauvoir, sin embargo, en su relación con las mujeres sigue asumiendo los viejos preconceptos fruto de un determinado sistema (patriarcal), y aunque crea en la igualdad, ésta no deja de ser una igualdad abstracta, ya que las desigualdades concretas siguen siendo evidentes.

La doble dimensión sexo/género forma parte de la realidad subjetiva de todos los seres humanos, afecta toda su vida y sufren sus consecuencias, tanto positivas como negativas.¹³ Todos los seres humanos, sin excepción y desde el momento de la concepción, están destinados a pertenecer a uno de los dos sexos en los que se divide la especie. El entendimiento de esa pertenencia condicionará de forma decisiva la propia experiencia vital, la identidad personal, la comprensión que se tiene de uno mismo, y el reconocimiento de los demás. En una cultura como la occidental, heredera de una variedad de dualismos: seco y húmedo; sensible e inteligible; alma y cuerpo, etc., una investigación del dualismo de género masculino/femenino y de su importancia en la construcción de diferentes identidades y subjetividades no solo es relevante, sino necesaria.

La noción de género no se puede separar ni de los procesos biológicos ni de los sociales, los cuales la hacen posible. De hecho, y de acuerdo con Beauvoir, “no basta con decir que la mujer es una hembra, tampoco es posible definirla por la conciencia que adquiere de su feminidad en el seno de la sociedad de la que forma parte”¹⁴, sino que ambas cosas están estrechamente ligadas. Por tanto será necesario mostrar cómo y en que medida esos procesos biológicos y

¹³ Barberá, Ester. *Psicología del género*. Ariel Psicología, Barcelona, 1998. pp. 12-

13

¹⁴ De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Vol. I. Ed. Siglo XX, Buenos Aires.

sociales, atravesados por la noción de género, han dado lugar a una determinada interpretación, no sólo de dichos procesos, sino de las diferentes identidades.

El modelo de humanidad ha sido, sin duda, el masculino. De hecho, la feminidad siempre ha sido considerada como un misterio, tal vez debido a que se estructura de acuerdo y en función de la masculinidad. Lo femenino es lo extraño, lo ajeno. La palabra “hombre” como genérica para toda la humanidad es un ejemplo de ello. Sin embargo se está asistiendo a una especie de juego a través del cual la problematización de la identidad “genérica” es un hecho. Ya no sólo resulta problemático responder a la pregunta ¿qué es ser mujer? sino que también lo es responder a ¿qué es ser hombre? Como se ha mencionado más arriba, los seres humanos ya nacen instalados en una realidad sexuada y, por tanto, resulta muy difícil establecer la distancia necesaria que permita analizar con rigor los prejuicios, los problemas y las consecuencias que se han generado partiendo de dicha realidad. Sin embargo “el planteamiento de la doble dimensión sexo/género [no sólo es necesaria, sino que] forma parte de la realidad subjetiva que compete a todo ser humano.,[pues] el sistema sexo/género afecta a toda nuestra vida y todos sin excepción sufrimos o gozamos sus consecuencias.”¹⁵

Por tanto, el objetivo principal de este trabajo será tratar de poner en evidencia que la discusión/reflexión sobre el género tiene, como ya se ha dicho, como referente obligado el análisis que hace Simone de Beauvoir, y eso salvando las obvias distancias históricas, contextuales y conceptuales, de la condición/situación de las mujeres.

¹⁵ Barberá, Ester, op. cit.

PRIMERA PARTE

CUESTIONES HERMENÉUTICAS: DELIMITACIÓN DEL ÁMBITO DE INVESTIGACIÓN SEXO / GÉNERO

Capítulo 1

DEFINICIÓN DE GÉNERO Y DE LA RELACIÓN SEXO/GÉNERO

Desde que en 1949, Simone de Beauvoir desafiara en *El segundo sexo* el determinismo biológico con la afirmación “No se nace mujer: llega una a serlo”¹, la distinción sexo/género se ha evidenciado de tal manera que “sexo” podría definirse como aquello que expresa las diferencias biológicas, mientras que “género” incluye una serie de categorías socialmente construidas. Esto quiere decir que la idea de feminidad como parámetro identitario, con todos los contenidos que se le quieran conceder no es más que una construcción social. Esta idea de feminidad tuvo una gran importancia en el surgimiento de los feminismos modernos.² Debido a esa importancia se adoptó el término “género” para diferenciar la construcción social de la identidad de las mujeres de su constitución biológica. De ahí que mucho del feminismo contemporáneo se haya dedicado a reflexionar sobre la tradición que determina los diferentes papeles sociales de las mujeres como condicionados por su determinación biológica y haya cuestionado la existencia de diferencias absolutas entre ambos sexos; diferencias que han llevado a la asunción de la inferioridad femenina como un fenómeno “natural”³ y por tanto totalmente aceptable y racional.

¹ Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*. Gallimard, Paris, 1949 (ren. 1976), p. 13 (Trad. Esp. *El segundo sexo*. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1981., p. 13)

² McDowell, Linda, *Género, identidad y lugar*. Ed. Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid, 2000. título original, *Gender, Identity and Place, Understanding feminist geographies*, 1999, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 30.

En el análisis de la naturaleza intercultural de los papeles masculino y femenino se han dado por sentado ciertos procesos naturales. En 1981 Ortner y Whithead escribieron:

“Los aspectos naturales del género, y los procesos naturales del sexo y la reproducción, son sólo un telón de fondo, sugerente y ambiguo, de la organización cultural del género y la sexualidad. Qué es el género, qué es un hombre y qué es una mujer, qué relaciones existen o deberían existir entre ellos [...], estos interrogantes no sólo se plantean a partir de los hechos biológicos reconocidos, sino que son también, en gran parte, productos de procesos sociales y culturales.”⁴

Algunos se han referido a un sistema de sexo-género⁵, y otros a la metafísica de los sexos⁶ para hablar del establecimiento de una serie de mecanismos sociales que convierten la sexualidad como hecho biológico en una actividad humana. El sistema sexo-género afecta a toda la vida y todos sin excepción sufren o disfrutan sus consecuencias⁷. Así, a través de una determinada reflexión y de una regulación social, el sexo se convierte en género.

⁴ Citado por Linda McDowell. *Ibid.*, p. 30.

⁵ *Ibid.* “Con una significativa analogía, Linda Nicholson compara este modelo de relación entre el sexo y el género con un “perchero”. El sexo o diferencia biológica sería la estructura básica en la que cada sociedad a lo largo de los distintos periodos históricos ha ido colgando distintas prendas, que son los mecanismos socialmente definidos de las características de género.” p. 30-31.

⁶ Collin, Françoise, “Diferencia y Diferendo: La cuestión de las mujeres en filosofía”, en *Historia de las Mujeres. El siglo XX.*, vol. V., dirigido por Georges Duby y Michelles Perrot. Círculo de Lectores, Valencia, 1993. Título original: *Storia delle donne*, Gius Laterza & Figli, Spa, Roma-Bari, 1990-1991-1992. “La metafísica de sexos, que también se puede calificar de esencialismo afirma una diferencia esencial, incluso natural, entre las mujeres y los hombres, y define sus especificidades respectivas.”, p. 292.

⁷ Barberá, Ester, *Psicología de género*. Ariel, Barcelona, 1998., p. 12.

Lo cierto es que el sexo y el género no tienen poder explicativo por sí solos, es decir, no pueden ser desvinculados de los otros aspectos identitarios como pueden ser la edad, el nivel socioeconómico, la raza, la nacionalidad, etc. Pero es cierto que en el proceso de desarrollo de la identidad se establece una estrecha relación con el hecho biológico sexual. Una vez que se ha adquirido esa identidad, modificarla es muy complicado. Esto no sucede con los diferentes papeles que se asumen a lo largo de la vida; éstos pueden modificarse en cualquier momento introduciendo cambios e interviniendo en los esquemas estereotipados que han sido interiorizados y que actúan automática e involuntariamente.

El hecho de nacer hombre o mujer ya provoca una clara especificidad que viene dada por la dimensión de género. Esto quiere decir que la repercusión de pertenecer a uno u otro sexo no tiene que ver sólo con el aspecto biológico, sino también con el psicológico y con el sociológico.

La psicología⁸ explica el concepto de género como una dimensión específica que forma parte de la realidad subjetiva del comportamiento humano. Es un factor común a la especie; dinámico y susceptible de variaciones (los rasgos de masculinidad y feminidad cambian a lo largo del tiempo; actúa en interacción con otros factores ya mencionados). Por tanto la estabilidad y la variabilidad se complementan. Es estable porque es común a la raza humana, y variable porque su influencia varía de un individuo a otro, y de una situación a otra. Es complejo, por lo que puede ser analizado, por lo menos, desde tres perspectivas, que a su vez actúan entre sí:

⁸ Ibid., pp. 17-33.

- a) Biológica: El método de reproducción de la humanidad es sexuado, y en esa sexuación intervienen una gran cantidad de factores genéticos, hormonales y neuronales.

- b) Psicológica: La complejidad estructural del cerebro hace posible que el ser humano trascienda el orden puramente biológico y genere otro orden, el psicológico. Una vez que se es consciente del dimorfismo sexual, se genera la capacidad de reflexión como dimensión subjetiva del género, que dota a éste de sentido haciéndolo fundamental para la representación, interpretación y evaluación del mundo y del sí mismo, y regula las acciones. De alguna forma la representación ha adquirido un carácter dualista; algo que por otra parte es muy característico del pensamiento occidental.

- c) Social: La dimensión de género se considera un criterio básico para la organización social: reparto de responsabilidades familiares, laborales, roles, atributos psicológicos, actitudes internas, etc.

Ester Barberá define el género como “...un conjunto de procesos, de naturaleza bio-psico-social...”⁹, cuyas características son:

- a) Sexo y género están fuertemente vinculados. E. F. Keller escribe:

“... el género [es] una construcción psico-social de naturaleza relacional, que no se identifica con la condición humana de nacer

⁹ Ibid.

sexuado, aunque hunde sus raíces en ella, estableciéndose entre ambos conceptos múltiples dependencias.”¹⁰

Por eso el análisis del concepto de género está fuertemente vinculado al de sexo, y su delimitación resulta bastante complicada, aunque útil. La mayoría de las definiciones establecen – como ya se ha apuntado - que el sexo se restringe a los aspectos biológicos, y el género hace referencia a los rasgos sociales y características psicológicas asociadas con las biológicas. B. Lott y D. Malusso creen que:

“...mientras que el sexo denota un conjunto limitado de características estructurales y fisiológicas innatas relacionadas con la reproducción, dividiendo a las especies animales en hembras y machos, el género es específico de la especie humana, y connota todos los atributos complejos adscritos por la cultura a hombres y mujeres respectivamente.”¹¹

Lo cierto es que hay una correspondencia muy importante, en el caso de la especie humana, entre las categorías macho/hembra (hombre/mujer) y las de masculino/femenino. Por eso resulta de vital importancia que ni se identifiquen, ni se confundan. Mientras que las de hombre/mujer pueden ser consideradas como algo estable, como lo propio de una especie sexuada, las categorías de masculino/femenino presentan un carácter inestable y dependen de numerosos y diferentes factores sociales y culturales.

¹⁰ Kéller, E. F., “El sistema género/ciencia: o ¿es el sexo al género lo que la naturaleza es a la ciencia?”, en Centro de Estudios y Documentación (eds.), *La mujer y la ciencia. Cuadernos para el debate*, Madrid, Instituto de la Mujer Ministerio de Asuntos Sociales, 1994. Citado por Ester Barberá, *Ibid.*, p. 25.

¹¹ Lott, B. Y Maluso D., “The Social Learning of Gender”, en A. E. Beall y R. J. Sternberg (eds.), *The psychology of gender*, Guildford Press, Nueva York, 1993. Citado por Ester Barberá, *Ibid.*, p. 26.

- b) Es verdad que en todas las culturas el sistema sexo/género se utiliza como un criterio que interviene de forma bastante determinante en la interpretación de uno mismo, del mundo, y de su situación en él.¹² En ese sentido ocurre igual con la raza, la nacionalidad, el nivel socioeconómico, la religión profesada, etc. Simone de Beauvoir escribe:

“He dicho cómo fue concebido este libro [*El segundo sexo*] casi fortuitamente. Al querer hablar de mí, me di cuenta de que tenía que describir la condición femenina; ante todo consideré los mitos que los hombres han forjado sobre ella a través de las cosmologías, las religiones, las supersticiones, las ideologías, las literaturas... Esta pretensión se explicaba evidentemente por circunstancias históricas y Sartre me dijo que también debía indicar las bases fisiológicas.”¹³

Se trata, por tanto, de un “criterio categorizador básico.”¹⁴ Por otra parte, y aunque las distinciones de género parten de una realidad biológica, lo cierto es que es la reflexión sobre ella lo que le otorga su particular significado:¹⁵ “... tenemos conciencia de ser... arios, machos, dotados de fortuna y de tiempo libre, y que nunca hemos sentido nuestro cuerpo más que bajo el signo del sexo y de la muerte.”

- c) Barberá mantiene que la construcción del género es subjetiva y sigue una serie de esquemas interpretativos, a saber, que es un rasgo estable, un proceso psicológico, un sistema de clasificación social, y un proceso psicosocial¹⁶.

¹² Beauvoir, Simone de. *La fuerza de las cosas*, p. 188.

¹³ Ibid.

¹⁴ Barberá, Ester, op. cit., p. 29.

¹⁵ Beauvoir, S. De. *La fuerza de las cosas*, p. 366.

¹⁶ Barberá, Esther, op. cit., pp. 30-31.

Para poder establecer hasta qué punto Simone de Beauvoir desempeña un papel importantísimo en el origen y desarrollo de esta nueva forma de analizar una determinada identidad llamada mujer y la construcción social de la misma, es necesario un acercamiento, aunque no sea exhaustivo, a la biografía de la autora y a su producción literaria y filosófica.

Capítulo 2

LA OBRA DE SIMONE DE BEAUVOIR Y SU ÁMBITO SOCIAL, CULTURAL Y FILOSÓFICO

Sin duda, Simone de Beauvoir debería ser reconocida como una de las figuras más importantes de la literatura francesa contemporánea, además de pionera del pensamiento feminista¹ tal y como se ha desarrollado a lo largo del siglo XX. Su ensayo sobre las mujeres *Le deuxième sexe* (1949) ha tenido una gran difusión y ha sido traducido a varios idiomas. Y aunque una buena parte del pensamiento feminista actual mantiene una actitud crítica, lo cierto es que *El segundo sexo* sigue siendo un documento importantísimo para abordar una investigación sobre el tema de las mujeres y su situación en el mundo². La pretensión de este ensayo es establecer las bases científicas necesarias para dilucidar dicha situación.³

Intelectual e ideológicamente, Simone de Beauvoir está fuertemente vinculada al existencialismo francés, sobre todo al de Jean-Paul Sartre. Fue una de las pocas mujeres escritoras de éxito de su época, lo cual, como ella misma dice, se debe tanto a una decisión consciente y libre como a sus propias circunstancias, o “situación” en términos existencialistas. La literatura, para ella, no sólo estaba

¹ Ana de Miguel escribe que, “al mismo tiempo que pionera, Simone de Beauvoir constituye un brillante ejemplo de cómo la teoría feminista supone una transformación revolucionaria de nuestra comprensión de la realidad.” En el artículo “Los feminismos a través de la historia. 3. Feminismo contemporáneo a partir de los años 60”. <http://creatividadfeminista.Org/articulos/feminismo_contempo_60.htm>

² Ibid.

³ Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, vol. 1, Paris, Ed. Gallimard, 1949, renouvelé 1976, p. 32. (Trad. Esp. p. 25).

relacionada con el aspecto intelectual, sino que era algo que afectaba a la totalidad de su existencia. Desde la infancia hasta la madurez se compromete con la experiencia de vivir y con el reto de reflejar dicho compromiso tan intensamente como sea posible a través de sus escritos. La literatura se constituye, por tanto, en una forma de explorar la propia experiencia, y la de los otros. En este sentido, Simone de Beauvoir nunca creyó que la comunicación con los demás fuera imposible. Para ella, el yo formaba parte esencial de la escritura porque ésta era esencial para el yo. Esta actitud es, al mismo tiempo, romántica y existencialista.

El trabajo de Simone de Beauvoir exhibe la verdadera esencia de lo que el existencialismo entiende como literatura. Basada en lo concreto, la situación individual revela una “libertad” (el ser humano definido como libre) evidenciándose y construyéndose por elecciones, tanto las que se narran en lo escrito como las que se hacen al escribir. Sartre distingue entre dos tipos de literatura:⁴ la poética, y todas las demás, que son fundamentalmente funcionales aunque no necesariamente didácticas, porque están dirigidas por una libertad (escritor) a otras (lectores) expresando los valores creados por la primera en nombre de todos aquellos que participan de la condición humana. Los escritos de Beauvoir son de esta segunda clase, aunque diga que sus libros expresan valores y puntos de vista de la condición humana, esto no significa que sus novelas o sus ensayos no intenten imponer determinadas respuestas a los problemas planteados, puesto que se articulan alrededor de su experiencia personal y justifican así una expresión directa del yo en sus escritos, además de narrar la propia experiencia y la colectiva

Por eso, y sobre todo en el presente caso, resulta útil hacer una inmersión en el contexto histórico, familiar, cultural, personal e intelectual de la escritora, como una herramienta que permitirá

⁴ Sartre, J.P. *Qu'est ce que la littérature*, Gallimard, BRF, Paris, 1964.

adquirir ciertas claves interpretativas de su producción literaria y de su aportación a la herencia cultural e ideológica de Occidente.

2.1 Familia e infancia

Beauvoir pertenecía a una familia burguesa.⁵ Su abuelo paterno fue un inspector de impuestos y llegó a amasar una considerable fortuna; su padre fue jefe de departamento en el gobierno. El abuelo materno, original de Bélgica, llegó a ser un próspero banquero en Alsacia. Debido a ciertas dificultades económicas, la boda entre Françoise Brasseur y Georges de Beauvoir (padres de Simone de Beauvoir) representaba un compromiso que ayudaría a la familia a superar su situación.

Simone de Beauvoir nació en París el 9 de Enero de 1908⁶ y su hermana Hélène, dos años más tarde. Consideró París como su ciudad, y siempre estuvo vinculada a ella y a su barrio de una forma especial:

“Si considero la línea general de mi vida, me llama la atención su continuidad.

Nací y viví en París; permanecí anclada aún durante los años pasados en Marsella o en Rouen. Cambié muchas veces de alojamiento, pero siempre en el mismo barrio. Hoy vivo a cinco

⁵ “Mi historia es la de una típica joven burguesa frances ade familia pobre” (*Tout compte fait*, p. 28. Cita de Claude Francis y Fernande Gontier en *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris, Gallimard 1979, p. 27.

⁶ “Simone, Lucie, Ernestine, Marie Bertrand de Beauvoir, nací a las cuatro de la mañana del 9 de Enero de 1908... Mi padre tenía treinta años, mi madre veintiuno, y yo era su primera hija.” Citado de *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris, Gallimard, coll. “folio”, 1975 por Claude Francis y Fernande Gontier, op. cit., Paris, Gallimard 1979, p. 27.

minutos de mi primer domicilio. París varió mucho desde que yo era joven; pero sigo reencontrándome con él en muchos sitios: en el Luxemburgo, en la Sorbona, en la Biblioteca Nacional, en el Boulevard Montparnasse, en la plaza Saint-Germain-des-Prés.”⁷

Aunque nunca llegó a identificarse plenamente con las conclusiones freudianas, Beauvoir reconoce la importancia que las experiencias de su infancia tuvieron en su configuración como ser humano, tanto afectiva como intelectualmente. Parece que algunas de las circunstancias de su infancia le influyeron de una forma muy importante: la situación económica; la exclusión de su padre del puesto que tenía y su transferencia al Ministerio de Guerra con un pequeño salario, lo cual llevó a la familia a reducir significativamente su nivel de vida y a desagradables disputas domésticas. Sin embargo esta situación llevó a de Beauvoir a dirigirse sin interrupción hacia una carrera universitaria.

Un factor crucial en la infancia de Beauvoir fue el carácter de sus progenitores. Su padre mostraba un gran desdén tanto por la doctrina como por las prácticas cristianas, y estaba muy interesado por el desarrollo intelectual de sus hijas, mientras que su madre, una mujer muy devota, siempre intentó inculcarles un fuerte sentido de las obligaciones religiosas:

“[...] Mi vida intelectual –personificada en mi padre – y mi vida espiritual -dirigida por mi madre- eran dos dominios radicalmente heterogéneos [...] y las cuestiones humanas –cultura, política, asuntos, usos y costumbres- no hacían relevante la religión. Así

⁷ Beauvoir, Simone de, *Final de cuentas*, Edhasa, Barcelona, 1984, p. 32.

que situar a Dios fuera del mundo influyó profundamente mi evolución.”⁸

También resultó de vital importancia en la infancia de Beauvoir su relación con su hermana Hélène que, aunque marcada por la ambigüedad –ya que siempre la trató como si fuera inferior – puede ser considerada como realmente fraternal y provechosa. Puede que esto se debiera a su vocación para la enseñanza, lo cual hizo que se convirtiera en su guía intelectual y que su relación fuera bastante buena, no sólo durante su adolescencia,⁹ sino también durante su edad adulta.

Su educación en un colegio católico para niñas, el *cours Desir*,¹⁰ es significativa. Esta era una escuela destinada a un pequeño número de estudiantes de familias acomodadas que al mismo tiempo que formaba intelectualmente a las niñas, reforzaba las creencias cristianas y morales. Fue allí donde conoció a Elisabeth Le Coin (Zaza) con quien estableció una gran amistad hasta la muerte de ésta en 1929. Este triste episodio aparece en muchos de los trabajos de Beauvoir.

⁸ *Memoires d'une jeune fille rangée*, p. 58, citado por Francis Claud et Gontier, Fernande, op. cit., p. 29.

⁹ “[...] Yo no vivía sola mi condición de niña, tenía una compañera: mi hermana, cuyo papel fue muy importante cuando yo tenía seis años... Ella era mi cómplice, mi seguidora, mi doble: no podíamos pasar la una sin la otra.

Parecíamos hijas únicas... ya fuera un concurso de baile, o de tres en raya, todo se convertía en una empresa, en una carrera, en una competición... rivalizando, colaborando, lo que cada una hacía encontraba en la otra su destino, y huía de la gratuidad.

Enseñando a mi hermana a leer, escribir, cálculo, conocí a la edad de seis años el orgullo de la eficacia [...] después yo aprendí de ella la habilidad de la comunicación.” (*Memoires d'une jeune fille rangée*, pp. 59-63). Ibid, p. 29.

¹⁰ 1913, Octubre: Ella ingresa en *cours Desir*. “[...] en la vigilia de mi primera clase me sentía pletórica [...] La idea de poseer una vida propia me enervaba [...] Y no me decepcionó”. Ibid p. 28.

2.2 Adolescencia y Universidad

Aproximadamente a los 14 años Beauvoir empezó a tener serias dudas sobre ciertas cuestiones de la fe cristiana, y llegó a la conclusión de que no creía en Dios. Con la pérdida de la fe llega una reflexión sobre la finalidad de la muerte junto con un cambio metafísico que, en sus inicios, fue expresado con lágrimas y gritos, en una especie de paroxismo de angustia.¹¹ Su rechazo de toda creencia religiosa y su rebelión contra el hecho de la muerte son sin duda cuestiones comunes con Sartre, Camus, Malraux y otros preexistencialistas y existencialistas. Estas reacciones tuvieron un gran efecto tanto en su vida como en sus escritos.

Cuando tenía, más o menos, 15 años descubre que su vocación es la escritura. Hacia los 20, esta vocación tiene su primera manifestación, estableciendo lo genuino de su decisión adolescente, basada en un sentido de sí misma en relación con el mundo y no en un impulso de imitación. Las motivaciones de Beauvoir fueron tanto su pasión por la lectura¹² como su deseo de celebridad, unidas a la idea de que algunos de sus lectores podrían ser transformados por sus escritos.

Beauvoir se manifestó como una buena estudiante, bien dotada para las matemáticas y el razonamiento abstracto. Su primer bachillerato (Literatura y Latín), lo consiguió de forma brillante en el

¹¹ “[...] ¡Comprendí que nada me haría renunciar a los placeres terrenales. Creía en Dios, pero sin grandes aspavientos”

Hice otro descubrimiento. Una tarde en París, me di cuenta de que estaba condenada a muerte, y no había nadie que pudiera evitarlo, así que no podía evitar mi desesperación; lloré y me arañé hasta que me hice sangre”. Ibid., p. 31.

¹² Ibid., p. 103-104

verano de 1924. En 1925 superó el mismo nivel en filosofía y matemáticas, y accedió a la Escuela Normal Libre (Institut Sant-Marie) en Neuilly, una escuela privada, para trabajar una *licence-ès-lettres*, y al Instituto Católico para matemáticas. En estos centros conoció a dos profesores que influyeron en ella especialmente: Mlle. Mercier, profesora de filosofía, y Robert Garric, un católico de ideología política liberal que en 1919 fundó Los Equipos Sociales, un programa para el cambio educativo destinado a jóvenes burgueses y trabajadores. Beauvoir participó durante un tiempo en este proyecto enseñando literatura a los trabajadores. En *Quand prime le spirituel* una de las heroínas se siente temporalmente fascinada por un católico liberal que organiza centros culturales cristianos para jóvenes trabajadores.

El rechazo de la religión la llevó también a rechazar los códigos morales establecidos por ella e identificados con la moral burguesa, sobre todo en lo que se refiere a los requerimientos sociales y a las ideas en torno al matrimonio. De todos modos, nunca reniega de la moral, ya interiorizada, de la clase media. De hecho, en cuestiones sexuales, se mantiene bastante puritana hasta finales de los años 20, y lo cierto es que nunca abandonó su comprensión moral de las propiedades sexuales. Aunque sus escritos revelan un cierto resentimiento contra las instituciones y los valores de su infancia – familia, iglesia, clase media, códigos morales, etc.- no se muestra tan radical como Sartre.

Después de haber roto su compromiso con Merleau-Ponty, Zaza, tras una breve enfermedad, muere. Beauvoir está convencida de que su amiga no ha sido más que una víctima de los prejuicios burgueses. En virtud de su inocencia, ella representa a la joven víctima que debe ser sacrificada, de acuerdo con la tradición de Ifigenia. Simone cree que Zaza paga el precio de su propia libertad, expresando de nuevo una moralidad de supervivencia, aunque solo de forma implícita.

Psicológicamente, se podría interpretar que la muerte de Zaza representa para Beauvoir el tránsito hacia un rito iniciático.¹³

En 1926, Beauvoir obtiene su certificado de Literatura en la Sorbonne. Consigue su *agrégation* en filosofía, y el *certificat* con el número dos (el uno fue de Sartre). Para su *licence*, en 1928 escribe una tesis sobre Leibniz. En el verano de 1929 hizo prácticas en el liceo Janson-de-Sailly junto a Merleau-Ponty y Lévi-Strauss, cuyos estudio antropológicos le interesaron más tarde.

Los años de estudio en la Sorbonne representaron un gran paso en su formación: el neokantismo de León Brunsschvicg; Simone Weil y su investigación en los escritos morales; Henry Lefebvre, historiador marxista; Merleau-Ponty, uno de los mayores exponentes de la fenomenología francesa y un gran amigo; y René Maheu, quien más tarde ocupó una importante posición en la UNESCO. Fue Maheu quien dio a Beauvoir el mote de Castor. Dos de los mejores amigos de Maheu fueron Paul Nizan, novelista y crítico social, y Sartre. Gracias a Maheu Beauvoir y Sartre comenzaron su relación.

2.3 Época de juventud

A pesar de ser una joven intelectualmente independiente y profesar una ideología política liberal, su iniciación en las relaciones sexuales no se produjo hasta el verano de 1929. Hasta ese momento su actitud se había caracterizado por la prudencia, ya que insistía en la necesidad de que el amor físico debía ir acompañado por la admiración

¹³ Savage Brosman, Catharine, *Simone de Beauvoir Reviseted*, Twayne Publishers, Boston Massachussets, 1991.

y el compañerismo; y aunque no rechazaba el matrimonio, estaba convencida de que éste tenía que basarse en una igualdad absoluta. Sartre fue para ella ese compañero que cumplía sus expectativas, tanto físicas como intelectuales.

Las numerosas relaciones íntimas que Beauvoir mantuvo con varios hombres constituyen un aspecto muy importante en su vida. De hecho, ella misma, al final de su carrera, reconoce la importancia y la significación de la sexualidad. En todas sus novelas se pueden leer historias relacionadas con aventuras amorosas, en las cuales puede apreciarse un cierto análisis de la psicología amorosa de sus personajes; a pesar del importante papel que la sexualidad representa en la totalidad de su experiencia, no llega a analizarla como un todo.

Beauvoir decidió vivir en París, pues de este modo no tendría que separarse de Sartre. Daba clases particulares y enseñaba en el liceo Victor Duruy. Mientras tanto, Sartre cumplió con el servicio militar en un servicio meteorológico. Durante este tiempo (2 años) ella experimenta una especie de “libertad condicional” en la que, aunque se relaciona con otros hombres, entiende que su relación está basada en la fidelidad, ya que sus otras experiencias representan un complemento a su amor “esencial” que nunca sería reemplazado por amores “contingentes”. Sartre también tuvo experiencias con otras mujeres a pesar de que él y Beauvoir fueran amantes. De hecho, aunque él proclamara la igualdad entre los sexos, lo cierto es que se comportaba como un Don Juan, a pesar de que sus aventuras siempre se dieran en el círculo de sus amistades.

Parece ser que hubo un momento en que Sartre y Beauvoir discutieron acerca del matrimonio, cuando las circunstancias laborales parecían imponer una separación. Finalmente, lo rechazaron, puesto que ambos se consideraban “anti-instituciones” y, sobre todo, “anti-

familia”.¹⁴ Nunca llegó a tener hijos propios, e incluso hay algunos indicios de que en 1930 se practicó un aborto.¹⁵

Define la relación con Sartre como una “unión abierta”,¹⁶ no necesitada de ninguna sanción de instituciones políticas o religiosas. Sin embargo, transcurridos cinco años, dicha relación queda limitada al ámbito intelectual y amistoso.

En 1931, después de haber viajado a España, comienza a enseñar en el liceo Montgrand de Marsella. Al mismo tiempo que disfruta de la compañía de Sartre y su círculo, asiste a conciertos, exposiciones, etc., pero no como el que tiene una responsabilidad pública, sino simplemente como una aprendiz de escritor, como una desconocida. Por aquel entonces solo Paul Nizan había adquirido cierto reconocimiento gracias a su *Aden Arabie*.

En 1932 fue asignada al liceo Jeanne d’Arc en Rouen. Sartre acaba su servicio militar y esto les permite estar juntos durante cuatro años. Fue en Rouen donde Beauvoir conoció a Olga Kosakiewicz, quien jugó un papel muy importante en su vida. Esta le inspiró el personaje de Javiera en *La invitada* (Sartre, Beauvoir y Olga llegaron a formar un “trío”. Olga se casó con Bost en 1941).

Las visitas que durante esta época hizo a España, Italia y Reino Unido, despertaron en ella una gran afición por los viajes, a través de

¹⁴ Resulta una ironía que Sartre y Beauvoir mantuvieran una relación “familiar” con sus alumnos, hasta el punto de ser responsables de algunos de ellos económicamente. A menudo se les llamaba “*la famille*”.

¹⁵ Savage Brosman, C., op.cit., p. 14-15.

¹⁶ Beauvoir bautizó en septiembre de 1929 su relación con Sartre como “casamiento orgánico”. *Diario de Guerra*. Edhasa, Barcelona, 1990. p. 92.

los cuales aprendió muchas cosas de sí misma. Hizo alrededor de 200, muchos de los cuales describe en sus escritos, sobre todo en *L'Amérique au jour le jour* y en *La longue marche*.

En 1936 Beauvoir es asignada al Liceo Moliere, situado en un suburbio de París (Passy), y Sartre fue trasladado a Laon, comenzando al año siguiente a enseñar en París, en el liceo Pasteur. En 1937 Beauvoir contrae una congestión pulmonar.

La actividad literaria de Simone de Beauvoir durante esta época (ensayos, novela, etc.) parece estar muy vinculada a su propia experiencia, por lo que da la sensación, al leer sus escritos, de que son una proyección de sí misma.

2.4 Los años de guerra

El mal estado de la situación política y social de la Europa de los años 30 no escapó a la inteligencia y sensibilidad de Beauvoir. A pesar de mantener una cierta amistad con la trotskista Colette Audit, con Nizan y con otros militantes de izquierdas, no se identificaba con ningún movimiento político, e incluso se negaba a votar. En parte, este comportamiento debe atribuirse a un cierto optimismo que le impedía considerar la posibilidad de una catástrofe. En 1936 vio con muy buenos ojos la llegada del Frente Popular, una coalición de gobierno que dirigía Léon Blum. Cuando la guerra estalló en España, al igual que sus amigos, deploró la subsiguiente derrota de los republicanos. El Pacto de Munich de 1938 le pareció una victoria para la paz, aunque Sartre afirmara que Europa no podía ceder ante las demandas de Hitler. Solo cuando la guerra estalló en septiembre de 1939, entendió el desastre que eso representaba para Francia, y las posibles consecuencias

que eso traería sobre su propia historia. Se puede decir que la madurez le llegó cuando acabó la guerra..

En *La force de l'age* se puede encontrar bastante información sobre la vida de Beauvoir durante el tiempo de guerra, así como en las cartas que Sartre le enviara desde su movilización en septiembre hasta su captura en junio. Cuando París cae en junio, Beauvoir se traslada de la ciudad a una localidad llamada La Pouèze. Esta retirada y su vuelta a París se narra en *Le sang des autres*, así como en su autobiografía. Aunque París estaba ocupado, comenzó a ejercer de nuevo la enseñanza en el liceo Victor Duruy.

Sartre fue repatriado en marzo de 1941; Beauvoir no puede dejar de apreciar cómo la guerra y su encarcelamiento lo habían cambiado, y su propia necesidad de adaptarse a dicho cambio y a las nuevas circunstancias. Había adoptado un moralismo estricto en cuestiones políticas, basado en el sentido de solidaridad y responsabilidad. Muy pronto animó a sus amigos a formar un pequeño movimiento de resistencia, “Socialisme et liberté”, en el que Beauvoir también participó. Más tarde, durante la ocupación, se involucró en el Comité nacional de escritores; sin embargo Beauvoir no participó en ello, ya que estaba convencida de que su presencia no aportaría nada. Su compromiso con las causas propuestas por Sartre no llegó hasta las protestas por la guerra de Argelia.

Durante este tiempo Beauvoir profundiza en sus relaciones con Camus, Genet, Giacometti, y Michel Leiris. En 1944 Sartre y Beauvoir deciden volver a París, lo cual les permite ser testigos de la liberación en agosto.

Entre 1943 y 1945 Beauvoir entra definitivamente en la escena literaria: en 1943 publica *L'Invitée*, *Pyrrhus et Cinèas* en 1944, *Le sang*

des autres en 1945, además de ensayos filosóficos y otras novelas, *Tous les hommes sont mortels*, que apareció en 1946. También, en octubre de 1944 ella y Sartre crean una nueva publicación llamada *Les temps modernes*, de la que fue una de las más prestigiosas colaboradoras. Tanto Beauvoir como Sartre llegaron a ser considerados como dos figuras literarias significativas dentro del panorama francés, a pesar de sus protestas, identificados como *existencialistas* (calificativo introducido por el escritor cristiano Gabriel Marcel).

2.5 Desarrollo profesional

La carrera de Beauvoir experimentó un importante desarrollo durante la segunda mitad de los años 40. Su ensayo *Pour une morale de l'ambiguïté* fue publicado en 1947, además de otros escritos, entre los cuales se encuentra *Le deuxième sexe* (1949). También colaboró en publicaciones periódicas como *Les Temps modernes*. En 1947 viajó a Estados Unidos, donde dio algunas conferencias en diversas universidades. Durante este viaje, en Chicago conoció a Nelson Algren con quien mantuvo una relación amorosa, gracias a la cual hizo otras cuatro visitas a dicho país. La relación con Algren terminó en 1951.

Entre los años 40 y 50, las ideas políticas de Beauvoir no pueden separarse de las de Sartre, y salvo su aportación acerca de la condición de las mujeres, no se puede hablar de un trabajo especialmente original en lo que respecta a cuestiones políticas. Tal vez *Les mandarins* pueda presentarse como una excepción. Mostró un especial rechazo hacia la política de Estados Unidos, sobre todo en lo concerniente a la Guerra de Corea, así como a la presencia francesa en Indochina; su amistad con Merleau-Ponti sufrió ciertos contratiempos debido a la cuestión coreana, conflicto que unido a las diferencias surgidas entre Sartre y Camus en *Les Temps modernes* también dio lugar a su alejamiento de Camus. Simpatizaba con las posiciones marxistas y con la Unión

Soviética, aunque era capaz de reconocer los excesos del régimen estalinista. El entusiasmo de Beauvoir y Sartre por la Unión Soviética decayó bastante debido a la brutal actuación de Rusia en Hungría en 1956.

Hacia 1950 Beauvoir empieza a pensar que nada nuevo o importante va a sucederle. Ha experimentado un cierto éxito como escritora; su relación con Algren estaba próxima a terminar, había viajado bastante... Sin embargo, veía su futuro como una prolongación del pasado, futuro que únicamente le aportaría el declive y la muerte como única novedad. No obstante, en 1952 conoce a Claude Lanzmann, quien vuelve a despertar en ella nuevas expectativas.¹⁷ Después de un viaje a Holanda decidieron vivir juntos. Esta convivencia se prolongó durante seis años y después continuaron siendo buenos amigos. Asumiendo plenamente su condición de judío, Lanzmann fue un militante admirador del nuevo estado de Israel. Fue un importante apoyo para Beauvoir, sobre todo cuando *Les Mandarins* recibió, en 1954, el Prix Goncourt. Hicieron frecuentes viajes, en ocasiones acompañados por Sartre y Michelle Vian.

La rebelión argelina, que comenzó en 1954 contra Francia constituyó para Beauvoir, Sartre, otros intelectuales, y numerosos ciudadanos una crisis importante. Beauvoir mostró su simpatía y apoyo por el Muslim argelino y se mostró solidaria con los rebeldes. Intervino en algunos casos, actuando como testigo para la defensa, y mostrándose contra el gobierno gaullista, publicando en *Le Temps modernes* algunos testimonios de aquellos que habían sido torturados en Argelia. Además

¹⁷ “La presencia de Lazmann a mi lado me liberó de mi edad. Primeramente suprimió mi angustia... Luego me reanimó el interés que me inspiraban las cosas. Mi curiosidad se había calmado mucho. Vivía en una tierra de recursos limitados, roída por males terribles y simples, y mis propios límites – los de mi situación, mi destino, mi obra – restringían mi codicia: ¡lejos estaba el tiempo en que esperaba todo de todo!... Gracias a él [Lanzmann] me fueron dadas de nuevo mil cosas: alegrías, asombros, ansiedades, risas y la frescura del mundo.” Beauvoir, Simone de, *La fuerza de las cosas*. P. 283.

fue presidente de un comité de defensa para Djamila Boupacha, una de las víctimas. Su sentido de identidad se vio afectado por la vergüenza y por el dolor por el comportamiento de los franceses en Argelia, de lo cual hizo a la clase media responsable. Sus posiciones llegaron a radicalizarse fuertemente.

Las impresiones que Beauvoir recibió de China en su viaje de 1955 fueron bastante favorables. Éste, así como los viajes que hizo con Sartre a Brasil y a Cuba se describen en *Le Force des choses* (1963). Este último despertó sus simpatías por las reformas y proyectos castristas, pues le pareció observar una realización de las promesas socialistas que no se cumplieron en la Unión Soviética. El viaje a Brasil le proporcionó nuevas experiencias, nuevos amigos y mucha información. Una población que se caracterizaba por una gran división de clases, en la que una minoría poseía la riqueza del país y el resto eran indigentes no llegó a desanimarla de la posibilidad de un cambio social, especialmente gracias a la presencia del socialismo. La carrera de Beauvoir se caracterizó por una politización constante. La intervención norteamericana en Indochina le pareció una aberración. Su rechazo por la política estadounidense fue incrementándose, y a pesar de que Europa, y concretamente Francia, gozaban de estabilidad y prosperidad, la rivalidad entre los superpoderes dieron lugar a un mundo ideológica y políticamente dicotomizado en el que sus sentimientos siempre fueron partidarios de la revolución socialista. Junto a Sartre, participó en el Tribunal Russell, un comité internacional establecido en Suecia y Dinamarca, en el que se juzgó a los Estados Unidos por los crímenes de guerra en Vietnam. Frustradas las esperanzas de la Primavera de Praga, la represión soviética en Checoslovaquia en agosto de 1968 dejó a Beauvoir horrorizada y estupefacta. Sus simpatías políticas se dirigieron hacia China y el maoísmo, siendo una de sus seguidoras en Francia. Apoyó toda una serie de causas con las que se sintió identificada, como el socialismo chileno, el separatismo vasco y la emigración de los judíos de Rusia.

Durante la revuelta del 68 en París, Beauvoir se mostró partidaria de la demolición de la burocracia académica y en desacuerdo con la opresión que frustraría una revolución social completa. Su solidaridad con los estudiantes radicales (incluidos los maoístas) le impulsaron a hacerse cargo de la edición de dos periódicos radicales: *La cause du peuple*, y *L'idiot international*; aunque su actividad se limitó a firmar peticiones y a participar en manifestaciones.

En lo que respecta a la lucha por los derechos de las mujeres, su actividad también fue muy importante. Participó en varias manifestaciones, firmó peticiones, y colaboró en algunos comités. En 1970 firmó el “Manifiesto de las 343” en el que las firmantes pedían la legalización del aborto y la necesidad de que éste se practicara en condiciones saludables. Beauvoir se identificó a sí misma como feminista, publicó varios testimonios sobre las mujeres en *Les Temps modernes*, y fue nombrada presidenta, en 1974, de La Liga por los derechos de las mujeres. Desde 1949, su convicción fue que solo a través de un cambio radical del orden social los derechos de las mujeres tendrían significado. También se interesó profundamente por los derechos de los trabajadores de ambos sexos.

Después de *Les Mandarines*, decidió escribir de nuevo sobre la tragedia de Zaza y sobre sí misma. Los tres volúmenes de sus memorias aparecieron en el curso de cinco años (1958-1963). También se dedicó al género de ficción. Su novela, *Les Belles Images*, apareció en 1966, fue seguida por *La femme rompue* (1967). También pensó en crear una novela basándose en el tema de la vejez, y escribió *La Vieillesse*, en 1970.

La madre de Simone de Beauvoir murió en 1963. Ella y su hermana estaban en París y permanecieron a su lado durante el tiempo que duró su enfermedad. Para Beauvoir este acto no respondía a “la llamada de la sangre”, sino a su voluntad, a una elección. Su círculo de

amigos sufrió algunos cambios. Conoce a Sylvie Le Bon, con quien a pesar de la diferencia de edad y de ser una de sus alumnas, estableció una fuerte amistad, basada en intereses comunes y en ciertos elementos similares de su pasado. Beauvoir adoptó a Sylvie dándole capacidad legal sobre ella llegado el caso de estar incapacitada.

La relación entre Beauvoir y Le Bon ha sido considerada por algunos como *quasi*-maternal, y por otros como *quasi*-lesbiana. Beauvoir misma pensaba que los sentimientos homosexuales eran una experiencia común a todas las mujeres. En una serie de cartas que le escribió a Sartre queda reflejado que, ocasionalmente, tuvo contacto físico con mujeres jóvenes, en el que adopta una actitud pasiva dejándose admirar. Entre estas mujeres se encuentra Olga. En esas cartas queda claro que ella nunca tomó la iniciativa en esos contactos. Del mismo modo, entender la relación entre Simone y Sylvie como algo maternal es simplificarla, especialmente si se tiene en cuenta que aquélla creía que la relación madre-hija era, debido a las estructuras del presente orden social, insatisfactoria. Niega explícitamente ver a Sylvie como a una hija. En la relación entre ambas mujeres actúa alternativamente como amiga, mentor y pariente de la joven.¹⁸

En la última década de la vida de Sartre (1970-1980), la relación de Beauvoir con él llegó a ser tirante; se vio obligada a claudicar ante la creciente influencia que ejercía sobre él Arlette y otros discípulos como Pierre Victor (seudónimo de Benny Lévy). Las explosiones que Sartre tuvo contra ella pudieron deberse más bien a su enfermedad que a un rechazo por ella. Sin embargo, Beauvoir siempre estuvo junto a él. Lo que algunos han designado como “los conflictos en la familia Sartreana” se hizo evidente sobre todo después de la muerte de Sartre, prueba de lo cual es la irritación de Beauvoir cuando Arlette comenzó a publicar los escritos del filósofo y a disponer de sus cosas.

¹⁸ Algunos han querido ver en la relación entre Beauvoir y Le Bon una venganza de aquélla contra Sartre por su relación con Arlette El Kaïm.

Los últimos años de Beauvoir se vieron entristecidos por la muerte de su compañero en abril de 1980. Contrajo una neumonía, agravada por su abuso durante años del alcohol, los tranquilizantes y otras drogas. Decidió sacar a la luz su correspondencia con Sartre, y aunque no era su intención, esto contribuyó a destrozarse el mito de la perfecta unidad de la pareja. Sin embargo, siguió cuidando tanto de su imagen como de su trabajo a través de sus biógrafos. Continuó criticando al gobierno, y rechazando la Legión de Honor, que François Mitterrand quiso conferirle. Continuó siendo directora titular de *Les temps modernes* y leyendo muchos de los manuscritos que debían publicarse. En 1984 la televisión francesa emitió una serie de cuatro episodios sobre *El segundo sexo*, totalmente producidos por mujeres.

En Abril de 1986 vuelve a enfermar, y se le diagnosticó un edema pulmonar con graves complicaciones. Fue enterrada en el cementerio de Montparnasse, muy cerca de Sartre; transcurrido un tiempo, su cuerpo fue quemado.

2.5 Simone de Beauvoir, la escritora y su obra

En el caso de Simone de Beauvoir resulta del todo necesario hacer un repaso del contenido de su obra, no solo por la naturaleza de la misma, sino con la intención de identificar su pensamiento en cuanto a las identidades de los diferentes tipos de mujer que ella traza a través de sus escritos.

Afirmar que todo escritor está históricamente situado no es nada novedoso. Tanto sus circunstancias personales, como las sociales, políticas, lingüísticas, o biológicas: ser hombre o mujer, pertenecer a

una determinada raza, etc., deben ser tenidas en cuenta a la hora de evaluar o analizar su obra. Considerar la propia situación como algo dado conlleva también una respuesta: no se trata únicamente de enfrentar las circunstancias asumiéndolas o negándolas, sino de hacer una elección sobre la base de dichas circunstancias. Así entiende el existencialismo la libertad: no es algo abstracto, o un poder ilimitado sino la capacidad de elegir dentro de la estructura de lo dado, dirigiéndose hacia una elección final. Comprender la propia situación para trascenderla en la acción significativa es la esencia de la ética existencialista, y lo contrario de la mala fe (huída de la propia responsabilidad). La “situación”, por tanto, hace referencia tanto a las circunstancias como a su enfrentamiento.

La posición de Beauvoir como una mujer escritora responde a sus circunstancias y a su propia definición de sí misma. Existe una relación con los otros, pero siempre en la medida en que las estructuras sociales están basadas en la individualidad y no en la colectividad. Alguien siempre es “otro” respecto a otros individuos y grupos. Esto es especialmente cierto en las mujeres, que son definidas como “otro”,¹⁹ tanto biológica como socialmente.²⁰ La dialéctica de Beauvoir se traduce en la acción capaz de alterar las circunstancias conduciendo a una síntesis. Ella elige ser una escritora asumiendo su condición. La síntesis de esa elección da lugar a una mujer que puede ser definida como una feminista, después del movimiento feminista modernista, y al mismo tiempo como una no-feminista.

Su evolución como intelectual y como escritora debe considerarse dentro de un contexto dominado por el pensamiento patriarcal, tanto en lo que respecta al mundo intelectual como al literario. A menudo, su

¹⁹ “El es el sujeto, el Absoluto: ella es el Otro.” *Le deuxième sexe*, p. 15. (Trad. esp. p. 15)

²⁰ En este sentido, la idea de sociedad ideal de Sartre acaba con la escasez, y por tanto, con la competitividad; de este modo, la alteridad sería absorbida por la identidad, y el resultado, la transparencia del yo.

padre le decía que ella tenía una mente masculina; y Sartre le aseguraba que poseía la inteligencia de un hombre, unida a la sensibilidad de una mujer. Esto significaba que ella podía competir con los hombres en su propio terreno, aunque éste no estuviera del todo definido. Lo cierto es que, como mujer escritora, durante un tiempo, se vio obligada a depender económicamente de un hombre. En sus escritos, sobre todo en sus memorias, se aprecia con total claridad su admiración, que en algunas ocasiones puede parecer servilismo, por Sartre.

Sin embargo, Beauvoir distingue, aunque sea implícitamente, entre ser “un escritor” que también es mujer, y ser una “mujer escritora”. Y aunque no se ve capaz de definir la diferencia entre ser una “mujer escritora” y un “hombre escritor” sabe, no obstante, que la hay, aunque sea pequeña.²¹ Piensa, desde su propia experiencia, que no se puede hablar de peculiaridades femeninas en el lenguaje, puesto que ella misma emplea las técnicas de escritura utilizadas por cualquiera, ya se llame Hemingway o Colette. En este sentido parece que se identifica y se define a sí misma, no en contraposición a los hombres, sino a otras mujeres: no es una esposa, no es una madre, es una intelectual, una filósofa, una escritora. Parece que el feminismo de Beauvoir se inserta dentro de lo que se ha llamado “tiempo de hombres” en contraposición al “tiempo de mujeres”, que rechaza las categorías masculinas para insistir, afirmar, distinguir y reconocer la diferencia.²²

De todas formas, Beauvoir escribió desde su situación como mujer para otros/as que estaban en la misma situación. Su formación filosófica está firmemente arraigada en la tradición cartesiana y

²¹ Quizás esa diferencia resida en tomar conciencia, como efectivamente hace Beauvoir, de escribir desde un *lugar/situación* que no es el del hombre, a pesar de compartir la misma Historia y el mismo lenguaje.

²² Savage Brosman, op. cit., p. 33. Hélène Cixous también escribe: “Es menester que la mujer escriba sobre sí misma, que la mujer escriba de la mujer y traiga a las mujeres a la escritura, de la que fueron alejadas tan violentamente como de su cuerpo.” “La Rise de la méduse”, *L’Arc*, n.º 61, *Simone de Beauvoir*, Paris, 1975.

fuertemente influenciada por el hegelianismo. Se identifica con el existencialismo porque valora lo concreto sobre lo abstracto, el pensamiento individual sobre el pensamiento universal, y la razón situacional sobre la razón analítica.

Ella siempre tuvo conciencia de sí misma como una mujer escritora. Esa conciencia de sí es la que le permite ser una activista del movimiento para la liberación de la mujer de los 70, al mismo tiempo que problematizar su alteridad, su *negatividad*, su oposición a las normas masculinas²³.

Su obra se basa en ciertos elementos, uno de los cuales podría ser el hecho de que cree que la vida de una intelectual y de una escritora no es inconsistente con el hecho de ser mujer, ya que una mujer puede tratar con los conceptos y con las palabras con tanta competencia como sus colegas varones. Lo que ella sí piensa es que la vida de una mujer escritora, y por extensión de una intelectual, es incompatible con la maternidad. La decisión que tomó en este sentido fue muchas veces reprochada por colegas, amigos, y público en general, lo cual le lleva a concluir que la imagen popular de escritora es la de una diletante, es decir la de alguien que dirige su vida a través de las ocupaciones tradicionalmente femeninas, y que escribe como una distracción, mientras que la imagen del escritor es la de un profesional que se identifica plenamente con su trabajo. De ahí la insistencia de Beauvoir en defender que las escritoras también se identifican totalmente con su trabajo, y que su status, en un mundo que juzga la acción, debe ser idéntico.

²³ Cuando “los escritores” problematizan su condición no manifiestan un antagonismo con las mujeres, sino siempre con la sociedad o con cualquier otro aspecto que afecta a la humanidad como un todo.

Otro elemento que se puede apreciar en la obra de Beauvoir (sobre todo en las novelas) es su forma de estructurar su visión de las trampas puestas a las mujeres por las instituciones sociales, y el error de ellas al caer en dichas trampas. Desde *L'Invité* hasta *Les Belles images* se crean situaciones que llevan a las mujeres a negar su libertad a través de la mala fe, relegándose a sí mismas a un espacio ya conocido, utilizando su sexo como una excusa, mintiéndose a sí mismas, y culpando a los demás. Su relación con los hombres y con el entorno familiar está distorsionada por esa mala fe que da lugar a un empeoramiento de su situación y a una alienación de los otros, cuyo resultado es una acción que carece de significado. Muchos de los personajes trazados en sus novelas viven una distorsión de sí mismos frente a los otros, o se refugian en medias verdades engañándose a ellos mismos. Beauvoir explicita que su trabajo está dirigido a mostrar e ilustrar esos errores. Sin embargo, nunca propone una solución, probablemente porque la libertad, tal y como la entiende, no se lo permite.

Algunos han caracterizado la escritura de Beauvoir como “escritura femenina”, pero demostrar esto es algo que entraña numerosas dificultades. Las descripciones que ella hace de la experiencia del amor sexual no presentan ninguna peculiaridad con respecto a las de los hombres, y su estilo literario se caracteriza tanto por la sensibilidad como por la racionalidad. De hecho, nunca pretende establecer un lenguaje alternativo, ni inventa nuevas palabras que rivalicen con las utilizadas por los varones, ni tampoco intenta, al menos conscientemente, reinterpretar la historia o los mitos en términos femeninos; ella asume y utiliza el ámbito histórico, filosófico, lingüístico y simbólico que comparte con sus colegas escritores. Beauvoir piensa que puede hacer una descripción de las mujeres, no solo porque ella es mujer y comparte su situación, sino también porque tiene las herramientas literarias necesarias que le permiten distinguir su

situación y reacción de la situación y reacción de los hombres.²⁴ Se puede objetar que su capacidad de describir experiencias concretas es característicamente femenina, sin embargo muchos escritores varones han mostrado esta habilidad, entre los cuales está Sartre.

Un último elemento digno de mencionar del trabajo de Beauvoir, directamente relacionado con las mujeres, es el especial tratamiento que ella hace de la cuestión femenina en *Le Deuxième Sexe*. Es necesario asumir que la recepción de este trabajo no se limita únicamente a las mujeres: los falsos mitos que han dado lugar a su actual situación han sido creados tanto por los hombres como por ellas, y aunque ellos son responsables de su perpetuación, son sus lectores, hombres y mujeres, los que deben juzgar la importancia de su alcance.

Hay muchos trabajos de Beauvoir que no tratan específicamente la cuestión de las mujeres, probablemente porque se ve a sí misma como miembro de un colectivo, el de los escritores en general, y las cuestiones de género parecen ser secundarias. Sin embargo, y a partir de la decisión de estudiar la especificidad de la situación de las mujeres, que le lleva a escribir *Le Deuxième Sexe* y sus memorias, las cuestiones de género adquieren un lugar importante en su trabajo:

“Al querer hablar de mí me di cuenta de que tenía que describir la condición femenina. Es extraño y estimulante descubrir bruscamente a los cuarenta años un aspecto del mundo que salta a la vista y que uno no veía”.²⁵

²⁴ Se trata de establecer la diferencia entre tematizar la “diferencia” femenina y escribir desde ésta.

²⁵ Beauvoir, Simone de. *La fuerza de las cosas*, p. 188.

Simone de Beauvoir establece en su trayectoria profesional la problematicidad de la condición de las mujeres y la necesidad que se impone de una redefinición de la misma.

2.6 Sinopsis de la obra literaria de Beauvoir

Simone de Beauvoir hizo uso de las historias y las novelas para ilustrar muchas de sus ideas filosóficas, y especialmente, su convicción de que los seres humanos eligen por sí mismos en referencia y como respuesta a una situación. Sus textos de ficción merecen, por tanto, una cierta consideración.

2.6.1 *Quand prime le spirituel*

Los primeros trabajos literarios de Beauvoir fueron “Les Malheurs de Marguerite” y “La Famille Cornichon”, ambos realizados entre 1914 y 1916, seguidos de algunos intentos novelísticos que carecían, como era de esperar, de madurez. En 1932 acabó una novela, que ella reconoce sin valor, al parecer porque no reflejaba nada de sí misma. En 1933 compuso otra historia sobre un hermano y una hermana en la que se aprecia un gran desorden. A pesar de todo, continúa experimentando con técnicas narrativas, en parte bajo la influencia de dos novelistas conocidos en Francia como Hemingway y Dos Passos. Entre 1935 y 1937 escribió cinco historias con el título original de “Primauté du spirituel”, que fueron publicadas en 1979 con el título de *Quand prime le spirituel*. Ya que la intención de la autora parece ser mostrar el daño que la clase media francesa, pretendidamente depositaria de la verdad moral y religiosa, ha hecho tanto a las familias

como a los individuos, “espiritual” debe entenderse en un sentido irónico. Cuando en 1937 este escrito fue presentado a dos editores, Gallimard y Grasset, fue rechazado por inmaduro, aunque ambos reconocieron que tenía cierta calidad. La decisión de Gallimard de publicarlo en 1979 obviamente se debe a la popularidad que ya había adquirido su autora, lo cual prácticamente aseguraba la buena acogida de los lectores interesados en su trayectoria.

La novela consta de cinco breves relatos, cuyas protagonistas son mujeres. En el prefacio se afirma que todas las historias están basadas en la experiencia de la autora o en la de sus amigos. Lo más destacable de este trabajo es la descripción de su propia burguesía, sobre todo en lo que respecta a su educación en una escuela femenina.

La heroína de la primera historia, “Marcelle”, es una niña sensible a los sentimientos religiosos, que imagina que se casará y que inspirará a un hombre genial. La idea de que el destino es algo impuesto y no algo que se hace día a día es un error que Beauvoir critica frecuentemente. Marcelle pierde la fe porque cae en una idealización poco profunda, una especie de sueño romántico. Consigue un trabajo en un dispensario de un barrio de la clase trabajadora y ayuda a crear un centro cultural. Allí descubre la realidad social. Abandona a su novio, un ingeniero piadoso y poco imaginativo, por un poeta. Sin embargo, después del matrimonio su marido se le descubre como un indolente, un parásito y un don juan. En lugar de separarse, decide aceptar la situación jugando a ser una amante generosa. Cuando su marido la abandona, Marcelle llega a imaginar, en una especie de pseudoepifanía, que ella cuyo destino era casarse con un genio, había perdido en vano su alma, y desea cualquier liberación²⁶.

²⁶ Beauvoir, Simone de, *Cuando predomina lo espiritual*. Edhasa, Barcelona, 1981 y 1989. p. 32.

La novela utiliza un vocabulario satirizante que impide la complicidad del lector, aunque no carece de interés literario. La descripción que hace de Marcelle, la protagonista, podría ocupar un lugar en una antología; y la de Dennis, el marido, resulta mucho más efectiva. La realización de la joven mujer en su no “ser como los demás” podría haber dirigido a la protagonista al descubrimiento de su auténtico yo.

En “Chantal”, el lenguaje del diario de la protagonista complace a su autora cuando lo relee. Dicho diario está dividido en dos secciones en las que se revela la distancia del yo con respecto al yo de la mala fe. La protagonista de la narración se presenta en sus primeros años como una maestra de un liceo en un pueblo de provincias. El tratamiento del personaje es crítico, como si Beauvoir, en el transcurso de su trabajo, hubiera adquirido la capacidad de mirarse en un espejo negativo. El contraste entre los dos puntos de vista narrativos, que se expresan a través de una primera y una tercera persona, muestran cómo Chantal aparece ante los otros.

Uno de los errores de Chantal es su aproximación ascética a la experiencia. Estimar y evaluar las cosas y a las personas como si fueran objetos de arte es un gran error porque confunde moral y ascesis, lo real y lo irreal, o sea, construye imágenes. Chantal aprecia su pequeña ciudad de provincias porque es un lugar pintoresco, parecido a una escena de Balzac o de Dickens. Ella decide dar valor a su vida rodeándose de cosas bellas. Cuando ha leído algunas páginas de Proust, sorbido algo de té, y paseado por las calles, piensa en su vida como salida de una pintura. Esta actitud ascética niega la propia libertad en aras de la creación de un “pseudoyo”. Esencialmente, lo que ella pretende es vivir su vida vista como una historia desde el final.

Su segundo error es la necesidad de verse a sí misma a través de los otros para, de este modo, adquirir valor a sus propios ojos. Se

muestra preocupada por demostrar a sus amigos que ser una maestra de provincias no representa para ella ninguna humillación, y por impactar a sus alumnos y colegas por su forma de vestir. También muestra cierta preocupación por la imagen que da a los padres de sus alumnos. Piensa que, al final, esa imagen se transformará a los ojos de los otros en una forma legendaria de sí misma.

Otro de los errores de Chantal es su incapacidad para apreciar las consecuencias morales de sus actos. Rompe con las barreras convencionales entre profesor y alumno con dos alumnas que le interesan, acepta sus confidencias e incluso a una de ellas le hace algunos favores cuando mantiene un romance clandestino. Pero cuando la joven se queda embarazada y quiere abortar, Chantal adopta una posición moralista y se niega a ayudarla, en lo único que piensa es en cómo podría deshacerse del papel que ha representado en dicho romance.

La tercera heroína, Lisa, es una profesora asistente en la Institution Saint-Ange en Auteuil. No soporta tener que vender su vida, su inteligencia y sus sentimientos sólo por temor a perder su puesto como profesora. La escuela es para ella algo tan opresivo y sus reglas tan estrictas que decide escapar cultivando una imaginación patológica que la lleva a distorsionar la realidad. El hombre que la atrae no muestra ningún interés por ella; su amistad con la hermana de Marcelle, Marguerite, le resulta insatisfactoria y la realidad la lleva constantemente a una pérdida de expectativas. Únicamente la idea de que una anciana mujer puede tomarla como la amante de su marido y que un dentista de mediana edad puede sentirse atraído por ella, le proporcionan una autoimagen que no es del todo negativa. Este descubrimiento no es incidental, se relaciona sutilmente con un yo que ella reconoce de una forma muy deficiente, alguien para quien el aspecto físico es más importante que las cualidades espirituales

promovidas por el Saint-Ange. El final muestra la preocupación de Lisa por su cuerpo.²⁷

Aunque la historia de Lisa no es tan sólida como la de Chantal, la narración tiene buenos momentos, como su confrontación con la airada esposa, o la evocación de la profesión de dentista y la descripción de sus manos. Beauvoir refleja con un tono irónico tanto el ambiente de un internado católico, como a la joven mujer cuyo futuro es tan triste como su presente, que parece atrapada por expectativas intelectuales y religiosas que no puede cumplir y cuyo único remedio es la fantasía. El núcleo del conflicto entre lo ideal y lo real, las expectativas y su realización, está directamente relacionado con el propio idealismo de la joven escritora (la “esquizofrenia” de la que ella hablará más tarde).

La historia de Anne podría considerarse como una coartada para estigmatizar la hipocresía y la estrechez de miras de la burguesía católica, preocupada únicamente por las apariencias y el éxito social. La autora elabora la narración de tal forma que la responsabilidad de la familia por la tragedia de Anne es compartida por su pretendiente, Pascal, descrito como un cómplice inconsciente y como un estudiante mediocre, por su amiga Chantal. Si no se conocen los hechos, el desenlace puede parecer excesivo: morir de amor debido a la severidad de la familia no parece algo plausible. Pero si se conocen, aunque se piense que carecen de valor como ficción, la historia adquiere un cierto valor como documento.

Las cuatro historias se narran por un narrador omnisciente, pero el núcleo a menudo lo ocupa una inteligencia central: Mme. Vignon, Chantal o Pascal. De este modo, y a través de esa técnica narrativa, se muestra cómo la interpretación de una misma situación es radicalmente

²⁷ Ibid., p. 144. En cuanto a la idea de Sartre en relación al cuerpo ver: *La ceremonia del adiós*, pp. 389-417 y *El ser y la nada*, pp. 418-427 (Trad. esp. 442-451)

diferente de acuerdo con los diferentes personajes. La realidad tiene un carácter subjetivo. Anne casi nunca se describe desde sí misma. La consecuencia es la impresión de que ella se ve a sí misma como un ser pasivo que niega su libertad y cuyos conflictos psicológicos la paralizan.

El monólogo de Mme. Vignon pone de manifiesto su prudencia burguesa y sus preocupaciones, lo cual incluye su deseo de controlar a Anne y su firme intención de casarla mejor que a su hija mayor. Mme. Vignon se revela a sí misma en su verdad y en su mentira. Cuando Anne y su madre discuten sobre la duración de sus relaciones con Pascal Drouffe, se decreta que dicha relación terminará. Al final de la primera parte, Anne se agrede a sí misma para no tener que acompañar a su hermana a ver a los padres de su pretendiente revelando, de este modo, su desesperación y su desagrado por un falso y opresivo ritual de noviazgo, impuesto por su sociedad, gesto que presagia la locura final de Anne.

La segunda parte se narra desde el punto de vista de Chantal, la amiga de Anne, de la que Mme. Vignon sospecha porque es una intelectual. Chantal necesita la admiración y la gratitud de Anne para mantener una imagen positiva de sí misma, a pesar de la superioridad que supuestamente su profesión le otorga. Ella también espera granjearse la estima de Anne a pesar de la desaprobación de su madre y considerará un triunfo personal que ella llegue a casarse con Pascal.

La tercera parte se centra primero en Pascal y después en la pareja, durante una conversación que ocurre antes de que Anne sea enviada a Inglaterra. Pascal se muestra como un amante poco apasionado y pone el pretexto de la enfermedad de su hermana para posponer el compromiso oficial. Está vacío de idealismo y comprometido sólo consigo mismo, ambos signos de mala fe. La

explicación de su falta de compromiso es su supuesta incapacidad para amar, mientras alaba la absoluta devoción de Anne.

La locura y muerte de Anne se explica en la cuarta parte por un narrador dominante. Sin embargo, la muerte de la chica no es el final de la historia. El final lo constituyen las reacciones que provoca esa muerte: Mme. Vignon convierte a su hija en una santa; Pascal también la idealiza. El dolor de Chantal se mezcla con un matiz de triunfo sobre Mme. Vignon; en cierto modo sigue aprovechándose de la muerte de su amiga, cuya historia, bella y trágica, le pertenecerá para siempre.²⁸

La historia de Marguerite, la última protagonista, se narra en primera persona y tiene tintes autobiográfica, aunque incluye algún que otro material de ficción. La autora adopta hacia su yo ficticio una actitud que es, al mismo tiempo, irónica y autocomplaciente. La historia también ilustra una debilidad característica de Beauvoir: sus limitaciones para inventar una totalidad convincente de personajes y situaciones.

La situación educativa de Marguerite Drouffe en su casa y en el Instituto Joliet se parece mucho a la de la propia autora, dominada por prescripciones morales y religiosas basadas en un cierto idealismo, y asumiendo formas vagas de ascetismo y misticismo. La pérdida de la fe de Marguerite la conducen al descubrimiento del absurdo y vanidad de la vida.²⁹ Ese acontecimiento provocado por su descubrimiento de la discrepancia entre el Dios Absoluto y sus representantes terrenales, se

²⁸ “Chantal... había por fin encontrado lo que buscaba desde hacía tanto tiempo: algo que sólo a ella le pertenecía y que podían envidiarle; una hermosa y trágica historia gravitaría para siempre en su vida...” Ibid, p. 208.

²⁹ “... me sentí de pronto hueca y blanda, como si bajara a través de espesores y espesores de vacío. Durante mucho tiempo me pareció terrible vivir así, sin tener un objetivo.” Ibid, p. 219.

muestra de forma paralela, aunque no explícita, a su descubrimiento de la sexualidad.

Una vez perdida la fe, la protagonista se involucra en una frenética actividad intelectual, adelanta sus estudios y se encierra a sí misma en su propia actividad mental. A pesar de todo, sigue siendo vulnerable, especialmente frente a la opinión de los demás. Como su hermana Marcelle, Marguerite cae víctima de la idealización del amor. En un principio sus sentimientos por Denis, el marido de su hermana, se limitan a una simple admiración por su aparente sofisticación intelectual y libertad de las convenciones burguesas. Gracias a él, se inicia en un amplio mundo intelectual y social, cuyo comienzo está en el bulevar Montparnasse. Cuando Dennis abandona a su mujer, Marguerite le pierde de vista, pero no olvida su sugerencia de vivir libremente.

Cuando Marguerite vuelve a encontrarse con Dennis, éste está viviendo con Marie-Ange, por quien dejó a Marcelle en la primera historia. Él no puede dedicarse a sí mismo debido a una dudosa actividad, haciendo gala de su indolencia y debilidad. Marguerite intenta mitigar su misteriosa melancolía romántica. Sorprendentemente, Marie-Ange intenta seducir a Marguerite. Su rechazo precipita una crisis. Dennis vuelve con Marcelle, y ella está de acuerdo en olvidar y recibirle.

La historia, no obstante, no acaba como era de esperar, porque no es la historia de Denis, sino la de Marguerite. Su reconciliación con Marcelle provoca ciertos cambios en ella. Llega a la conclusión de que su admiración por Denis la distorsionó su comprensión de las cosas. A través de una especie de revelación se encuentra con su propia libertad, que le permite aceptar o rechazar el mundo. Renuncia

libremente al simbolismo de las cosas para aceptarlas tal y como éstas se le presentan, a conocer el mundo tal y como es.³⁰

Cuando prima lo espiritual es un escrito al que se le debe reconocer un cierto valor por la descripción que hace de la burguesía francesa de los años 20 y por la información autobiográfica de la autora, que permite sentar ciertas bases de su trabajo posterior y que la sitúa ideológicamente muy cerca del pensamiento existencialista de Sartre. Ya se puede intuir la centralidad de los personajes femeninos y su tratamiento crítico de los problemas y desaciertos de la vida humana, aunque manteniendo siempre la apertura a una afirmación positiva de la existencia.

2.6.2 *L'Invitée*

La Invitada ha sido una de las novelas más estimadas de Simone de Beauvoir debido al interés que supone, tanto en el aspecto filosófico como en el psicológico, para trazar la trayectoria ideológica y biográfica de su autora. Algunos/as, incluso hablarían de su actualidad, en parte, porque el personaje principal es una mujer. A pesar de que al principio se hace una mención del Pacto de Munich de 1938 y a algunos conflictos mundiales de la época, la novela no puede considerarse como histórica, aunque sí puede resultar reveladora de cómo las circunstancias conducen e influyen las actitudes, las ideas y la interpretación de la realidad de su autora. También están los/las que opinan que la obra es tan “esquizofrénica” como su autora. La protagonista no se cree que la guerra sea inminente: “estas cosas solo les ocurre a los otros”. De este modo el libro puede situarse dentro de la tendencia literaria del mismo periodo entre intelectuales franceses como Nizan, Malraux y Saint-Exupéry. El libro fue publicado en 1943.

³⁰ Ibid, p. 268.

Dedicada a Olga Kosakiewicz, la novela es la transposición del drama vivido por el trío Beauvoir-Olga-Sartre, drama que, dado su carácter ficticio, fuerza su credibilidad. En esta novela se pone de manifiesto hasta qué punto, en las historias creadas por Beauvoir, la ficción se basa en la experiencia.

El aspecto principal de la novela se centra en las relaciones humanas, caracterizadas por el conflicto y, en último término, por la violencia. Compuestas por acciones mentales y físicas, las relaciones humanas se expresan también en términos psicológicos y especialmente filosóficos, por los personajes, a través de un lenguaje que recuerda al de *L'Être et le néant*, obra publicada por Sartre el mismo año. Las oscilaciones entre los aspectos humanos y los filosóficos crean cierta ambigüedad. A veces, la filosofía parece una racionalización elaborada desde la experiencia concreta. El epígrafe de Hegel “Toda conciencia persigue la muerte del otro” propone como fundamental la misma hostilidad que Sartre veía en todas las relaciones humanas, por lo menos en términos del contexto social. Este conflicto llega incluso a asociarse con la libertad porque los personajes se presentan como construyéndose a sí mismos, aunque conformándose a ciertos modelos morales y ontológicos. La historia acaba con la auto-elección de la heroína³¹.

Toda conciencia se percibe a sí misma como un absoluto –total subjetividad- y a los otros como objetos. Entonces se presenta el dilema de la libertad determinada, el yo absoluto que es, al mismo tiempo, objetivado y esclavizado por los otros.³² Aunque el yo absoluto es amenazado por otros absolutos, cada uno depende de la imagen que de sí mismo le devuelven los otros, de ahí la paradoja de que el yo

³¹ “Era su voluntad la que se estaba cumpliendo, ya nada la separaba de sí misma. Había elegido por fin. Se había elegido.” *La Invitada*, Edhasa, Barcelona, 1977. p. 437.

³² Sartre, J.P., *El ser y la nada*, pp. 329, 479-481, 608 (Trad. Esp. 348, 506-508, 608)).

interiormente se sienta vacío, aunque éste se viva como un absoluto y los otros en el exterior – los jueces – sean densos. Este es el drama ontológico vivido por Xavière, que no puede aceptar ser juzgada por los demás; por Françoise, personaje cuyo punto de vista domina el libro, y que se experimenta a sí misma como un ser negativo frente al “positivo” Pierre, y por la amiga de Françoise y hermana de Pierre, Elisabeth, quien vive únicamente en función de hacerse imprescindible para el amor que cambiará su vida, o sea, para dominarle. El tema de la vaciedad del yo se une al de la mala fe, cuando los personajes niegan su propia vulnerabilidad, bien pretendiendo que no pueden ser objetivados por los otros, bien usando a los otros, o imponiendo valores o verdades como absolutos, evitando así la evidencia de su propio vacío.

Resulta significativo que los personajes más relacionados con la determinación sean hombres. Su descripción sugiere que ellos se sienten más libres que las mujeres, menos objetivos, más cercanos al ideal ontológico de ser para sí mismos lo que son para los otros, sin fisuras entre ser y parecer. La práctica de una especie de imperialismo masculino por parte de Pierre es lo que la autora llama “*besoin maniaque*”. La imposición de sí mismo sobre los otros puede establecerse a través de una mirada dominante, o a través de otras manipulaciones, incluyendo las sexuales. La ontología sartreana no hace distinciones de género en su análisis de la nada de la conciencia, pero, socialmente hablando, esta novela sugiere que las mujeres son mucho más vulnerables al juicio de los otros, hecho por el cual su libertad se erosiona más fácilmente.

El argumento de la novela se articula de la siguiente manera: Françoise, una escritora, y su amigo, y en ocasiones amante, Pierre Labrousse, un director de teatro, deciden traer a París a Xavière, una joven que, según ellos, ha sido desperdiciada intelectual y emocionalmente en Ruán. Su idea es que en París tendrá la oportunidad y la libertad de elegir por sí misma su futuro. Le prometen “*une existence toute dorée*” en la que ven una especie de extensión de sus

propias relaciones.³³ Françoise y Pierre basan su relación en la libertad y en la convicción de que las convenciones sociales, sobre todo la del matrimonio, no son válidas para ellos. En su caso es suficiente el mutuo compromiso adquirido. La igualdad en la relación aparece como un refuerzo de su intimidad; en términos filosóficos ellos se ratifican o se justifican el uno al otro. Esta dependencia de otra subjetividad es una variedad de la mala fe, aunque una reciprocidad auténtica, sin tergiversaciones ni violencia, represente una verdadera relación. De hecho, la relación no es igualitaria: la dependencia de Françoise respecto a Pierre es mayor que la de él respecto a ella.

Cuando Xavière entra en escena se añade un ingrediente nuevo a la relación. Se establece un triángulo amoroso que en la novela no adquiere un carácter dramático, sino que es sutilmente analizado a través de un lenguaje quasi-filosófico, que mezcla dos géneros literarios diferentes.

Françoise se siente amenazada, pero no en cuanto a su papel femenino con respecto a su admirada figura masculina, sino en su verdadero ser. El trio se desintegra continuamente en pares que relegan a la otra conciencia a la nada porque no es reconocida o justificada por los otros. Para Françoise, ser excluida por Pierre y por Xavière se constituye en una negación de su propio ser. Cualquier nueva alianza genera un nuevo enemigo. Ni Françoise ni Xavière pueden soportar esa especie de celos ontológicos; ni siquiera Pierre es inmune a ellos. Actuar como mediador para restablecer complicidades se constituye en un riesgo: es imposible asumir la posición de excluido.

La relación entre las dos mujeres resulta ambigua. En ocasiones se relacionan como lo harían dos hermanas, otras Françoise asume unas veces el papel de madre, otras el de amiga, y otras el de rival (de ahí

³³ Ibid., p. 37

que algunos pasajes de la novela parezcan vagamente incestuosos). Es posible que esta forma de representación se deba a una especie de venganza de Beauvoir hacia las relaciones materno-filiales de la clase media. Sin embargo, la actitud de Françoise es maternal y muy dominante.

El papel de Xavière, aunque crucial, parece poco plausible, ya que representa un caso extremo de mala fe, de una conciencia que se siente al mismo tiempo como algo y como nada, como libre y como determinada. Ontológicamente, el rechazo de Xavière de las funciones corporales representa una revolución de la conciencia en su facticidad. Psicológicamente, este rechazo la lleva a una incapacidad para identificarse con su cuerpo porque es incapaz de aceptar su sexualidad. Sus contactos sexuales representan para ella un obstáculo para aceptarse a sí misma y a los demás.

Beauvoir introduce en la novela otros personajes, uno de los cuales es Elisabeth, una aspirante a pintora, que se describe como un fracaso, y cuya principal preocupación es la impresión que causa en los demás. Elisabeth representa una ilustración clásica de la mala fe, pues cree que Claude se divorciará de su mujer para estar con ella.

Otro de los personajes es Gerbert, un joven actor por el que las mujeres del triángulo se sienten atraídas. La completa incapacidad de Xavière para conocerse a sí misma de acuerdo con el precepto socrático, y para aceptar otra conciencia que ella siente como una amenaza, la llevan a acostarse con él, complicando de esta manera sus relaciones con los demás. Gerbert también llega a mantener un idilio con Françoise.

El estallido de la guerra en septiembre de 1939 precipita un desenlace, cuyo único final es la muerte, que es tratada moral y ontológicamente como neutral, aunque socialmente afirmativa.

La técnica literaria que sigue Beauvoir le permite poner de manifiesto ironías excelentes en el sentido de que el personaje central no es capaz de ver sus propios errores. Esto, unido a la descripción de la subjetividad de los diferentes personajes, coincide perfectamente con uno de los énfasis centrales de la novela: subjetividad versus objetividad.

2.6.3 *Le Sang des Autres*

Beauvoir sabía que su segunda novela no aparecería hasta que no acabara en Francia la ocupación alemana. Comenzada en 1941, fue publicada en 1945. En ella refleja sus experiencias personales y su creciente implicación en los acontecimientos de su tiempo, por ejemplo, la crisis de Munich, y por supuesto, el estallido de la guerra en 1939 y la caída de Francia el año siguiente. Las cuestiones políticas que se tratan en la novela³⁴ se sitúan en la vanguardia de la conciencia política

³⁴ Se podría establecer una cierta relación con el compromiso político de Simone Weil, cuya solidaridad con los desheredados se pone de manifiesto en su trayectoria existencial: milita en las filas de la extrema izquierda, sin pertenecer a ninguna formación política, trabaja en la Renault, donde vive bajo las mismas condiciones que los trabajadores de la fábrica; se suma a la columna Durruti en el frente de Aragón, etc. A pesar de su implicación directa en la lucha en contra de la opresión social, Weil no combatía por la utopía futura, sino por el presente; nunca confía en un programa ideal capaz de resolver la cuestión obrera, más bien creía en una solución de los problemas paso a paso. Y eso porque el hecho de considerar que el *malheur* pertenece al orden de la existencia, convierte en engañosa cualquier apuesta por una revolución que prometa eliminar totalmente la infelicidad, pero no significa un obstáculo para la lucha contra la injusticia social. Ésta sirve para poner límites al mal, para establecer un cierto equilibrio. Birulés, Fina. “Fer parlar el silenci”, en el artículo “Dues anotacions entorn Simone de Beauvoir i Simone Weil”, de *Duoda, Revista d’estudis feministes*, 18, Centre de Recerca de Dones, 2000. pp. 45-56.

francesa, y el libro fue recibido bastante favorablemente como una novela de la Resistencia. Esto no satisface a Beauvoir puesto que lo que pretendía era que su escrito fuera entendido como una descripción de la condición humana. De hecho, a pesar de la falta de plausibilidad, del excesivo bagaje ideológico y otras deficiencias, esta novela, como muchos otros de sus escritos, es una expresión de la concreción metafísica en términos históricos. Esta es una de sus novelas más filosóficas y didácticas. Aunque el argumento es completamente inventado, se incorporan ciertas experiencias, tanto personales como de sus amigos.

La narrativa de *Le sang des autres* está claramente marcada por la dualidad. Sus personajes principales son Jean Blomart y Hélène Bertrand. La historia se narra en tercera persona, adoptando alternativamente los puntos de vista de los personajes, con un evidente uso del estilo indirecto, o utilizando la primera persona para expresar los puntos de vista de los protagonistas. En ocasiones, Jean parece asumir el status de narrador explicando cosas que, en teoría, no conoce. Esta violación de la técnica narrativa no debilita la historia, que resulta demasiado larga para que el lector pueda apreciar en ella una totalidad ideológica. De cualquier modo, los capítulos narrados por esa tercera persona, mantienen una especie de narrativa retrospectiva que se parece mucho a una reminiscencia. Incluso el hecho de que las ideas de Jean, a menudo expresadas en primera persona, dominen significa que la historia representa su interpretación del pasado. Las perspectivas de los demás personajes, incluyendo a Hélène, se explican a partir de esa tercera persona, y en muy raras ocasiones en primera.

El contraste entre *je* e *il* sugiere la división del yo – en el ámbito social, la separación entre el Jean nacido en el seno de una familia burguesa y el Jean que quiere comprometerse con la causa del proletariado – lo que ontológicamente significa la separación de la conciencia reflexiva del para-sí que es fundamental para la fenomenología existencialista. Hablando de sí mismo Jean dice

“*Maintenant je le vois* “ este *yo* a menudo se asocia con un *tú* que no es otra voz, sino lo narrado, Hélène, a quién Jean se dirige como si le pidiera una colaboración en su proceso mental.³⁵

La novela sigue dos líneas narrativas, una centrada en la Francia ocupada y la otra organizada en escenas retrospectivas. Pasado y presente forman una dualidad cronológica que los tiempos verbales usados en la narración no apoyan, sino que la subvierten. A esta dualidad se añaden algunos pares de personajes: los dos hombres con quienes Hélène está relacionada; las dos amantes de Jean y los dos amigos de cuya muerte Jean se siente responsable.

Una decisión que debe tomar Jean, y que le precipita a la angustia por un acto terrorista de su grupo de la Resistencia, sirve como telón de fondo para poner de manifiesto el significado de una decisión: el pasado permite conocer el presente de tal forma que es una preparación para el futuro. Esto no significa que el agente pierda la libertad de decidir su futuro. Jean ve sus actos como ontológicamente decisivos; surgen de la libertad, no de la determinación. Así, el título de la novela está directamente relacionado con aquellos activistas que arriesgan sus vidas.

Jean nace en el seno de una familia acomodada, y llega a sentirse verdaderamente culpable cuando descubre las diferencias entre su familia y las familias del proletariado. La muerte del hijo de un criado en una situación precaria –el escándalo metafísico de la muerte, el escándalo social de la desigualdad – provoca la náusea de Jean. Su amigo Marcel le explica que el burgués no puede identificarse con el proletariado como lo haría un trabajador, porque el burgués es siempre

³⁵ En este sentido, el papel de la mujer se reduce al de mero objeto que sólo sirve para la afirmación de un sujeto: “la mujer no es sujeto, trascendencia o potencia creadora, sino un objeto...” *El segundo sexo*, p. 273 (Trad. esp. p. 207).

un espectador, es un trabajador por elección, no por nacimiento. Cuando el hermano de Marcel muere en un altercado con la policía, Jean se siente impelido a hacerse un militante comunista, para más tarde sentirse culpable por esa muerte, culpabilidad que surge de saberse un privilegiado.

Jean evoluciona desde la acción militante a un absoluto pacifismo, que se manifiesta en las tópicas discusiones con sus amigos, que representan las diferentes posiciones en cuanto al fascismo europeo. Sin embargo, gradualmente se da cuenta de que actuar no es en sí una forma de acción. Jean también descubre que lo que se llama mundo no es más que una creación humana. Quiere ayudar a su antigua amante, Madeleine, se hace contrabandista en España y ayuda a los republicanos, y aunque afirma que el fascismo europeo debería preocupar a Francia, él mismo permanece inactivo hasta la ocupación, momento en el que se une a un grupo clandestino. Su falta de compromiso, en cierto modo, es paralela a su reluctancia a verse envuelto en una relación con Hélène, aunque identificar su pacifismo con su frialdad hacia ella representa ignorar la complejidad de las relaciones entre los sexos. Sólo cuando exagera su afecto por ella se abre una vía para salir de la inercia. Al final de la historia, y cuando Hélène y Jean llevan a cabo una acción en común, él puede realizar su verdadero amor.

Hélène, que procede de una familia de comerciantes, representa la voz que revela muchas de las actitudes de la autora hacia el mundo y hacia la acción política. Pero Hélène es una extraña para sí misma. Mientras Jean se presenta como un personaje tan simpático que incluso raya lo inverosímil, Hélène es otra de las personalidades exasperantes de Beauvoir, cuyos dramas mentales llegan a provocar el aburrimiento. Egoísta y caprichosa, comparte con otras heroínas de su creadora la necesidad de poseer la conciencia de los otros. Hélène se interesa por Jean, amigo de un antiguo pretendiente y le reta a apropiarse de una bicicleta para ella. Jean le atrae porque parece sólido, denso,

autosuficiente. Valora las cosas por sí mismas; ella siente que su mundo gira alrededor de él y que el sentido de su vida crece. Sin embargo, las demandas son grandes y para sentirse totalmente justificada, ella exigirá que él se esclavice a ella y a sus necesidades. Cuando Jean se le resiste, ella se relaciona con otro hombre y se queda embarazada. La terrible escena de su aborto y el alarde de responsabilidad de Jean de prestarle su ayuda en estas circunstancias, describen reacciones marcadas por una especie de disgusto metafísico. La escena, sin duda, evoca el final de la novela y el deseo de Hélène de tener un hijo con Jean, aunque esté convencida de que crear otra existencia carezca de sentido. Que la sangre de los otros también esté referido a la sangre de los fetos abortados y de sus madres es otra posible acepción del título de la novela, aunque Beauvoir no sea completamente consciente de sus implicaciones y Hélène parezca no sentirse culpable.

Las ideas existencialistas que se reflejan en la novela son numerosas, desde la absoluta responsabilidad que se anuncia en el epígrafe, hasta el tratamiento que se hace de la angustia, la libertad, la soledad, el papel de la conciencia, el significado de la existencia, etc. Uno/a es responsable de las propias elecciones. No hay base ni justificación de la existencia; la vida es “una absurdidad responsable de ella misma”. La conciencia siente su vacío e incluso el cuerpo es penetrado por esa nada. Los absolutos son un engaño; todos los valores o razones para vivir han sido creados por los seres humanos.

Sólo la acción es capaz de crear valores para la existencia. Los orígenes de los actos humanos son múltiples y sus consecuencias de alcance impredecible. No hay acción “justa” o inocente, puesto que todo acto afecta, de alguna manera, la libertad de los otros.

En el aspecto político, la autora esgrime dos argumentos para justificar el sabotaje y otras formas de resistencia contra los ocupantes, a pesar de las consecuencias. El primero se refiere al nivel ontológico y

moral de todas las acciones: evoca el concepto de culpa generalizada de Kierkegaard y la conclusión de Sartre de que no hay una acción limpia, pues toda acción se dirige hacia un fin. El argumento debe ser entendido en términos dialécticos, ya que toda acción provoca una reacción y todo fin provoca lo que Beauvoir llama “contrafinalidades”, que destruyen la iniciativa individual, ninguna acción puede ser separada de su contrario y todos los fines son constantemente subvertidos. Se ha de actuar sin ninguna garantía de éxito o de justicia. El segundo es un argumento pragmático y tiene mucho que ver con la situación bélica: el sacrificio de algunas vidas salvará muchas.

Otro concepto existencialista, anunciado ya en el título, es la alteridad; se aborda desde lo ético y desde lo ontológico. Lo que Sartre llama el *pour-autrui* (ser-para-los-otros) es relacionado con el *pour-soi* (ser-para-sí), es decir, la conciencia tal y como se percibe a sí misma. Negar la validez de cómo se aparece ante los otros aduciendo que no se es lo que parece es malentender la realidad humana, compuesta por la totalidad de las apariencias o “perfiles” (incluida la acción) en lugar de una especie de pre-dada esencia interior. Es más, uno siempre es otro para sí mismo en el sentido de que el yo es siempre mediado a través de los otros; con ellos, la relación no se reduce más que a la alteridad. Estos dos aspectos de la alteridad confluyen para crear la política moral de la novela: porque la propia realidad siempre es mediada, y se es responsable por los otros, no existe un destino singular, a pesar del sentimiento de soledad.

La crítica ha tendido a evaluar la novela de forma negativa. Incluso Beauvoir se sintió con ella menos satisfecha que con *L'Invitée*. Maurice Blanchot da la clave al catalogarla como una tesis novelada, y esto no porque resuelva ciertos significados, sino porque sus afirmaciones forman una conclusión cerrada que se impone desde sí misma al lector.³⁶ De todos modos, esta novela tiene un mayor alcance

³⁶ Blanchot, Maurice, *La Part du feu*. Gallimard, Paris, 1949, p. 204-205.

en los asuntos que trata que su predecesora y una estructura cronológica más sugerente; concede mayor importancia a la acción humana que *L'Invitée*. Es una de las novelas del movimiento existencialista que trata de forma más clara y abierta el problema del compromiso.

2.6.4 *Tous les hommes sont mortels*

Esta novela comenzó a escribirse en 1943 y fue publicada en 1946, y a pesar de lo original de la idea y de ser traducida a once idiomas, ha sido la menos valorada y la de menos éxito de su autora. Es más, el libro fue recibido con indiferencia e incluso con hostilidad. En parte, este escrito puede ser considerado como una novela histórica, o como una fábula histórica. También contiene algunos elementos políticos y filosóficos. La confrontación directa con el problema metafísico de la mortalidad se une a la pérdida de la fe de la adolescente Beauvoir como algo que siempre le preocupó. Frente a los personajes creados por otros autores, cuyas acciones les llevan irremisiblemente a la muerte, Beauvoir crea otros que no pueden morir pero llevan consigo, eternamente, tanto el problema filosófico de la mortalidad como el de la acción humana.

Dedicada a Sartre, la novela parece una parábola existencialista en la que la moral presenta el valor y el significado de la acción humana como algo que conlleva riesgo y compromiso –no necesariamente peligro, sino riesgo de error y de pérdida. Puesto que un inmortal no adquiere un compromiso duradero, ni arriesga nada esencial, sus actos consisten en gestos sobre un escenario.³⁷ Sus actos no tienen ningún significado. Los otros pueden ser afectados por lo que hace, pero está separado de ellos porque no puede implicarse en la definida relación entre acción y tiempo. Es una especie de impostor, el ejemplo supremo del hombre alienado.

³⁷ Esto supone un problema de autenticidad.

En los años 40 Beauvoir se interesó por las crónicas del Renacimiento Italiano de Leonard Sismondi; ellas le proporcionaron el punto de partida para elaborar la trama. También se interesó por el periodo del gobierno de Carlos V sobre Habsburgo, y por el Nuevo Mundo y las colonias. El protagonista, Raymond Fosca, nace en el siglo XIII en Carmona como un ficticio principal italiano. Sin embargo, la novela ni comienza ni acaba con las aventuras de su protagonista, sino con un prólogo y con un epílogo que sitúan a Fosca en la historia de la Francia moderna (con más de 600 años) tal y como la narra Régine, una mujer que ha quedado totalmente fascinada por él. Por tanto, y como ocurre en otras novelas de Beauvoir, los protagonistas son dos: hombre y mujer, los cuales se constituyen en voces narrativas, aunque algunas de las secciones de la narración se expresen en tercera persona. El lector comparte con Régine la posición de narrador, participando así del plano de actuación, aunque al final de cada sección cuando Fosca y Régine comentan brevemente lo relatado, el lector se siente de nuevo fuera de la historia.

La narración está impregnada de una especie de ironía histórica. En primer lugar, Fosca, como un narrador retrospectivo conoce el resultado de los episodios relatados; este factor intenta poner de manifiesto la distancia entre la voz narrativa y las acciones de Fosca en cada episodio. En algunos casos, también el lector posee la presciencia del resultado. Este conocimiento puede arrojar una luz negativa a las acciones de Fosca en aras del progreso. Aquí también hay una ironía filosófica que el propio Fosca pone de manifiesto: ninguno de sus compromisos llega a alcanzar un significado profundo, ni para él, ni para el mundo; sólo hay espectros de la memoria. Esta desilusión se construye sobre la historia, del mismo modo que sus acciones en los últimos tiempos han sido condicionadas por su resentimiento por las primeras. A menudo deplora la inutilidad de la iniciativa humana. La verdadera noción de progreso –entendida como acciones que cambian las cosas- está amenazada por la ironía de una percepción, cuyo sentido

es la repetición y la futilidad. De este modo, la historia aparece como una gran broma ante la demanda humana de significado.

Régine es una actriz que vive permanentemente instalada en la mala fe, persuadida de su éxito si las circunstancias fueran diferentes. Para Régine el teatro representa una inmortalidad temporal por la creación e imposición sobre los otros de un nuevo yo. Es ambiciosa, celosa, exigente, incluso sádica; ve a los demás, incluyendo a Fosca, como objetos para ser dominados o manipulados. Desde el principio se siente fascinada por Fosca, porque no se parece a los otros: atractivo pero hastiado y pasivo, no se esfuerza por manifestar sus deseos o su voluntad. Cuando ella descubre su secreto, él se transforma en un amante único que puede proporcionarle un especial status metafísico amándola a ella como no ha amado a ninguna otra, proporcionándole así la eternidad a través de su memoria. Ser amada y recordada de esta manera representa un gran progreso en lo que ella considera temporal, aunque también sabe el inevitable resultado de su compromiso, ya que él no puede amarla como lo haría cualquier otro hombre, y que ese amor es perjudicial para ella. Él le cuenta su historia como una autojustificación con el fin de mostrarle la futilidad de sus sueños.

Cuando era joven en Carmona, Fosca participó en un complot para derrocar a un gobernador y después él mismo ocupó su lugar. Su preocupación parece dirigirse, en primer lugar, hacia las personas de la ciudad que han sufrido la opresión. Pero su verdadero interés se centra en el poder político y en sus posibles logros. Bebe una poción que le permite obtener la inmortalidad, y así solucionar los problemas de Carmona y dirigirla hacia la gloria. Sus esfuerzos por consolidar su poder a través de toda Italia por alianzas y guerras conlleva un gran coste humano (por ejemplo, su alienación de las mujeres, o la muerte de su primer hijo en la batalla).

En la segunda parte, Fosca se encuentra en la corte de Carlos V como consejero. Cuando descubre en Italia que su control de la península es imposible, espera alcanzar a toda Europa en su ambición totalizadora de la historia, usando a Carlos V, cuya pretensión es reconstituir el Imperio Romano. Sin embargo, la política de Fosca fracasa debido a algunas contrariedades, como la influencia económica de España desde el Nuevo Mundo, que desequilibra la balanza económica, y las elecciones humanas tales como la hostilidad de Martín Lutero contra la Iglesia Católica. Cuando Fosca visita el Nuevo Mundo, saqueado por el poder europeo, descubre la terrible explotación, incluso el genocidio de los indígenas por los españoles, y se da cuenta de que los objetivos de la colonización del mundo de Carlos V han sido absolutamente socavados.

En la tercera parte, Fosca se encuentra en Norteamérica, donde conoce a un explorador, Charlier, cuyo objetivo es encontrar el gran río que le llevará a través del continente de los Grandes Lagos. La intención de Fosca de ayudarlo acaba siendo un fracaso. Sin embargo, la empresa es completamente diferente de la que ha vivido en Europa, de tal modo que este episodio puede leerse como una investigación del valor de la acción privada, o como una sugerencia de lo que el Nuevo Mundo puede significar para el viejo.³⁸

La cuarta y quinta parte se desarrollan en Francia, durante los siglos XVIII y XIX. En la Francia de la Ilustración, Fosca se casa con Marianne de Sinclair, una inteligente mujer que dedica sus esfuerzos al avance de la ciencia y de la educación, como instrumentos que llevarán al cambio social. Cuando un enemigo de Fosca revela su secreto a Marianne, la relación entre ambos cambia para siempre: ella se siente traicionada. Marianne sigue toda su vida con él, aunque sabe que Fosca

³⁸ Esta interpretación se basa en la descripción que se hace en la segunda parte de una comunidad igualitaria en Sudamérica que podría constituirse en un modelo para la organización social humana.

ha tenido otras amantes. En el siglo XIX, un descendiente de Fosca y Marianne, Armand, descubre que su contemporáneo es también su antecesor. El contraste entre el cansado Fosca, que ha visto el fracaso de varios regímenes políticos y de grandes esperanzas, y el comprometido y enérgico Armand, acaba con su parecido físico. Esta sección finaliza cuando Fosca decide despedirse de Armand y de su grupo, que han decidido brindar su apoyo a la Segunda República. En el epílogo llega a saberse que Fosca durmió durante 60 años y permaneció durante 30 más en un insalubre asilo antes de conocer a Régine.

Al principio de su historia Fosca pretende protagonizar permanentemente el cambio histórico, sobre todo a través de sus propias ambiciones; al final las abandona, y cuando actúa lo hace de acuerdo con los valores que, según Beauvoir, son buenos. Sin embargo, él nunca llega a ser considerado como un héroe. Más bien es tratado como un sádico manipulador que enseña a sus seguidores que deben pagar con sus vidas el precio de sus decisiones. De alguna forma, Fosca aparece como un personaje irreal en comparación con el de Carlos V, el monje luterano, Charlier, Marianne y Armand, cuyas acciones les representan completamente. Los diecinueve años durmiendo representan una renuncia a la vida, Fosca desea ardientemente ser mortal como los demás. Incluso su relación con Régine es un error, aún desde el punto de vista narrativo se pretende mostrar que ella es incapaz de compartir su situación. El texto, por tanto, refleja un claro punto de vista pesimista.

De todas formas, en la novela puede apreciarse la evidencia de un lento progreso histórico –la expansión del racionalismo y del conocimiento científico opuestos al oscurantismo medieval, la caída de las monarquías, la liberalización de las ideas sociales- cuyo resultado es la creación de un mundo moderno. Este progreso es el resultado del aumento del individualismo. La revolución luterana sitúa la autoridad religiosa en el individuo; la revolución científica de la Ilustración sitúa el mundo en el pensamiento individual (a través de la capacidad de la

mente de adquirir y aplicar el conocimiento); la revolución liberal de 1848 también sitúa la autoridad política en la mente del individuo. Todo esto representa la erosión de la opresión institucional sobre lo individual y el crecimiento de la libertad –valor que Beauvoir reclama para ella y para los demás.

También se presentan otros factores históricos que sirven de contrapeso a ese implícito progreso: Carlos V se esfuerza por consolidar el poder político de la iglesia y del imperio, la extensión de la opresión política europea sobre los indígenas americanos, la represión de la sublevación popular en Francia, y el modelo representado por la ciencia. De hecho, la novela no es ni una apología de la democracia, ni de la tiranía: Fosca siente cierta nostalgia tanto por el poder, como por los principios humanistas del Renacimiento; ni la libertad humana, ni los intereses creados de la acción política pueden ser controlados. También, por el contexto en el que la novela fue escrita, se aprecia uno de los periodos más sombríos de la historia moderna; Beauvoir pone de manifiesto que el presente no es mejor que los episodios históricos narrados en la novela.

La historia de Fosca se presenta al mismo tiempo como un drama personal e histórico. El significado de la acción depende del propio compromiso como agente en una situación concreta; esta idea incluye la relación con los otros. Los objetivos no significan nada cuando no hay límite de tiempo y cuando ser suprahistórico significa estar separado de la historia. El fracaso de Regine en aprovecharse de esta lección no la invalida. Es más, una clave de lectura de la novela puede ser la del fracaso de una mujer para aceptarse a sí misma.

La novela presenta algunos problemas, por ejemplo, la inmortalidad de Fosca; la narración en primera persona que hace que el relato adquiera un tedioso estilo de crónica; las complejidades psicológicas del carácter de Fosca que no son suficientemente

explicadas; el hecho de que los demás personajes se describan sólo desde su punto de vista, excepto en el caso de Charlier, etc.

También el personaje de Régine resulta problemático para el desarrollo narrativo, de tal modo que se plantean las siguientes preguntas: ¿Esta novela es la historia de Régine y su interés por imponerse sobre los demás para adquirir un sentido de plenitud ontológica? ¿O la novela es sobre todo la historia de Fosca cuya eterna juventud es su condenación y sólo adquiere sentido por sus gestos? ¿O es la historia de Occidente entre la Edad Media y el tiempo de la revolución del siglo XIX? La respuesta podría ser que la novela es un poco todo eso. La historia se presenta como un todo integrado en el que las actividades humanas están dirigidas a la unificación de objetivos, a pesar de los conflictos y de las contradicciones.

Beauvoir reconoce que ella no pretende en ningún momento hacer una filosofía de la historia, por eso su novela no concluye con ningún punto de vista en particular. Los temas de la novela se unifican a través de cuestiones existencialistas, como la acción, la felicidad, o la libertad. Los valores que definen la acción del sujeto se crean de acuerdo con las situaciones y con los individuos.

2.6.5 *Les Bouches inutiles*

Fue escrita en 1944, antes de acabar *Tous les hommes sont mortels*, pero fue inspirada por las mismas lecturas que dieron cuerpo a su tercera novela. La forma en que la carne y la palabra se asumen en el teatro la impresionan profundamente. En las crónicas italianas del Sismondi descubre el tópico que daría título a la novela, cuando lee acerca del sacrificio de “bocas inútiles” –niños, mujeres y enfermos– durante un siglo. *Les Bouches inutiles* fue publicada en noviembre de 1945, poco después de que acabara la guerra, y el problema ético que se

plantea y que gira en torno al sacrificio de las vidas de algunos a favor de otros no fue indiferente. A pesar de que la crítica no le fue nada favorable, Beauvoir veía en la novela una forma excelente de mostrar ciertos puntos de vista éticos con una mayor facilidad y difusión que el ensayo filosófico.

Dedicada a su madre, la obra se divide en dos actos, subdivididos a su vez en ocho partes. La situación de los personajes se desarrolla en una ciudad de Flandes, durante el siglo XIV, Vaucelles, cuyos ciudadanos se han rebelado contra el Duque de Burgundy, han fundado una democracia, y sufren el cerco de los burgundianos durante un año. El racionamiento lleva a la población a una situación muy cercana a la inanición. Jean-Pierre Gautier trae el mensaje del rey de Francia de que ayudará a Vaucelles, pero solo durante algunos meses. Louis d'Avesnes, uno de los gobernadores, le ofrece una posición en el gobierno a Jean-Pierre, porque la gente confía en su juicio, y porque deben tomarse duras decisiones. Jean-Pierre rechaza la oferta porque quiere mantener sus manos limpias. Este miedo a las consecuencias se une a la creencia en la libertad y a un generalizado sentido de la responsabilidad hacia los demás. En el primer acto, el concilio de la ciudad decide expulsar a los ancianos, las mujeres y los niños, porque de este modo los hombres capacitados podrán tener sus raciones de comida preservando así la independencia de la ciudad.

Beauvoir no está interesada tan solo en el problema ético que representa la decisión tomada, sino también en los efectos que sufren las víctimas. Sus reacciones se sitúan fuera de la escena a través de una serie de sub-tramas, que tienen que ver con la construcción de un nuevo campanario (que representa el futuro) y la relación entre los sexos. Catherine, la esposa de Louis, cree que la decisión del concilio es también una traición contra las mujeres, que han sido reducidas a meros instrumentos sometidos a la voluntad de los hombres, y contra sí mismas. Su pasado ha llegado a ser una mentira. Preservar la libertad futura ejerciendo la violencia y la coerción en el presente es una

contradicción. Por otra parte, Louis cree que, en este caso, el crimen es preferible a la inocencia, porque aquél representa la supervivencia para la ciudad, mientras que ésta significa su aniquilación.

La cuestión de la libertad de elección también se ilustra por el tópico de la elección sexual. La hija de Louis y Catherine, Clarice, se enamora de Jean-Pierre, pero no lo admite y se niega a cualquier compromiso. Ella rechaza la situación de poder de su padre y prefiere el suicidio para ella y para su hijo. Su hermano, Georges, descubre su sexualidad por la fuerza de su afecto hacia la hermana de Jean-Pierre, Jeanne, quien finalmente muere a causa de su violencia. El rechazo de estas jóvenes mujeres a claudicar, a sacrificar su libertad alienándose, está representado en la obra por la conexión integral entre vida y libertad, con las “protestas viriles”.

Cuando Georges intenta dejar embarazada a Clarice, justificando su incestuoso deseo por la fuerza, Louis descubre que no es posible ninguna moral si el decreto oficial se lleva a cabo, desde entonces la moral establecida se presenta como un recurso. También Jean-Pierre reconoce que no puede seguir rechazando asumir una posición y decide persuadir al hombre de Vaucelles para que rechace a sus dirigentes y busque una salida contra el burgundianismo, una acción que puede fracasar pero que, en cualquier caso, se constituirá en una acción de libertad. Su primer intento para persuadir a los ciudadanos fracasa, pero cuando la elocuente protesta de Catherine pone de manifiesto para Louis las consecuencias personales de su posición, él también defiende ante el concilio que la salida, incluso si fracasa, es preferible a una política oportunista. El proyecto de libertad llega a ser, de este modo, algo colectivo. Su argumento es rebatido por François, quien más tarde, junto con Georges, es descubierto como un traidor. En la escena final, la población se prepara para movilizarse contra el burgundianismo.

Los temas tratados por Beauvoir en esta novela se basan en la cuestión fundamental del bienestar humano y la felicidad. Los seres humanos son responsables de sí mismos, e incluso de la totalidad del mundo, en el sentido de que son sus proyectos los que lo dotan de significado. Los tópicos fundamentales a los que recurre incluyen la libertad, la responsabilidad, la angustia y el problema de la relación entre medios y fines. Hay una identidad entre ellos. Para el tirano, su medio es la tiranía, mientras que el ejercicio de la libertad en las elecciones acaba en libertad. Esta conclusión es algo diferente a la de *Le Sang des autres*, en la que Jean decide violar la libertad de su rehén, sin su conocimiento ni su consentimiento. Las diferencias históricas pueden explicar esta variante, ya que la restricción de la lucha en la obra lleva a todos los ciudadanos a formar parte de la decisión final.

Dos temas asociados son los de gobierno y voluntad, que se abordan como otra forma del proyecto humano que, al elegirse de forma libre, configura el futuro. Este concepto queda ilustrado por el matrimonio entre Catherine y Louis, en el que cada uno de sus componentes reconoce en la voluntad del otro sus propios deseos. Por extensión a todos los ciudadanos, esta unión de voluntades representa la verdadera base de la sociedad democrática. La obra muestra claramente que la voluntad popular no puede ser alienada sin que se pierda el pacto político básico.

Este punto de vista de la voluntad se distingue de la comprensión nietzscheana que caracteriza al superhombre. La obra es crítica con la retórica fascista que une la idea de voluntad con la de poder absoluto, y que niega la libertad de los otros en nombre de la libertad. En la obra todos pueden desear el bienestar de Vaucelles, pero sacrificar el bien de unos para conseguir el bien de otros es negar el bien; sin embargo, que todos elijan arriesgarse en nombre de la libertad representa el triunfo de la libertad. El pueblo es el mejor juez y el más adecuado, porque es el que vive la situación en su propia carne.

Esta obra trata en términos concretos con un problema moral que sigue siendo relevante, y aunque ideológicamente adolece de ciertas carencias, muestra el drama de la elección existencial. Este escrito es un buen ejemplo de cómo Beauvoir le da a sus ideas un carácter existencialista.

2.6.6 *Les Mandarines*

Aunque Simone de Beauvoir abandonó durante un breve periodo la literatura de ficción para dedicarse a escribir artículos, ensayos y estudios documentales, hacia 1949 comenzó una nueva novela. En ella, y también en otras que siguieron –todas ellas publicadas entre los años 50 y 60- se tratan temas fenomenológicos y existencialistas, ausentes en las novelas anteriores. También los temas sociales se constituyen en una parte esencial de sus escritos. La situación de la autora también ha cambiado: ha pasado de ser una desconocida a ser una figura pública. Sus experiencias personales siguen estando presentes en el desarrollo de su obra, de tal modo que en *Les Mandarines* también se pueden encontrar numerosos elementos autobiográficos.

Les Mandarines, escrita en 1954, fue la ganadora del premio Gouncourt. Traducida a más de quince idiomas, proporcionó a su autora una gran difusión de su obra y mucha popularidad. Aunque el lector/a actual pueda pensar que la situación relatada en la novela queda algo lejana a la propia experiencia histórica, lo cierto es que para los lectores/as cuya memoria de la guerra todavía estaba viva y la experiencia de la posguerra formaba parte de su vida *Les Mandarines* tuvo un significado muy especial. Uno de los factores que pudieron contribuir a su popularidad sería el hecho de que los lectores/as reconocían en el relato a escritores muy conocidos: la propia Beauvoir, Sartre, Camus, y otros. La misma Beauvoir insiste en que su novela es una descripción de personajes reales. Anne de Dubreuilh se parece mucho a ella; Henri Perron remite a Camus. Henri es el personaje más

activo y creativo, mientras que dota a Anne de un carácter más emocional, lo que ella considera el aspecto negativo de su experiencia. Robert, el marido de Anne tiene muchas semejanzas con Sartre; su hija, Nadine, tiene mucho de Natalie (aunque a veces recuerda bastante a Olga); y Arthur Koestler aparece bajo la apariencia de Scriassine, y Lewis Brogan representa a Algren, a quien se dedica la obra.

El título, que fue propuesto por Lanzmann, hace referencia a los intelectuales franceses del periodo de posguerra. A través de la novela se pretende demostrar que, lejos de ser una clase de parásitos preocupados únicamente por cuestiones esotéricas alejadas de la realidad, están inmersos en su tiempo y asumen una total responsabilidad de reflejar la opinión pública de los franceses a través de sus escritos y de su activismo. Por tanto, una clave de lectura de *Les Mandarines* es la respuesta a qué significa ser un intelectual. Sin embargo, a pesar del compromiso de estos intelectuales con su tiempo, Beauvoir les presenta formando parte de un mundo pequeño, en cierto modo marginalizado, sobre todo desde que Robert se da cuenta de la subordinación francesa a los dos poderes mundiales; además, la incapacidad de presentar protagonistas capaces de proporcionar sentido al cambio histórico parece sugerir que la palabra “mandarines” tiene, al fin y al cabo, un sentido peyorativo.

A través de una estructura narrativa variada,³⁹ la trama de la novela resulta bastante complicada y con una gran variedad de cuestiones personales e ideológicas que tratar. La narración se lleva a cabo en tercera y en primera persona. En las secciones escritas en tercera persona, se tiende a adoptar el punto de vista de Henri o de Anne. Las secciones en las que se usa la primera persona, la voz es

³⁹ “En *Los mandarines* me mantuve fiel a la técnica de *la invitada*, aunque flexibilizándola: subyacente al relato de Anne está un monólogo que se desarrolla en el presente, esto me permitió interrumpirlo, acortarlo, comentarlo libremente. Conozco los inconvenientes de esta forma a que me ajusté, pero para sustraerme a las convenciones que me imponía, hubiera tenido que adoptar otras que me satisficían aún menos.” *La fuerza de las cosas*, p. 268.

siempre la de Anne. El texto varía entre la retrospectiva y la exposición, entre lo meditado y lo simultáneo. En ningún momento se intenta justificar el uso de la primera persona, ni hay un narrador explícito. Es más, en ocasiones la historia discurre entre los dos puntos de vista llegando incluso a presentar dos veces el mismo material. De esta manera, la novela corrige y completa perspectivas de la realidad ilustrando así la insistencia fenomenológica en la cualidad subjetiva. Anne es la que tiene la última palabra puesto que ella es la narradora en el capítulo final. El tercer personaje, Robert, que hace de eslabón entre los otros dos, nunca aparece como la inteligencia central; mantiene la opacidad y prestigio de “el otro”. En la novela, los hombres son más dinámicos y activos, capaces de dirigir; las mujeres dependen de una satisfacción emocional en su búsqueda de sentido. Este aspecto representa una crítica de la relación entre los sexos, un intento de mostrar el problema de forma realista, aunque también es posible que la propia situación de la autora no pueda determinarse.⁴⁰

Les Mandarines hace frente tanto a la elección política como a la elección personal, es decir, al problema de la acción. ¿Cuáles son los límites y el valor de la acción? Beauvoir afirma que las preferencias por las que se llevan a cabo elecciones relativas *crean* valores opuestos a “una moral de lo universal”. La novela se constituye en una lección sobre las dificultades de las acciones políticas, aunque lo político no sea siempre el problema principal. La relación y cooperación entre grupos divergentes al final de la ocupación de Francia ayuda a crear un nuevo sentimiento de unidad nacional en el que la mayoría pretende contribuir en la construcción de una nueva sociedad en la Francia de posguerra. Este optimismo se cuestiona con frecuencia, puesto que ignora las diferencias entre los que son meros patriotas y los comunistas, que pretendían la liberación de Francia, pero su acción ha devenido una intención de incluirla en la esfera soviética y organizar un gobierno comunista.

⁴⁰ Ver *La fuerza de las cosas*, p. 264 y anteriores.

La preocupación de Robert, Henri y otros personajes de la novela se centra en qué hacer en medio de la confusión de las luchas políticas de posguerra. Para ello, Beauvoir usa su relación y la de Sartre con los comunistas durante el periodo de la Guerra Fría. Algunos episodios reflejan sucesos ocurridos después de que el trabajo fuera comenzado; esto da lugar a ciertos anacronismos. Los conflictos entre miembros de la resistencia y miembros colaboradores, comunistas y no comunistas, aunque sí izquierdistas, la izquierda y la derecha gaullista, le dan un cierto ímpetu al desarrollo del argumento. La depuración de los miembros colaboradores se aborda con una especial sensibilidad, e incluye la actividad en la clandestinidad que lleva a algunos incluso a la muerte; la novela pretende relacionar de forma íntima la acción con las ideas.

Más allá de las cuestiones de política interna, se muestra una escena más amplia de Europa y del mundo. El sentido de historicidad (la inserción de lo individual en lo colectivo y la presión de las fuerzas históricas) resulta evidente. Cuando Beauvoir comenzó *Les Mandarines* la Guerra Fría dominaba la escena política europea. Sartre estaba vinculado a la *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, que intentaba promover el socialismo y la independencia de Francia de Estados Unidos y de Rusia. En la novela, las diferencias filosóficas entre el Este y el Oeste son omnipresentes, especialmente después de la explosión de la bomba atómica en Japón. La mayoría de los personajes, excepto Scriassine (caracterizado como un antiestalinista), se muestra contraria a Estados Unidos y al imperio capitalista que representan. Sin embargo, una cuestión principal es la actitud pertinente ante los abusos del estalinismo.

Un contraste, complementario y necesario, con el universo político es el ámbito de los dramas personales. Sin embargo, y con alguna excepción, Beauvoir no presenta en esta novela lo que en el existencialismo se denomina “situaciones límite”, circunstancias extremas que obligan a los personajes a hacer elecciones radicales. Los

personajes, ante diversas situaciones, reaccionan de una forma natural. Estas situaciones incluyen relaciones insatisfactorias entre hombres y mujeres, presiones económicas, conflictos entre madres e hijas, manipulaciones de mujeres ambiciosas, rivalidades entre hombres, etc., aunque, por supuesto, todas ellas incluidas en un contexto más amplio.

También se insertan cuestiones como la sexualidad y el amor, la amistad, la función de la literatura en el cambio social, el valor de la psiquiatría y la problemática femenina.⁴¹

El argumento es tanto lineal como circular, es decir, algunos cambios representan progresos obvios, pero otros retrotraen a los personajes a su punto de partida, aunque bajo diferentes perspectivas y comprensiones. Beauvoir misma compara la estructura de su novela con el estilo kierkegaardiano de *repetición*.⁴² Los primeros capítulos se presentan en dos secciones, una centrada en Henri y la otra en Anne. En los siguientes capítulos la secuencia narrativa es alterna. La celebración de la Navidad de 1944 sirve para introducir a los personajes desde la perspectiva de Henri (escritor y líder de la resistencia); después todo es re-narrado por Anne. Henri vive con Paule, una soltera madura que abandona su carrera por él pero que en realidad se niega a aceptar la responsabilidad de sus propias elecciones.⁴³ Entre las amistades de Henri se encuentran la pareja Dubreuilh y su hija adolescente Nadine. Ellos admiran a los liberadores americanos y el optimismo que surgió de la liberación, y presienten que su vida va a dar un nuevo giro. Los cambios a los que los personajes de la novela se ven sometidos sirven

⁴¹ "... atribuí uno de los papeles privilegiados a una mujer, pues muchas cosas que quería decir estaban unidas a mi condición femenina." Ibid., p. 262.

⁴² "Uno de los principales temas que se desprenden de mi relato es el de la *repetición*, en el sentido que Kierkegaard da a esta palabra; para poseer verdaderamente un bien es necesario haberlo perdido y vuelto a encontrar." Ibid., p. 267

⁴³ "... Concebí a Paule como una mujer radicalmente alienada en un hombre al que tiraniza en nombre de esta esclavitud: una apasionada." Ibid., p. 264.

de coartada a Beauvoir para tratar los temas que le interesan y que han sido ya apuntados.

Les Mandarines debe ser considerada y evaluada como una novela escrita en el contexto de los años 50. La descripción del libro que le hubiera gustado escribir a Henri como un testigo de su momento histórico refleja la propia intención de Beauvoir. Este trabajo fue bien tratado por la prensa comunista como un reconocimiento hacia la autora y sus amigos, y por supuesto, porque la vieron como una exoneración del ejercicio de la violencia bajo Stalin. El resto de la prensa la recibió incluso con mayor satisfacción, ya que parecía poner de manifiesto el peor aspecto de los comunistas y de la izquierda en general. A pesar de ser un libro inteligente, muchos de sus temas carecen de pertinencia en este momento. En lo que respecta a las mujeres, sus dos últimas ficciones superan la rabia de Paule, la neurosis de Nadine y la depresión de Anne.

2.6.7 *Les Belles Images*

Fue publicada en Francia en 1966, y aunque el título ha dado lugar a diferentes interpretaciones, parece referirse a constructos que Beauvoir asume como formas fundamentales del funcionamiento mental. En la fenomenología sartreana, la imaginación se distingue de la percepción. Puesto que la imagen sólo existe de forma irreal, es radicalmente diferente del objeto de percepción, aunque su esencia pueda ser la misma. *Les belles images* se identifica de este modo y por definición con lo irreal.

Esto no significa, sin embargo, un menosprecio de la imaginación, que es una función fundamental de la mente, una forma de intencionalidad. Lo que la novela trata de poner de manifiesto es que la libertad de los otros puede ser anulada apelando a su imaginación,

llegando a alienarse. La responsabilidad moral no depende así de las propias imágenes, sino de su cualidad y del uso que se hace de ellas, o de lo que puede ser llamado el “discurso” de una sociedad, que Beauvoir dice querer reproducir.⁴⁴ Los individuos se presentan como seres responsables de la creación de valores, incluso si lo hacen como una moda, por imitación.

A pesar de la moral existencialista, en *Les belles images* es difícil reconocer, como en sus otros trabajos, a su autora. Ninguno de sus personajes se identifica con Beauvoir, y debe leerse entre líneas para encontrar un significado positivo.⁴⁵ El tono es objetivo. La Europa de la guerra y de la posguerra visible en sus primeras novelas ha sido reemplazada por una sociedad tecnócrata, por lo que el marido de la heroína llama un mundo culto. La política francesa ha desembocado en una sociedad capitalista. Aunque se mencionan algunos de los conflictos históricos como Hiroshima y la guerra de Argelia y se hace referencia a la guerra de Vietnam, la hambruna en Asia, y otras problemáticas, no es necesario hacer ninguna elección de vida o muerte. Los personajes parecen estereotipos sacados del modelo americano de la época. Beauvoir intenta hacer un análisis del discurso dominante de libros y artículos de su contexto social, para poder, de este modo elaborar una lista de “razonamientos y fórmulas impresionantes por su inanidad”.⁴⁶

Los personajes de la novela pertenecen a la clase burguesa cuyos signos y símbolos de status operan a través de valores secundarios.

⁴⁴ “Retomé otro proyecto: evocar esta sociedad tecnocrática, de la cual me mantengo a la mayor distancia posible, pero en la cual vivo, pese a todo, y que me embiste a través de los diarios, las revistas, la publicidad, la radio. Mi intención no era la de describir la experiencia vivida y singular de algunos de sus miembros, quería dar a entender lo que hoy se llama su ‘discurso’.” Beauvoir, Simone de, *Final de cuentas*. Edhasa, Barcelona, 1984. p. 120.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

Estos símbolos sirven para ratificar al yo porque los demás les reconocen como indicadores de valor. El criterio es bastante arbitrario, pero no por eso menos real, pues entre otras cosas está fuertemente vinculado al poder. Beauvoir se sitúa a sí misma en la línea de otros escritores como Jane Austen, Balzac, Proust y Françoise Sagan como transgresores de esas imágenes que son cruciales para el funcionamiento de la sociedad. Su hostilidad hacia la burguesía francesa se ha visto aumentada por la guerra de Argelia, durante la cual, la mayoría de los burgueses franceses apoyaron la represión en el Norte de Africa. *Les Belles images* no es una gran novela social, y la crítica considera que su calidad es inferior a la de otros trabajos de la autora. Sin embargo, goza de una gran concisión, un sistema temático y metafórico coherente, y escenas brillantes. De hecho, algunos consideran esta novela como la más literaria, debido a su técnica y a su estructura literaria.⁴⁷

Este escrito tiene un especial interés para el tratamiento de la condición femenina, como un tópico de mediados de los 60, poco después de que el movimiento francés de mujeres se fundara. Como en *L'Invitée*, la protagonista es una mujer. Tópicos como los estereotipos sexuales, la maternidad, el matrimonio y el trabajo femenino, ocupan un lugar central. Especialmente importante es la relación madre-hija. Beauvoir sugiere que las mujeres son especialmente vulnerables a las imágenes porque para ellas la realidad ha sido mediatizada por los hombres; sólo han sido receptoras y no creadoras de valores. Tres generaciones ponen de manifiesto cómo las mujeres usan la imitación como una forma de autodestrucción paulatina interiorizando determinadas imágenes.⁴⁸ Beauvoir muestra en esta novela que esta inautenticidad afecta también a los personajes masculinos, puesto que ellos también se han alienado a sí mismos.

⁴⁷ Savage Brosman, op. cit., p. 87.

⁴⁸ Se trata de la identidad de género como una forma de interpretar la realidad. En este caso es el mundo interpretado por la mediación de imágenes androcéntricas, lo cual provoca una distorsión de la propia situación y de lo que la rodea.

La narración está dividida entre (a) la tercera persona, con una omnisciencia limitada, centrada en Laurence y un tratamiento en estilo indirecto libre, y (b) un monólogo interior en tercera persona, que incluye reacciones internas, reflexiones, narraciones simultáneas, y una narración retrospectiva. La interrogación es frecuente. El tiempo presente se usa para establecer una cierta fluidez entre las dos voces. Se incluye un monólogo en segunda persona, que debe ser interpretado como un diálogo con el yo, más que como una reivindicación de la heroína, o como un “quasi-yo”. Son frecuentes los cambios de la primera a la tercera persona, creando un efecto que divide a la heroína: la tercera persona la muestra fuertemente diluida y sugiere un yo social, la primera persona proporciona lo subjetivo, reprimiendo el yo. El papel de la protagonista como centro narrativo sólo se hace evidente al principio y al final de la novela, entre ellos hay muchas escenas en las que la conversación revela a los hablantes como figuras de un escenario sociológico. El estilo indirecto sirve para informar el diálogo, y parece ser un dispositivo que contribuye al distanciamiento entre habla y significado.

A través del personaje de la madre, Dominique (una mujer de 51 años), Beauvoir critica a las mujeres que lo invierten todo en los hombres, y para quienes ni siquiera una carrera satisfactoria llega a producir una reconciliación con el yo.

Laurence también representa una vida cuyo valor ha sido mediatizado por los demás, sobre todo por su madre, quien le transmite los valores que dirigen su vida y su trabajo: dinero, éxito, estilo. Ella sabe que lo que se vende no es un producto, sino una idea. Los ideales han perdido parte de su atracción porque Laurence los ve a través de su mistificación, pero no sabe con qué reemplazarlos. Ella es al mismo tiempo víctima y cómplice, cuya alienación le produce serias dudas sobre sí misma.

Sólo su padre parece proponerle valores diferentes que ella considera reales: libros, música, arte, historia, etc. Sus lealtades están en sí mismo y no en las cosas. Sin embargo, y a pesar de su admiración, Laurence siente que está perdiendo todo aquello que su padre cultivó en ella. Como una vía de escape, entra en una relación con un colega de la agencia, que, como dice su compañera Mona, parece su marido, es decir, proyecta una imagen idéntica. Mona se convierte de este modo en un espejo negativo. Como pertenece a una clase diferente, ella juzga al explotador mundo capitalista mientras trabaja para él.

La enfermedad mental también se refleja en la novela como una alienación asociada con lo más importante de uno/a mismo/a. La depresión en la que Laurence cae cuando se da cuenta de lo que las autoridades francesas han llevado a cabo en Argelia, muestra cómo ella se resiste a pasar por encima de la necesidad y el conflicto y la supresión de un auténtico yo. La enfermedad se puede interpretar como una manifestación psicósomática de la decadencia del cuerpo público. Su única forma de curación reside en superarse a través de una total dedicación a su carrera y negando la causa de su mal. Por otro lado, y como contraste, Marta, su hermana, ha alienado su propia libertad por la religión y sus *belles images* de seguridad y certeza. De acuerdo con esto, Dios es el absolutamente otro que refleja en el creyente una imagen mediada del yo, ratificada y garantizada. El rechazo de Laurence de este tipo de alienación representa un primer paso hacia su propia autonomía.

El caso de Catherine desplaza el interés de la autora hacia la educación de los hijos. La joven es tratada con la misma victimización que su madre. Aunque sus padres intentan alejar de ella cualquier cosa que pueda perturbarla, un antiguo compañero de clase la enfrenta con la realidad de la miseria, y ella reacciona haciéndose una pregunta metafísica: ¿Por qué existo? – en un contexto social- ¿Qué puede hacer mi existencia por y para los demás? La reacción de Jean-Charles hacia los síntomas traumáticos que ella muestra acaban con su amistad y

llevan a Catherine a la consulta de un psicólogo. Cuando Laurence insiste en la dificultad de confrontar a Catherine con la realidad, el papel de la Psicología clínica se pone bajo sospecha.

Todo lo que ocurre en la novela afecta a su protagonista. Pero quizás la escena más significativa es en la que ella llega a ver a su padre desde una nueva perspectiva. Durante su viaje a Grecia, descubre que su supuesta autenticidad está marcada por la deshonestidad, pues incluso consigue justificar la escasez en la que vive Grecia como un sano antimaterialismo. Mentalmente colecciona “imágenes” de los museos y de los templos en las que alimenta su sentido del pasado y su supuesta gran autenticidad. Su ascetismo es fraudulento, un escapismo deliberado que le aleja del mundo presente. Laurence y Dominique se ponen de acuerdo para participar en un programa de radio en el que atacan a las instituciones gubernamentales como corruptas, y adquieren un compromiso personal y político que habían deplorado en los demás.

Laurence se siente desolada porque ha perdido la única imagen positiva que tenía. Su desolación no es sólo el signo de un irresoluto complejo de Electra. Las inconsistencias de su padre la llevan a tomar conciencia de su propia mala fe y a combatir una determinada imagen de sí misma. Cae en la anorexia y Jean-Charles le propone que vea a un especialista. Su rechazo apunta hacia la convicción de la autora de que la necesidad de la heroína de determinar su propio yo no es ni una enfermedad, ni una aberración, y que, en este caso, las soluciones médicas o psicoanalíticas no son apropiadas. A través de un acto de la voluntad dirigido contra Jean-Charles y sus padres, y también contra sí misma, ella reafirma su libertad ejerciendo su autonomía.

Podría concluirse que la solución a los errores de la sociedad que se reflejan en la novela sería eliminar el papel de las imágenes mediadas. Sin embargo, y de acuerdo con la psicología de Sartre, el yo siempre es mediado, desde su infancia. La identidad depende de la

diferencia: los otros son esenciales para el autoconocimiento del yo. La respuesta no es, por tanto, un individualismo extremo que niega a los otros. Es más, la autenticidad se consigue a través del reconocimiento de la libertad de los demás y de la eliminación de los conflictos, que Beauvoir denomina como fundamentales. Esto significa que la salvación es colectiva. La sociedad debe ser transformada hasta llegar a la total transparencia entre el yo y el otro, de tal modo que esta mediación del yo por el otro fuera del yo por el yo. Así entre el yo interno y el yo externo habría una identidad absoluta.

2.6.8 *La Femme rompue*

Esta novela fue publicada en 1968, e incluye tres historias asociadas por un tema común que tiene que ver con la condición femenina y el envejecimiento, y la consiguiente decepción de cada una de las protagonistas. También se encuentran algunos temas secundarios recurrentes como la relación entre madre e hijos/hijas. El entorno es la burguesía, y aunque se hace cierta mención de los intelectuales, los aspectos sociales son generalmente marginados. La voz más importante es la de una mujer y la narración se hace en primera persona, ya sea a través de un diario, o hablando directamente. Sartre consideró que este escrito de Beauvoir era el más fuerte, sin embargo, la crítica fue muy severa, llegando incluso a catalogar la obra como “basura”.

La primera historia, “L’Age de discrétion” tiene mucho que ver con los trabajos que Beauvoir hizo sobre el envejecimiento y sus consecuencias. La “age de discrétion” es aquella en la que la conducta se limita tanto a las expectativas sociales, como a un cuerpo que no responde a la propia voluntad. A este tema central se le añaden los tópicos de la justicia social, el pasado y el otro, especialmente en lo que respecta a las relaciones personales. Estas cuestiones se enfrentan en el contexto de una crisis doméstica y de acuerdo con el estilo de ficción

beauvoriano en lo que respecta a los tópicos psicológicos y sociales que tienen que ver con las mujeres: la pareja, la maternidad, y la familia.

En la segunda historia, “Monologue”, Murielle se presenta como uno de los casos más extremos de mala fe. La historia consiste en una solipsista reflexión en primera persona durante una Nochevieja. Transiciones abruptas, alusiones sin explicar, puntuación imprecisa, frases seguidas y una sintaxis irregular crean un efecto de corriente-de-la conciencia, aunque no exenta de lógica. Ningún personaje se trata directamente, sino a través de evocaciones.

La vida de Murielle sale a la luz a través de una tergiversación de sí misma. Su furia surge principalmente de las relaciones personales y familiares que tradicionalmente interesan más a las mujeres y que más han influido en su vida. Ella está resentida con su madre porque prefiere a su hermano y la ha privado de la afectividad que tanto necesitaba; también está resentida con su hermano, con su padre, con su primer marido y con su segundo esposo, que la ha separado de su hijo. Sobre todo, les odia porque han matado a su hija Sylvie. Lo cierto es que Sylvie se ha suicidado porque no soportaba las intromisiones de su madre. Queda claro que Murielle interpreta los eventos y los tergiversa.

El resentimiento no sólo adquiere una forma de hostilidad, sino de paranoia y de fantasías. Murielle muestra tendencias fascistas, por ejemplo cuando desea que los demás desaparezcan para que el aire que ella respira sea limpio, y haya menos “gusanos” en el mundo. Este deseo de privar a los demás de su libertad para sus propios propósitos alcanza su culminación cuando le pide a Dios poder caminar en el paraíso mientras los demás se queman en las llamas del infierno.⁴⁹

⁴⁹ “...¡Dios mío! ¡Haz que existas! Haz que haya un cielo y un infierno me pasearé por los senderos del paraíso con mi hijo y con mi hija querida y ellos se retorcerán en las llamas de la

El valor de esta historia como una descripción del autoengaño, hecho desde el interior, es considerable. Al mostrar los peligros de un lenguaje cuyo centro es uno/a mismo/a, y cuyo uso es el autoengaño, la escritora parece sugerir que el lenguaje es también una auténtica relación con el mundo.

De una forma especial, en esta historia se cuestionan la relación entre madre e hijos/as. La excesiva protección y manipulación de la madre sobre sus hijos/as se presenta como responsable de la distorsión de las relaciones familiares. Resulta obvio que, para Beauvoir, la relación entre los padres, y especialmente la madre, y los/las hijos/as es problemática, sobre todo en la clase burguesa, según su propia experiencia. Todavía en 1979 Beauvoir afirmaba que las relaciones entre madre e hija eran especialmente problemáticas.

“La mujer rota”, la última historia, ocupa un lugar especial y privilegiado en la totalidad del escrito. La forma que adquiere es la de diario, algo que la misma Beauvoir usó.

El diario es al mismo tiempo exposición y suceso, estancamiento y proceso. Relata un drama doméstico y, al mismo tiempo, psicológico. También se establece una inevitable distancia entre la experiencia y la expresión escrita de la misma, y en este aspecto, también distorsiona lo experimentado. Lo más importante, la tentación del autoengaño es enorme; las palabras ocultan tanto como revelan, y lo que no queda expresado en un diario podría ser el elemento más revelador. La heroína se corrige gradualmente cuestionando lo que ha escrito y aportando diferentes puntos de vista, dando lugar a una cadena de falsos inicios, cuestiones y verdades a medias nunca explicitadas.

envidia los miraré tostarse y gemir reiré y los niños reirán conmigo. Me debes esa revancha Dios mío. Exijo que me la des.” *La mujer rota*, p. 122-123.

Monique, la protagonista de la historia, es una mujer de cuarenta años que descubre que su marido mantiene una relación sentimental con una mujer joven y profesionalmente brillante. Su mundo queda destruido, y en el transcurso de varias semanas tiene que atravesar ciertas etapas que le permitirán enfrentarse con su realidad y con sus implicaciones para su futuro. La evolución del pensamiento y del comportamiento de Monique se presenta en función tanto de los cambios situacionales, como de su intento de comprender su situación y a sí misma.

Casi todo lo que se refleja en el diario es un fracaso. Ante la destrucción de su matrimonio, Monique estima que su relación siempre ha sido un fracaso, a pesar de que desde fuera pudiera catalogarse como buena. Oscila entre aceptar su responsabilidad por ese fracaso y hacerle culpable a él. Ella sabe que no es completamente inocente; la presión que ha ejercido sobre su compañero representa lo que Beauvoir parece considerar una interferencia injustificada en la libertad de los otros. Puesto que Monique se ha identificado completamente con sus papeles domésticos, sus fracasos representan el fracaso de sí misma, lo cual pone de manifiesto su propia culpabilidad.

El diario de Monique es un intento de aclarar y objetivar su situación: ¿Qué pasa? ¿Por qué? ¿Cómo puedo remediarlo? ¿Quién soy yo? La última pregunta, dirigida a sí misma, no puede ser contestada por ella. Tanto la forma retrospectiva como la introspectiva de adquirir conocimiento parecen inadecuadas en el diario, en parte porque el pasado es irreconocible, y en parte porque la introspección excluye un factor esencial del yo: los otros. El para-sí es también un para-los otros, de tal modo que la noción socrática del autoconocimiento debe ser reemplazada por el reconocimiento de que las relaciones son cruciales para la definición del yo.

Estas tres historias de *La mujer rota* ilustran claramente la opinión de Beauvoir de que las mujeres deben asumir la igualdad con los hombres construyendo sus vidas sobre el principio de la acción, no de la reacción.

2.6.9 *Pyrrhus et Cinéas*

Gracias a la importancia que el ensayo *Le Deuxième sexe* tuvo en el inicio y desarrollo de los feminismos contemporáneos, Simone de Beauvoir ha sido considerada como una de las pioneras del pensamiento feminista. Identificada con el pensamiento existencialista en su versión sartreana, su interés no se centra tanto en los problemas filosóficos sobre el ser de acuerdo con el método fenomenológico, como en la ética. En ningún momento pretende cuestionar la ontología propuesta en *L'Être et le néant*, la asume para su comprensión de la existencia humana en el mundo. Para Beauvoir la propuesta más concreta e inmediata de la filosofía es, precisamente, la propuesta ética.

Ella creía que la ética era un área en la que podría hacer una sustancial contribución. *L'Être et le néant* acaba con la afirmación de abordar en un texto futuro la *posibilidad* de una coherencia ética, y aunque en algunos trabajos trata temas de moral, será Simone la que sacará el tema en *Pyrrhus et Cinéas* (1944); *L'Invitée*. Pero el texto que servirá como una verdadera introducción a las consideraciones éticas será *Pour une morale de l'ambiguïté*.

La autora comienza con la anécdota de Plutarco que da lugar al título. Pyrrhus presenta el plan para sus futuras conquistas: Grecia, Africa, Asia Menor, India. Después, dice que descansará. Cineas le replica que por qué no descansar ya. Este diálogo apunta hacia el asunto principal que preocupa a Beauvoir en este escrito: la justificación de la acción humana a la luz de su inevitable finalidad.

A lo largo del escrito, la autora presenta a los seres humanos como proyectos libres, definidos por su constante transcendencia, o *dépassement*, a través de la cual van más allá de sí mismos/as. Jamás idénticos a sí mismos, existen como una negación del presente, trascendiéndolo hacia el futuro. El tema clásico de medios y fines que caracteriza la ética desde Kant, es modificado por Beauvoir por la ambigüedad de la finalidad. Rechazar la acción, so pretexto de que la relación dialéctica entre medios y fines es inagotable e irresoluble, es inconsistente con la realidad humana. Sólo el suicidio es una elección coherente para aquellos/as que no admitan este carácter fundamental del proyecto humano, para los que viven la acción es la única expresión de su realidad. La suma de estas acciones es lo que establece la relación del ser humano con el mundo.

La noción de mundo tiene que ver tanto con la realidad material como con los sujetos humanos. Beauvoir cree que las cuestiones morales han sido tradicionalmente tratadas de una forma muy limitada, y cree que los fines no pueden ser impuestos desde afuera, sino que han de ser definidos por un verdadero proyecto que conduzca a su consecución. Afirmar unos valores predeterminados es adoptar una especie de tiranía moral.

Los imperativos morales de Kant son abstracciones que niegan la individualidad de cada situación. Los actos deben ser elecciones libres de cada sujeto relacionados con sus fines a través de una relación de identidad que les provee de significado; también son trascendidos por otros actos, y así indefinidamente. Los actos también contienen un cierto elemento de violencia, en el sentido de que sus consecuencias tienen un efecto negativo. El sentido que Beauvoir da a la violencia de la acción humana está directamente relacionado con la situación en la que dicha acción se lleva a cabo. Todo gesto inspirado por la devoción es sospechoso. Una devoción genuina es un riesgo, asumido

voluntariamente, que da por sentado que se puede actuar para la libertad de los demás ofreciéndoles “puntos de partida” que les permitan desarrollar un verdadero proyecto, y no meramente algo momentáneamente bueno.

¿Podría justificarse la violencia en un nivel concreto en una ética de la voluntad de poder? La respuesta de Beauvoir es que no. La relación moral genuina con los otros sólo es posible apelando a su libertad. Para que esta relación pueda existir cada proyecto debe ser capaz de responder de su libre voluntad; el énfasis en este ensayo está sobre la necesidad de liberación de los seres humanos. De este modo la ética se convierte en un instrumento de liberación, y de asunción de la propia responsabilidad, en el sentido de que cada uno es responsable de sus decisiones y de cómo éstas se relacionan con los demás. El agente es moralmente responsable.

2.6.10 *Pour une morale de l'ambigüité*

Este escrito (1947) aporta un argumento para una ética humanista basada en el ser humano y no en Dios o en cualquier otro absoluto como fuente de valor. De este modo, toda elección personal reconoce la propia libertad y la de los otros, de tal modo que la libertad llega a ser considerada como un fin: ser moral significa ser libre. Se da por sentado el axioma sartreano de que la existencia humana está basada en la libertad y que no existen valores o leyes predeterminadas, y se investiga la forma en la que la libertad se basa en los valores, aunque también se reconoce que éstos siempre se caracterizarán por su ambigüedad.

Beauvoir comienza estableciendo un marco ontológico. La situación humana se caracteriza por la ambigüedad. El hombre es un ser no idéntico a sí mismo; es proyecto, trascendencia, separado de sí por su conciencia y proyectándose hacia el futuro. Buscando, no obstante,

“ser”, el proyecto humano, rechazando y negándose constantemente a sí mismo en su trascendencia, está instalado en el ser; se descubre por su conciencia. El proyecto humano consiste en existir absolutamente, idéntico a sí mismo. Pero este proyecto es un error, puesto que el ser humano está condenado a permanecer en una tensión constante, sin una total trascendencia, ni una completa facticidad, como un árbol o una piedra. Al final le espera la muerte.

En este contexto ontológico sólo se puede entender la ética como una creación. Ante la ausencia de Dios como garante y el “fracaso” de la realidad humana, no se podría establecer ninguna moralidad como respuesta a la ambigüedad de la situación humana. Como se dice en *Tous les hommes son mortels*, la muerte es esencial para la moralidad. Solo lo que viene a la existencia a través de la acción es proyecto humano; ésta es la forma en que la humanidad trae el mundo al ser y así desea el mundo (moralidad y libertad están fuertemente unidos como lo están en Kant). Esta creación de valores a través de la acción se debe dar de forma auténtica; el proyecto humano no ha de rechazar sus propias insuficiencias y ambigüedades. El reconocimiento de cualquier absoluto significaría rechazar esta ambigüedad y vivir en la mala fe.

Además, la situación humana no responde exactamente a la dualidad cuerpo/mente; la cuestión es algo más ambigua. La realidad humana está marcada tanto por la interioridad como por la exterioridad. El para-los-otros es un existente en un mundo de otros existentes con sus propios proyectos. Beauvoir cree que el yo pasa necesariamente por el reconocimiento de los otros: “El individuo sólo se define a través de su relación con el mundo y con los otros individuos”.⁵⁰ La propia libertad siempre está en conflicto con la libertad de los otros. El sujeto objetiva a los otros. De este modo, toda acción puede ser vista como un

⁵⁰ Beauvoir, S. de, *Para una moral de la ambigüedad*, Ed. Schapire, Buenos Aires, 1956. Trad. por F. J. Solero, p. 150.

avasallamiento, excepto cuando se trata con lo inerte, sin ninguna consecuencia para los demás. La solución no radica en una ética pseudouniversalista que subordine las elecciones individuales a una abstracción universal que niega la propia libertad: El hombre absoluto no existe en ninguna parte.

Establecer una moralidad concreta en el contexto de esta irresoluble ambigüedad ontológica parece imposible. Beauvoir se preocupa por identificar al menos algunas directrices para lo que ella llama las antinomias de la acción, además de rechazar ciertas posiciones que ella considera insostenibles.

La libertad individual y colectiva, aun siendo el fundamento de la existencia humana, nunca puede ser asumida auténticamente. La pura contingencia es negativa; la libertad debe ser asumida por una acción constructiva. Las acciones deben ser coherentes y revelar su significado a través del tiempo. Esto no significa que no se den cambios, lo que quiere decir es que la libertad no lo es hasta que no se compromete. Beauvoir argumenta que las tareas inconscientemente repetidas, los labores mecánicas separadas del disfrute del producto, una vida esclavizada, o cualquier otra situación en la que lo absurdo reemplaza el proyecto humano es lo más duro de soportar, por ellas la existencia llega a ser insignificante.

Otro principio esencial es que la libertad no puede permanecer completamente interiorizada; el ser humano crea significado proyectándose a través de la acción en un mundo del que los otros son una parte. Una ética completamente individual es una noción falsa, la libertad humana sólo se cumple a través de los otros. Puesto que se necesita a los demás para ser libre, la opresión y la esclavitud lo abarca todo y no sólo a las víctimas inmediatas. Dado que las intenciones no sirven para nada, a los seres humanos les incumbe actuar de acuerdo con imperativos generales de libertad.

Para hacer esto se debe actuar sobre los otros y no sólo sobre la materia inerte. Este es el quid de la cuestión; significa usar a los demás como cosas, objetivándoles y negando su libertad. La respuesta que Beauvoir da a cómo se reconoce la libertad tiene que ver con las nociones de utilitarismo y proporción. Aunque la moralidad no puede ser cuantificable cuando se basa en un absoluto, la libertad debe ser reconocida como el principio de la acción, teniendo como su fin la libertad del mayor número de seres humanos. Combatir a los opresores es legítimo. Así, las acciones colectivas caracterizadas por la violencia adquieren una importancia excepcional. Beauvoir reconoce la violencia como algo necesario en la situación humana. La subordinación de lo individual a lo colectivo es inaceptable. Ella rechaza la imposibilidad de usar la injusticia como un camino hacia la justicia, o la opresión como un camino hacia la democracia:

Una doctrina que se propone la liberación del hombre no puede, evidentemente, apoyarse en el desprecio hacia el individuo; pero puede no proponerse otra salvación que su subordinación a la colectividad, pero:

“Para que este mundo tenga alguna importancia, para que nuestras empresas tengan un sentido y merezcan sacrificios, es necesario que afirmemos el espesor concreto y singular de ese mundo, la realidad singular de nuestros proyectos y de nosotros mismos. Esto es lo que entienden las sociedades democráticas; se esfuerzan en confirmar a los ciudadanos en el sentimiento de su valor individual... y los ritos de la justicia tratan de manifestar el respeto de la sociedad por cada uno de sus miembros considerado en su singularidad.”⁵¹

⁵¹ Beauvoir, Simone de, *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 99-103. Ver también la página 120. Simone Weil, coetánea de Simone de Beauvoir y educada en la misma universidad también hace su propia aportación a este respecto. Se recomienda consultar: *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, editado por Carmen Revilla Guzmán, Trotta, Madrid, 1995; el artículo de Lourdes Rensoli Laliga, “Simone Weil: hombre trabajo, redención”, en

El tratamiento del problema del mal que hace Beauvoir resulta interesante. En una ética basada en la ley divina, el mal se define como desobediencia a esa ley. Estima la libertad como un principio negativo, y por tanto ésta no tiene por qué dirigirse necesariamente hacia lo bueno. Solo cuando los seres humanos eligen libremente, reconocen la ambigüedad de su situación y aceptan su imperativo de libertad, existe una ética coherente. No reconocer la propia libertad y la de los otros es vivir en la mala fe. Este mal puede dirigirse hacia uno mismo (masoquismo) o hacia los demás (sadismo).

En este ensayo se pueden identificar varias clases de mala fe. Una de ellas tiene que ver con las mujeres que alienan su libertad, usualmente por un hombre, ya sea por ingenuidad o por cobardía. También se dan ejemplos positivos opuestos a esas formas de inautenticidad. En cualquier caso, todo debe ser decidido sobre bases individuales, sin la intervención de ningún principio de autoridad general. La consecuencia es tensión y ambigüedad ineludibles.

Beauvoir concluye su ética afirmando que es una filosofía de lo individual, pero no solipsista, puesto que cada libertad debe trascenderse hacia la condición humana; y no es pesimista, sino optimista, ya que se trata de usar bien la libertad.

2.6.11 *L'Existencialisme et la sagesse des nations*

Escrito de 1948, los artículos que lo componen fueron primeramente publicados en *Les Temps Modernes* y tienen que ver con cuestiones contemporáneas que se expresan de acuerdo con un vocabulario existencialista.

<<http://usuarios.iponbet.es/ddt/simoneveil.htm>> y el monográfico de la revista *Duoda*, Simone Weil y Simone de Beauvoir: dos espejos del feminismo, nº. 18.

El título del ensayo es una defensa de la filosofía existencialista frente a sus críticos. Beauvoir afirma que el pesimismo del que se acusa al existencialismo no es nada nuevo: una variante cristiana representada por Pascal ha enfatizado durante siglos la miseria humana y sus debilidades, así como un determinado tipo social expresado en La Rochefoucauld, que sostiene que la conducta humana se mueve por el motivo universal del propio interés. Este punto de vista mecanicista de la acción que rechaza la libertad coexiste con un idealismo humanista popular que subraya la bondad humana y la realidad de virtudes abstractas. De hecho, las personas se resisten tanto al pesimismo –actuando como si la vida fuera buena– como al idealismo –aplicando ciertas dosis de escepticismo. En la práctica se adopta una ética de la mediocridad que rechaza las diferentes posibilidades.

Al contrario, el existencialismo exige responsabilidad sobre la base de la libertad y del riesgo. Rechazando los puntos de vista esencialistas de que el ser humano es inocente o depravado, se afirma que éste es nada, y que es libre para ir más allá de su situación. Según Beauvoir, nada es más optimista que afirmar que el hombre es dueño de su destino. Esta moral resulta inquietante porque exige responsabilidad, mientras que una moral determinista lleva a la gente a creer que no puede hacer nada para cambiar el mundo. Para el existencialismo la virtud no es ni fácil ni imposible, sino difícil y posible. Es una filosofía realista cuyo objetivo es que las personas asuman su condición humana, en la que la moralidad se debe conquistar.

El aspecto central en “Idealisme moral et realisme politique” es la relación entre moral y política. Se rechaza la moral idealista, que enfatiza la justicia y la verdad, puesto que es imposible derivarla de principios generales (Kant): Toda acción arriesgada viola alguno de los imperativos universales.

La política realista rechaza el idealismo porque éste nunca consigue sus objetivos: la justicia no existe, el bien no tiene una definición universal y la utopía cada vez está más lejos. La política realista afirma la realidad de sus éxitos, que son concretos, visibles, y deseables en sí mismos. Sin embargo, Beauvoir acusa a esta política de ser también a su vez idealista, puesto que sus objetivos van más allá del ser humano, sacrifica el presente, y llevada hasta un extremo puede justificar el hecho de que el sacrificio de un millón de vidas no signifique nada.

Por tanto, ni el idealista ni el realista tienen una visión correcta de la relación entre la acción y el futuro. Beauvoir afirma que hay una relación sintética entre fines y medios, que forman un proceso simple. La moralidad no es un sistema de reglas preestablecidas. Ni completamente objetiva, ni totalmente subjetiva, la moralidad consiste en una serie de elecciones hechas en una situación que incluye una totalidad de medios y fines.

En “Littérature et métaphisique” la autora defiende la novela metafísica frente a sus críticos, que piensan que es una construcción intelectual absurda, a lo que ella responde que dicho género es la realización suprema de la ficción. La metafísica se convierte de este modo en experiencial, como la psicología o la sociología.

Que es posible crear una ficción que represente una experiencia imaginaria auténtica presentando una genuina visión metafísica se demuestra por los trabajos de Dostoevsky, Kafka y Proust. También queda demostrado a través de filósofos como Platón y Kierkegaard, que recurren a los mitos y otras invenciones; incluso Hegel usa el mito. Puesto que el existencialismo es una filosofía de la subjetividad y la experiencia concreta, no es extraño que Beauvoir considere que la obra imaginativa sea tan crucial para los filósofos modernos como sus otros escritos.

En “Œil pour œil” hace una reflexión sobre las cuestiones morales de la “depuración” en la que va más allá de las nociones de venganza, castigo y justicia. Como en otros escritos, Beauvoir afirma que el verdadero mal consiste en rechazar la libertad de los otros. La denuncia de los delincuentes es una hipocresía, ya que la mayoría de ellos no son más que el resultado de una sociedad injusta que no ofrece igualdad de oportunidades para todos. Las actitudes personales y sociales adoptadas hacia tales criminales son por lo general inadecuadas.

“La Pensée de droite, aujourd'hui” es un extenso ataque a la derecha, representada principalmente por la ideología burguesa. Para Beauvoir, todo conservadurismo tiende necesariamente al fascismo. Esto queda demostrado, entre otras cosas, por la reacción de ciertos pensadores ante la derrota de los fascismos alemán e italiano; conscientes de la bancarrota del único sistema consistente de acuerdo con sus posiciones, anuncian la muerte de la civilización y un cataclismo definitivo.

Según Beauvoir, todos los países occidentales son responsables y perpetradores de esta filosofía pesimista que niega que el progreso humano es posible, y cuyo final es la inmovilidad histórica.

La crítica que Beauvoir hace a la derecha es especialmente dura desde el punto de vista intelectual.

En “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme” se presenta una defensa del pensamiento sartreano contra la interpretación que hace Merleau-Ponty en *Les Aventures de la dialectique*, donde se afirma que el pensamiento de Sartre se caracteriza por un subjetivismo tan radical que hace imposible cualquier proyecto social genuino.

Contra dicha acusación, Beauvoir dice, entre otras cosas, que Sartre no cree en el fracaso de la revolución: su compromiso político es positivo y concreto, en el cual la acción y la conciencia son idénticas.

Para Beauvoir la visión de Merleau-Ponty en lo que se refiere a una síntesis del comunismo capitalista es pura fantasía. Para ella el privilegiado pertenece a una casta incapaz de concebir cualquier acción más allá de sus valores trascendentes y poder político, por eso la guerra se muestra como un principio central de su filosofía política.

2.6.12 *Le deuxième sexe*

Escrito de 1949, ha sido uno de los trabajos más traducidos y discutidos de su autora. Después de este escrito las mujeres adquirieron un mayor protagonismo en sus trabajos de ficción y ensayos. *Le deuxième sexe* se inspiró en el interés de Beauvoir en su propia experiencia.⁵²

Le deuxième sexe es un ensayo monográfico que la autora aborda desde su propia situación como mujer. Sus intereses como una adulta que piensa están necesariamente conectados con su identidad sexual. Aunque dicha identidad no supusiera necesariamente un impedimento para su desarrollo personal, lo cierto es que después de 1945 ésta adquirió una cierta importancia. El concepto de “Otro” adquiere en este trabajo no solo un lugar importante, sino también su punto de partida: para los hombres, las mujeres siempre son “el otro”, lo relativo, lo inesencial, y ellos adquieren su identidad a través de esta alteridad.

⁵² “He dicho como fue concebido este libro, casi fortuitamente. Al querer hablar de mí me di cuenta de que tenía que describir la condición femenina...” *La fuerza de las cosas*, p. 188.

El primer volumen, del que se vendieron 22.000 ejemplares en una semana, fue recibido favorablemente por la crítica. Sin embargo, el segundo, publicado unos meses más tarde, fue motivo de escándalo; un nuevo capítulo sobre la causa de las mujeres se había inaugurado. Muchos de los receptores masculinos recibieron este volumen con hostilidad, hasta el punto de acusar a su autora de frigidez o de perversión sexual. El estudio fue declarado como distorsionante o falso, y el espíritu en el que fue escrito como peligroso. Sin embargo, en otros ámbitos fue bien recibido, tanto en Francia como en otros países. Su difusión ha sido lo suficientemente importante como para que su autora sea reconocida por el feminismo actual –pese a las reticencias y críticas- como una pionera.

Este escrito pretende abordar desde una perspectiva objetiva, descriptiva y prescriptiva, la situación de las mujeres. El resultado final fue, sin duda, un estudio polémico.

Para la mayoría de los lectores actuales *Le deuxième sexe* puede parecer anacrónico, e incluso inconsistente. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que su autora también está marcada por los mismos prejuicios, presuposiciones y esencialismo, que el trabajo pretende combatir. Se puede decir que el análisis que se hace sobre la situación de las mujeres en los distintos ámbitos, presenta tanto el condicionamiento cultural como las imágenes o símbolos cuestionados. Sin embargo eso no implica que sus hipótesis, tesis y conclusiones carezcan de valor o de validez.

Le deuxième sexe está explícitamente basado en principios existencialistas referidos a la concepción de la acción, los proyectos y la libertad (humana y cultural). El estudio supone que las mujeres, como

los hombres, son lo que hacen.⁵³ En lo que respecta al psicoanálisis, Beauvoir rechaza su insistencia dogmática en un erotismo irreductible y universal, afirmando que éste no es más que un elemento más, entre otros, de la situación global de las mujeres. También el marxismo, aunque se acepten sus principios económicos, es rechazado por su incapacidad de proporcionar una visión rigurosa de la situación de las mujeres.

La tesis central de Beauvoir esta basada en la distinción entre el hecho biológico (hembra) y su interpretación social (mujer). La idea de mujer es una construcción social hecha desde la visión que los hombres tienen de las mujeres, dando lugar a una relación entre los sexos marcada por la jerarquización.

En lo que respecta a esta obra se hará un análisis más detallado más adelante, puesto que representa el texto base para la realización de este trabajo de investigación.

2.6.13 *Las Memorias*

Cuatro volúmenes componen la obra en la que Beauvoir escribe sobre sí misma y su situación histórica, intelectual y personal. Solo en el primer volumen se incluye la categoría de “memorias”: *Memoires d'une jeune fille rangée* (1958). Pero ella misma reconoce estos escritos como autobiográficos y se refiere a ellos como sus memorias.⁵⁴

⁵³“La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente a través de los proyectos, como una trascendencia, no cumple su libertad sino por su perpetuo desplazamiento hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto.” *El segundo sexo*, p. 31 (Trad. esp. p. 24).

⁵⁴ *La fuerza de las cosas*, pp. 7-9.

Estos trabajos se concentran en la noción existencialista del sujeto que libremente acepta su destino y da forma a su futuro. A través del proceso lingüístico de verbalización, la escritora proyecta su entendimiento de sí misma; el yo se inscribe en el texto, de modo que se alcanza una nueva realidad en la que se reproduce y se prolonga. La narración de experiencias es un elemento muy importante para una toma de conciencia, pero no el único; el análisis psicológico, sociológico, o reflexiones introspectivas que pueden ser poéticas e incluso oníricas, pueden funcionar como autorrevelación.

El primer volumen, *Memoires d'une jeune fille rangée* incluye la infancia, juventud y años de universidad de la autora, y se hace desde un sujeto que está buscando cierta explicación en su pasado, especialmente en lo que se refiere a su vocación intelectual.

La force de l'age está dedicada a Sartre, y fue publicada dos años más tarde (1960). Más que responder a la cuestión de la propia identidad, se pone de manifiesto cómo la autora realiza su libertad, y especialmente cómo se lleva a cabo su vocación literaria. Presenta un registro de sus inquietudes desde la muerte de Zaza en 1929, el mismo año en el que empieza su relación con Sartre y consigue su *agregation*, hasta la liberación de París en 1944. Entre las actividades que se incluyen están sus primeras lecturas y escritos; su actividad en la enseñanza; su relación con Sartre; sus amistades; la complicada relación de trío entre ella, Sartre y Olga; sus viajes, y su vida cotidiana durante la ocupación, en un contexto de humillación nacional, y el aparente triunfo de una ideología política que era contraria a la suya. Sus actividades se narran de forma paralela a sus inquietudes intelectuales, recogidas en secciones que en ocasiones parecen ensayos filosóficos.

La force des choses se publicó en 1963 y se construyó sobre una dialéctica del yo inscrita en una subyacente dialéctica de la historia. Esta obra pone de manifiesto la solidaridad de la autora con su tiempo.

Propone una imagen de sí misma que sólo puede ser entendida en el contexto de un drama colectivo, contexto que implica al lector con quien el texto establece una relación de complicidad. Se habla de verdades generales como la intrusión de la historia en los individuos, una intrusión que los contemporáneos franceses de la autora habían experimentado.

Este tercer volumen comienza con la euforia de la liberación, para después ilustrar los fracasos del régimen gaullista, la Guerra Fría, el imperialismo norteamericano, la irresponsabilidad moral de los franceses en el problema del colonialismo, y los horrores de la guerra de Indochina y Argelia.

Tout compte fait fue publicada en 1972 y dedicada a Silvie Le Bon. Este volumen de memorias se estructura de acuerdo con bloques temáticos, cada uno de ellos de acuerdo con un aspecto de la vida de su autora, desde 1963 hasta, más o menos, la fecha de su publicación. Parte de la premisa de que la vida no puede ser totalmente contada tal como se vive, puesto que, como dice Sartre, es “una totalidad destotalizada” y no puede ser aprehendida como una cosa. Por eso Beauvoir nunca piensa que el sentido de su propia vida crezca sólo escribiéndola; su objetivo consiste en continuar su proyecto y recuperar así su pasado, especialmente identificando la conjunción entre destino y libertad, o azar y elección.

Los primeros elementos que se tratan son tanto de carácter histórico como humano: su pertenencia a la burguesía, la situación de Francia, etc. Los primeros son una exploración de las consecuencias de estas circunstancias. Al sumario de su gradual inserción en la historia le sigue un repaso de sus amistades, pasajes que proveen de información, sobre todo de carácter humano.

Para Beauvoir escribir constituyó el mayor interés de su vida.⁵⁵ La literatura fue para ella un proyecto esencial para superar la distancia entre su conciencia y los otros.

A continuación siguen algunas secciones que contienen tópicos tales como la situación de las mujeres y el punto de vista freudiano, el cine como un arte y sus películas preferidas, el teatro, la música, la pintura, la cultura occidental, la política, etc. En este volumen también se relatan varios viajes, sobre todo el que hizo a Japón en 1966.

Resulta obvio que los recuerdos de Beauvoir, tal y como ella los relata, son limitados y, por tanto, en cierto modo subjetivos. Se interpreta a sí misma a través de su pertenencia a una clase determinada, su educación, sus elecciones intelectuales, sus amigos, sus actividades, sus escritos, etc.

2.6.14 *Otros escritos*

En “L’Amerique au jour le jour” (1948), Beauvoir narra su largo viaje a América en forma de diario, aunque no tan centrado en sí misma como sus textos autobiográficos. Este escrito pretende expresar cómo percibe ella Estados Unidos y ofrece, al mismo tiempo, una información general sobre las diferentes ciudades que visitó, su forma de vida y la mentalidad americana.

⁵⁵ “A menudo existe una idea más romántica de la literatura. Pero ella me impone esta disciplina justamente porque es algo diferente de un oficio: una pasión, o digamos un manía. Al despertar, una ansiedad o un apetito me obligan a tomar inmediatamente la pluma; sólo obedezco a una consigna abstracta en los sombríos periodos en los que dudo de todo; entonces la consigna puede incluso fallar. Pero, excepto cuando viajo o cuando pasan acontecimientos extraordinarios, un día en que no escribo tiene gusto a cenizas.” *La fuerza de las cosas*, p. 271.

“La longue marche: Essai sur la Chine” (1957) es completamente impersonal. Basado en el breve viaje que la autora hizo a la República Popular China, algunos comentaristas han cuestionado la veracidad de las observaciones y conclusiones de este reportaje.

Une morte très douce (1964) y *La Vieilleuse* (1970) tratan de forma diferente el problema del envejecimiento relacionado con las mujeres. *La Vieilleuse* es un documento impersonal, y *Une morte très douce* parece un comentario social que incluye una acusación contra los miembros de la profesión médica y trata la abstracción de la muerte en un contexto personal: el diagnóstico de cáncer, el declive y muerte de su madre, se narran de acuerdo con cómo Simone y su hermana Hélène vivieron dichos acontecimientos.

Como su estudio sobre las mujeres, *La Vieilleuse* parte de consideraciones biológicas sobre el grupo. La autora afirma que ni el envejecimiento ni la muerte son fenómenos puramente naturales o físicos, sino que existen factores culturales, puesto que todos los seres humanos viven en un contexto social que influye de manera decisiva en el proceso biológico.

Lo que el envejecimiento significa subjetiva y objetivamente se precisa en la segunda parte del escrito empleando una terminología existencialista.

La radicalidad de la conclusión a la que la autora llega se expresa en esta sentencia: “La vejez denuncia el fracaso de nuestra civilización”.

La Cérémonie des adieux es un texto en el que también se recoge un registro de las experiencias de su autora durante sus últimos diez

años (1970-1980). También aquí se refleja su preocupación por la decrepitud y por la muerte. La segunda sección está dedicada a una serie de conversaciones con Sartre. Aunque esta parte está totalmente centrada en Sartre, también se incluyen puntos de vista personales y reminiscencias de las experiencias de la autora.

Resumiendo, las memorias y otros escritos asociados a éstas, pueden ser considerados como trabajos muy cercanos a la crónica, en la que no solo se inserta un registro de los acontecimientos históricos de su tiempo, sino también de sus propias experiencias. Lo que ella pretende transmitir es su sentido de la vida en unos textos que no solo reflejan un determinado periodo histórico, sino que también pretenden analizarlo.

En ese análisis puede apreciarse, sin duda, una determinada comprensión de la identidad de género a través de la cual describe a sus personajes y sus formas de acción.

Capítulo 3

LA HERMENÉUTICA EXISTENCIALISTA COMO INSTRUMENTO INTERPRETATIVO: CLAVES DE LECTURA DE *Le deuxième sexe*

Se podría comenzar con el siguiente enunciado: “para todo x si x es una mujer típica, x tenderá a vivir o a comportarse de una determinada manera”¹ ¿Qué es para Beauvoir una mujer típica? ¿A qué se refiere? Es muy importante tener en cuenta que esta obra se escribe en los años 40 y que el modelo de mujer al que hace referencia es aquél con el que la mayoría de ellas se identifican.

El Segundo Sexo se propone determinar por qué las mujeres han sido y siguen siendo oprimidas. De acuerdo con la autora, lo son porque, de hecho, tienden a exhibir ciertos rasgos característicos que le impiden competir con el hombre para obtener las mismas posiciones sociales. Estos no son producto de una “naturaleza femenina”, sino de ciertas determinaciones culturales y sociales. Para propiciar el cambio, es necesario que las mujeres se hagan conscientes de las causas de su opresión y de las diferentes alternativas al estilo de vida femenino tradicional, identificado con el par esposa/madre.

¹ Hatcher, Donald L. *Understanding “The Second Sex”*. American University Studies, Series V, Philosophy. Vol. 8. Peter Lang Publishing, Inc. New York 1984. p. 3.

También es necesario tener en cuenta la distinción entre “macho” y “hembra”, como determinación biológica, diferenciada y diferenciadora, por pertenecer a una especie sexuada, y “masculino” y “femenino” como referencia a los rasgos conductuales que están socialmente determinados y que no tienen necesariamente que relacionarse con alguno de los géneros.

3.1 La estructura filosófica de *El segundo sexo*

La base filosófica de esta obra está fuertemente unida a la tradición existencialista sartreana y relacionada con las ideas marxistas y nietzscheanas. Los primeros capítulos, que incluyen una crítica de ciertas perspectivas biológicas (Aristóteles), psicológicas (Freud) e históricas (Marx), no sólo pretenden apartarse de la tradición, sino que le permiten introducir sus propios conceptos filosóficos básicos: su idea de naturaleza humana basada en la ontología sartreana; la importancia de la acción como autorrealización y la noción filosófica de “resentimiento” inspirada en la tradición nietzscheana.

Le deuxième sexe comienza con un ataque a la tradición aristotélica en su interpretación biológica de las mujeres como base filosófica que justifica su comprensión de ellas como ciudadanos de segunda clase. Las diferencias biológicas no son suficientes para explicar las diferencias sociales entre los dos sexos en todas las sociedades.² Esto radica en la idea aristotélica de que las cosas tienen una naturaleza esencial, o, lo que es lo mismo, una determinada función está condicionada a una naturaleza

² “... La biología no basta para proveer una respuesta a la pregunta que nos preocupa: ¿por qué la mujer es el Otro?” *El segundo sexo*, p. 77 (Trad. esp. p. 60).

específica: si hay diferencias esenciales, entonces también hay diferencias funcionales.³

La subordinación de la mujer en las estructuras familiares y sociales responde, por tanto, al “orden natural”. Hegel también es de esta opinión cuando afirma que “la diferencia entre las mujeres y los hombres es la misma que hay entre los animales y las plantas. Los hombres se corresponden con los animales, y las mujeres con las plantas, porque su desarrollo es más apacible y el principio en el que se basa es, más bien, la vaga unidad del sentimiento.”⁴ Según Hegel, las mujeres se dejan llevar por inclinaciones y opiniones arbitrarias y no por aquello que es universal. De hecho las diferencias biológicas tienen un carácter racional que da lugar a determinaciones intelectuales y éticas que se reflejan objetivamente en los hombres a través de su actividad y de su poder, y subjetivamente en las mujeres por estar destinadas al ámbito doméstico y a la familia.⁵

La filosofía freudiana es otro ejemplo de esta forma de pensamiento en cuanto a que las mujeres tienen ciertas tendencias inherentes debido, precisamente, a sus características biológicas. Freud, igual que Aristóteles, cree que la mujer es un hombre defectuoso, “menguado”, y esto limita su desarrollo intelectual y moral.

Beauvoir usa la dialéctica marxista, sobre todo en lo que se refiere al trabajo, para explicar la aparición de los rasgos típicos femeninos. Para ella, cualquier explicación adecuada de la conducta femenina debe incluir un

³ Aristóteles, *Historia Animalum*, citado por Donald L. Hatcher, op. cit. p. 9.

⁴ G.W.F. Hegel, *Historia de la filosofía*, citado por Donald L. Hatcher, op. cit. p. 11

⁵ Hegel, *Historia de la filosofía*, citado por Donal L. Hatcher, op. cit. p. 11)

examen de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, un análisis de las condiciones sociales de los medios de producción y la comprensión existencialista de la conducta humana. Beauvoir cree que la realidad siempre incluye cambio y trascendencia a través del trabajo.

El problema de Aristóteles radica en su inclinación a entender todas las cosas en términos de género/especie, relación que incluye la idea de “especie fijada” con una naturaleza especial no susceptible de cambio alguno. Si la esencia del hombre es la racionalidad y, por otra parte, la mujer aparece como incapaz de ella, entonces, en este caso desarrollarla significa un cambio de naturaleza. Estos cambios son ajenos a la idea de desarrollo natural siempre gobernado por la naturaleza esencial de las especies. Beauvoir afirma que el hombre es un “ser no fijado” con lo que se sitúa fuera de la comprensión de la especie y la naturaleza como un todo. Claramente, su posición está basada en la tradición postdarwinista, pues mantiene la idea de que si las fuerzas sociales opresoras que impiden el progreso de evolución, son destruidas, entonces dicho proceso conseguirá desarrollarse de forma satisfactoria.

En esta perspectiva, si las estructuras tradicionales, que definen a la mujer de acuerdo con un molde, se destruyen, ésta llegará a desarrollarse como algo más que una persona de segunda clase. Por tanto, otro de sus objetivos en *Le deuxième sexe* será intentar despertar a las mujeres de su “sueño dogmático” para contemplar la posibilidad de romper las cadenas impuestas por una tradición que imposibilita el total desarrollo de sus capacidades.

De alguna manera Beauvoir presenta una objeción a la igualdad sexual. Aunque el ser humano no tenga una naturaleza ya fijada, éste

siempre estará en una situación que limitará sus capacidades. Una de las limitaciones básicas será el cuerpo. El cuerpo femenino es más débil que el masculino; esto quiere decir que algunas actividades físicas le estarán restringidas. Por otra parte, la menstruación y la maternidad se presentan como obstáculos para llevarlas a cabo. Todo esto tiene consecuencias importantes en la forma que las mujeres tienen de tratar con el mundo que pueden representar ciertas desventajas. ¿Alguien puede ser tratado como un igual cuando se presenta más débil? La respuesta de Beauvoir es que los valores siempre son relativos a las necesidades de una determinada situación.

Ella dice que “el hecho fisiológico” (inferioridad muscular) reviste una significación, ésta aparece en el acto como dependiente de todo un contexto: la debilidad “...solo se revela como tal a la luz de los fines que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone.”⁶. En un mundo tecnológico y mecanizado los rasgos físicos no son importantes, por tanto, los valores deben establecerse sólo a través de los proyectos humanos y de la forma de tratar con el mundo⁷.

El argumento biológico, por tanto, no es suficiente para justificar la dominación masculina. La realidad humana no puede ser entendida en términos puramente biológicos, sino que ésta, a través de la elección libre de sus proyectos, trasciende el presente y cambia no solo su espacio, sino a sí misma. La realidad humana no es únicamente repetición e inmanencia.

⁶ *El segundo sexo*, p. 74 (Trad. esp. p. 58)

⁷ *Ibid.*

Simone de Beauvoir presupone una ontología sartreana tal y como queda expresada en *L'Être et le Néant*, y enfatiza la importancia del trabajo para adquirir significado y autotranscendencia.⁸ Además, utiliza la noción del “resentimiento” nietzscheano y freudiano para explicar ciertas conductas humanas como resultado de una frustración de los impulsos naturales, o el sentimiento de culpabilidad por actuar de acuerdo con ellos cuando tal acción contradice la autorrepresentación.

Para Beauvoir la naturaleza humana se define como una disposición de todos los seres humanos de ponerse en una situación de sujeto (esencia) frente al otro (inmanencia). Cuando el sujeto está frente al otro, le subyuga, le convierte en objeto frente al cual se reconoce como sujeto. Ella dice que ésta es una categoría fundamental del pensamiento humano.

La sociedad está basada en la hostilidad y, por tanto, la naturaleza humana es esencialmente antagonista hacia los demás; no hay una reciprocidad natural, y la tendencia es oprimir a los otros. Dicha tendencia puede anularse gracias a un acto voluntario que elige la no-opresión.

De acuerdo con el fundamento sartreano en *La crítica de la razón dialéctica*, se hace una interpretación marxista de la opresión de las mujeres, y un análisis desde la perspectiva existencialista basada en la ontología de *L'Être et le Néant*.

Hay, por tanto, una necesidad de explicar el en-sí y el para-sí; la intención de la conciencia de definición a través del trabajo; la tendencia

⁸ Ver Arendt, H., *La condición humana*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, trad. por Ramón Gil Novales.

natural de la conciencia hacia la mala fe; y la relación de la conciencia con las otras conciencias.

La ontología de Sartre divide el mundo en dos categorías: ser-en-sí mismo (las cosas), y ser-para-sí mismo (la conciencia). Las cosas se caracterizan por ser un todo y autoidentitarias, y la conciencia por la libertad, la nada, la carencia o el vacío, pero al mismo tiempo deseando la totalidad del ser mientras permanece libre. El ser de la conciencia reside en su carácter relacional con sus objetos, pero ella nunca puede ser idéntica a sus actos. Es decir, la conciencia es como sus actos, pero no idéntica a ninguno de ellos. Ella nunca se toma en una identidad o esencia como sí misma, como las cosas tienen identidad o esencia. Es libre siendo nada, y al mismo tiempo no es nada sino su libertad.

Si para Sartre fundamentalmente la conciencia desea aprehenderse en el ser auto-suficiente, entidad necesaria o en-sí mismo mientras, al mismo tiempo, retiene su libertad, ¿cómo se manifiesta este deseo? La respuesta será que está implícito en todos los actos de la conciencia, por tanto, todo proyecto humano particular debe interpretarse desde el deseo fundamental de la conciencia de ser en-sí.

El para-sí es el ser que se define por la acción, es decir la conciencia adquiere significado a través de la acción o el trabajo. La acción humana se caracteriza como conciencia positiva de un fin o meta, al determinar los significados de ese fin, y actuando sobre esa elección. Algunos fines son más fundamentales que otros. Y la elección fundamental determina la clase de vida que alguien lleva, por tanto los proyectos elegidos son importantísimos para lo que el ser humano llega a ser.

Sin embargo, para Sartre no hay una identidad o sí-mismo que fundamente las acciones personales, ya que si así fuera ese sí-mismo limitaría la libertad de la conciencia. Tanto para Sartre como para Beauvoir uno **es** lo que hace, y puesto que “el hombre es totalmente y para siempre libre, cada persona es absolutamente responsable del papel que elige.”

Aplicando este principio al feminismo de Beauvoir, si una mujer es infeliz porque ha elegido ser ama de casa, ella y solo ella es culpable. Ha hecho una elección: **ser** ama de casa, y esto en el sentido paradójico en que un ser humano puede ser nada, y sus acciones son una exteriorización de lo que él es:

“... la mujer (me refiero a la mujer occidental de hoy día) la elige [su situación], o por lo menos la consiente... Mas, desde que una liberación surge como posible, no explorar esta posibilidad es llevar a cabo una dimensión de la libertad, dimisión que implica la mala fe y que, a su vez, es una falta positiva.”⁹

La importancia que Beauvoir da a la acción humana es obvia. La conciencia, que en principio es nada, adquiere su identidad a través de una relación dialéctica con el mundo. Por sus actos los seres humanos entienden quiénes son.¹⁰

⁹ Beauvoir, S. de, *Para una moral de la ambigüedad*, p. 39.

¹⁰ “Pero esa realización no se hubiera logrado jamás si el hombre no lo hubiese querido originalmente; la lección del trabajo no se inscribió en un sujeto pasivo; el sujeto se forjó y conquistó a sí mismo forjando sus útiles y conquistando la tierra.” *El segundo sexo*, p. 100-101 (Trad. esp. p. 78).; “En ese acto experimenta su poder; se plantea fines, y proyecta caminos hacia ellos; se realiza como existente.” p. 113 (Trad. esp. p. 88).

En esta perspectiva la acción es autoconciencia, exteriorización de potencia interior. Puesto que las mujeres han permanecido como personas de segunda clase, la aparente superioridad del hombre no se debe a la naturaleza, sino a su experiencia a través de la acción.¹¹

La ontología sartreana le resulta útil, por tanto, como criterio para criticar los papeles femeninos tradicionales en la sociedad (ama de casa, madre, objeto sexual), los cuales aniquilan su desarrollo humano. Lo que una persona es viene determinado por lo que hace. Las acciones están determinadas por el tipo de proyecto fundamental que elige.

A pesar de que la conciencia se realiza a sí misma a través de la acción, ésta tiene un aspecto negativo: la tendencia a engañarse a sí misma en la medida en que se cree idéntica a las acciones o proyectos que elige, tomando así las propiedades del en-sí. Esto es lo que Sartre llama “mala fe”. La mala fe es el corolario del deseo de la conciencia de ser un ser que no necesita justificación, que adquiere la identidad de las cosas y que cree que el proyecto elegido es suficiente para justificar la existencia. Esto supone una negación de la libertad y de la responsabilidad que la acompaña.¹²

Según Beauvoir las formas típicas incluyen un intento de ser idénticos a un papel, una vocación, un pasado, o una familia. A través de esto se corre el riesgo de eliminar la conciencia de libertad y limitar las posibilidades que dan un sentido a **ser** algo concreto. Si se dice “yo soy

¹¹ Ibid., p. 127-128 (Trad. esp. 98-99).

¹² Sartre, J. P., *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943. pp. 85-111 (Trad. esp. De Juan Valmar, *El Ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966. pp. 91-119)

un...” se niega la verdad de que la realidad humana está siempre siendo y no siendo nada. Esto suprime el problema de tener que elegir porque el papel que se ha adoptado siempre prescribe lo que es permisible y lo que no. Al negar de este modo la libertad se produce un autoengaño y se niega la verdadera naturaleza como libertad.

La trascendencia humana requiere un futuro con nuevas posibilidades, no como ocurre entre los animales cuyo futuro es visto como otra forma de presente. Esta noción de repetición del presente es esencial en la explicación que Beauvoir hace de la vida del ama de casa: un día es la repetición de otro día y, por tanto, su acción no es verdadera acción humana. Esta situación reduce el espíritu a un estado de inmanencia.

La mala fe es la forma de no continuar teniendo que considerar las posibilidades de la acción futura, porque, según Sartre, los humanos están continuamente confrontando su libertad en un estado de angustia al tener que estar siempre eligiendo. Por tanto, la mala fe supone una salida a la angustia de la libertad.

La sociedad refuerza dicha conducta. Cuando las personas no manifiestan activamente su libertad aparecen como dependientes de las cosas, como autómatas que no necesitan preocuparse por ninguna confrontación. Cuando un ama de casa, ciegamente, huye de sus dudas, nunca cuestiona su papel, ni la autoridad de su marido, su ser esencia como una autoconciencia libre permanece oculta, y por tanto dependiente. La mala fe es reforzada tanto por uno/a mismo/a como por los demás. Beauvoir mantiene que la mala fe condiciona la conducta típica del ama de casa y, aunque aporta seguridad, lo hace a costa de la libertad y de la responsabilidad.

Ella intenta una descripción fenomenológica de la conciencia para analizar la vida del ama de casa y su marido. La noción de conciencia es importante en su análisis para explicar la conducta de las mujeres que de repente caen en la neurosis, en la venganza, o en cualquier otra conducta “típicamente femenina”. Ve a la mujer como un ser infeliz en su existencia inauténtica aunque se niegue a admitirlo. En lugar de rebelarse cae en lo que Nietzsche llama “resentimiento” y que Beauvoir interpreta como una dialéctica negativa.

Para Sartre el objeto de la conciencia no es un mero objeto, sino otro ser humano, otra conciencia. La importancia del otro se define como sigue:

La conciencia se define a sí misma a través de sus acciones y descubre su potencial por una relación activa con el mundo. Si el mundo es sólo el mundo de las cosas, el autoconcepto que la conciencia desarrolla es el de cosa. La conciencia llega a conocerse a sí misma como verdadera, es decir, como libertad, relacionándose con otros seres humanos libres.

Puesto que la conciencia no es nada aparte de sus objetos, solo deviene humana cuando su objeto es humano, siendo reconocida como humana por el otro. La conciencia sólo es en la medida en que tiene un objeto, y es humana solo si éste es humano.

Para Beauvoir lo esencialmente humano de la conciencia es que ésta puede trascender la situación presente a través de la libre elección de sus proyectos. La libertad humana se realiza a través de proyectos humanos, pero el valor de éstos se determina por el reconocimiento de los otros. Si se

es reconocido/a sólo como “un cuerpo” o una cosa, no se es reconocido como libre, como sí-mismo. Aquí reside precisamente el problema de la mujer: ella es reconocida solo como un bello objeto sexual.

Según Hegel, el reconocimiento debe darse entre semejantes o iguales y no puede ser forzado porque destruiría la libertad y la igualdad del otro. Lo trágico es que en la confrontación inicial de dos seres humanos ninguno está dispuesto a reconocer libremente; cada uno aspira a imponerse sobre el otro. En este sentido solo existen dos posibilidades: o se matan o, renunciando a la libertad, uno de ellos se convierte en esclavo, y su vida solo adquiere apariencia de libre reconocimiento del “amo”. En este reconocimiento el “amo” y el “esclavo” no son iguales; el esclavo es de menor valor. Se dan la desigualdad y la cohesión y, por tanto, el reconocimiento entre iguales ha fracasado.

Para Hegel se da una inversión dialéctica en la relación amo/esclavo. El amo que inicialmente es esencial en la relación llega a ser inessential o el otro. Esto ocurre porque el esclavo realiza sus potencialidades humanas a través de su trabajo, a través de su actividad en el mundo. Por ese trabajo se entiende como una persona. El amo, al permanecer inactivo, depende enteramente del trabajo del esclavo, con lo que dependencia/independencia se han intercambiado. El otro, como el esclavo, llega a ser sujeto esencial.

De forma similar a la dialéctica hegeliana amo/esclavo, para Sartre el Otro es el que en principio necesita salvación para su conciencia, y al mismo tiempo la némesis. Toda conciencia necesita al otro, ser reconocida como tal por el otro. Pero este reconocimiento está totalmente bajo el poder del otro. De este modo, el otro se convierte en un obstáculo para la libertad.

Todo sujeto llega a ser un objeto a los ojos del otro. Es visto como un cuerpo y por tanto resulta un en-sí para el otro. Pero en su ser libre, niega que es un objeto. De este modo se ejemplifica una hostilidad fundamental hacia las demás conciencias. Si hay un poder desigual, esta hostilidad dirige las relaciones humanas siguiendo el modelo de la relación amo/esclavo.

Simone de Beauvoir también utiliza algunas nociones psicológicas para explicar la conducta “típicamente femenina”. Una de ellas es el concepto nietzscheano de “resentimiento”: Cuando la voluntad de poder no se satisface se buscan sustitutos espiritualizados y se cambian las frustraciones por virtudes, o lo que es lo mismo, el objeto se cambia por alguna representación simbólica. El objeto inicial de deseo es devaluado y la frustración misma adquiere un gran valor. Así es como el alma obtiene su importancia sobre el cuerpo. Vencer los deseos de la carne se constituye en algo de muy valioso.¹³

Algunos ejemplos que justifican esa afirmación se encuentran en el amor cortés, en el cual se suprimen los deseos pasionales y eróticos espiritualizando el amor a través de poemas sobre el amor espiritual, el amor del alma y poemas de resentimiento.

Resulta interesante el tratamiento en *La genealogía de la moral* de la moralidad cristiana como un ejemplo de frustración del deseo corporal al

¹³ Eugene Fink escribe: “Nietzsche ha sido alcanzado... por el rayo de un conocimiento espantoso... La interpretación de la vida que guía los siglos no ha sido obra de la vida esencial... sino obra nacida del odio mortal de los impotentes, destinada a hacer soportable la vida a los débiles...” Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universidad, Madrid (8ª. Reimpresión), p. 154.

sublimar la castidad como un valor. Se trata de la moralidad del esclavo.¹⁴ Los valores cristianos devalúan los deseos naturales al reemplazarlos por deseos antinaturales como la castidad, por poner un ejemplo.

Simone de Beauvoir adopta este esquema para explicar la conducta femenina y su tendencia a la religiosidad, a los misterios, a los milagros y a lo oculto, como algo opuesto a una búsqueda de lo racional, de un entendimiento del mundo. Al negársele el acceso al mundo a través del trabajo, sus deseos y capacidad de entendimiento se frustran y vuelve a lo misterioso. En este ámbito se valoran el sentimiento y la intuición sobre un entendimiento racional del mundo.

De este modo la mujer aparece siempre y radicalmente como el otro, absolutamente desigual al hombre y, aparentemente, carente por naturaleza de cualquier capacidad racional.

En términos freudianos el resentimiento es una forma de transferencia o sublimación de los deseos naturales. En el caso de las mujeres, cuanto más niegan su inclinación natural más frustración sufren.

En Nietzsche no se aprecia el mismo movimiento dialéctico que en Hegel. El movimiento dialéctico se encuentra en la forma en que Beauvoir describe a las mujeres en su búsqueda de autonomía y conocimiento, solo que la mujer, al contrario que el espíritu de Hegel, no progresa, está sometida a la frustración y al resentimiento. En lugar de ejercitar la razón

¹⁴ La nueva moral de señores ama la muerte de Dios; la nueva visión de la moral de esclavos ve la esclavitud del hombre en la idea de Dios, en el “temor del Señor”. Ibid., p. 153.

acaba por ser un objeto sexual que utiliza la belleza como un arma de poder sobre la razón de los hombres.

Sin embargo, ella cree que las mujeres, como el esclavo de Hegel, están preparadas para “la inversión dialéctica”. Lo que necesitan es “un despertar de la conciencia” que les permita conocer sus verdaderas posibilidades.

El segundo volumen de *El Segundo sexo* pretende enfrentar la situación de las mujeres (infancia, iniciación sexual, matrimonio, maternidad, independencia, etc.) de acuerdo con los presupuestos filosóficos de la autora: la posición sartreana sobre la naturaleza humana, el trabajo, la mala fe y la dialéctica nietzscheana del resentimiento.

3.2 Teoría aplicada: *El segundo sexo* y la experiencia vivida de las mujeres

En su análisis de la infancia, Beauvoir comienza con las siguientes palabras:

“No se nace mujer, llega una a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino.”¹⁵

¹⁵ *El segundo sexo*, vol. II, p. 13. (Trad. esp. p. 13)

El desarrollo de lo que llegará a ser una mujer como tal comienza en la infancia: la pasividad, emocionalidad, ser objeto, etc. Su educación se lleva a cabo de una forma completamente diferente a la de los niños y no se basa en principios genéticos, sino en un determinado modelo, pues hasta los doce años, más o menos, se puede apreciar una cierta igualdad.¹⁶ La relación con el **otro** durante la infancia, principalmente los padres, determinará la configuración de la niña en su adopción de “conductas femeninas”, lo que quiere decir que la mala fe está presente, prácticamente, desde el principio.¹⁷

Tanto el niño como la niña adoptan un determinado papel que no está basado en una elección libre, sino en su relación con su pasado. La mala fe de la niña se refuerza en esa relación, mientras que en el niño se refuerza su libertad, el control de sus pasiones, la responsabilidad de sus actos, es decir, su ser humano.

Las niñas siguen el modelo materno, interiorizan un mundo de hombres, cuyos símbolos son masculinos, y llegan a la conclusión de que todo lo que necesitan es ser bonitas para poder casarse y llegar a ser como su madre. De esta forma, casi desde su inicio, su desarrollo humano natural queda frustrado. Lo que se les niega, muy pronto degenera en nerviosismo, y una vez perdido su deseo, el resentimiento ocupa su lugar. Se produce una internalización y una espiritualización de dicho deseo en el sentido nietzscheano. Por eso las niñas son las que escriben poemas de amor o historias de aventuras que nunca serán suyas.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 15 (Trad. esp. p. 15)

Beauvoir señala que en la vida de toda niña llega el momento de sentirse objeto sexual para los hombres y esa experiencia de sentirse objeto es traumática, puesto que entonces comienza a ser consciente de la mirada de los hombres.¹⁸ El significado de su existencia reside en estar ligada a otro, ése es su destino.

En la perspectiva de Beauvoir la historia del hombre se repite en cada niño, puesto que desde el principio se le estimula a “plantearse para-sí”.¹⁹ Sin embargo, para las mujeres no es así, ya que desde el principio hay

“un conflicto entre su existencia autónoma y su “ser-otro”; le han enseñado que para agradar hay que intentar agradar y hacerse objeto, por lo cual tiene que renunciar a su autonomía. Se la trata como una muñeca viviente y le niegan la libertad, con lo que se anuda un círculo vicioso, pues cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos encontrará en sí misma y menos se atreverá a afirmarse como sujeto; si la estimularan, en cambio, podría manifestar la misma exhuberancia, el mismo espíritu de iniciativa y la misma audacia que un varón.”²⁰

¹⁸ Ver el concepto de “mirada” (regard) en Sartre, *El ser y la nada*, pp. 310-364. (Trad. esp. 328-385)

¹⁹ “La inmensa buena suerte del varón es que su manera de existir para los demás le estimula a plantearse para sí. Hace el aprendizaje de su existencia como un libre movimiento hacia el mundo; rivaliza en dureza e independencia con los otros varones, y desprecia a las niñas.... Emprende, inventa, se atreve. Es cierto que también se experimenta como “para los demás”, duda de su virilidad y de ello resultan muchos problemas con respecto a los adultos y camaradas. Pero es muy importante que no haya oposición fundamental entre el cuidado de esa figura objetiva, que es suya, y su voluntad de afirmarse en proyectos concretos. Se hace ser al hacer, con un solo movimiento” *El segundo sexo*, p. 29-30. (Trad. esp. pp. 24-25).

²⁰ *Ibid.*, p. 30. (Trad. esp. p. 25).

Este es el centro de la crítica de Beauvoir a la mayoría de las conductas femeninas. Una mujer es siempre un sujeto, pero se comporta como un objeto. Raramente desarrolla esas supuestas virtudes que el hombre se ve forzado a desarrollar durante su existencia, lo cual contribuye a su continua opresión, frustración, resentimiento y venganza.

La descripción continúa con un análisis de la pubertad en la que la mujer joven dedica la mayoría de sus pensamientos a los hombres. Esto resulta del todo natural si se tiene en cuenta que desde la infancia ha pensado que el hombre es el dueño del universo y que su éxito reside en conseguir un marido.²¹ El hombre es el *otro* a través del cual se definirá a sí misma. Él es lo esencial, ella lo inesencial y todas sus experiencias pasadas se reducirán a esta conclusión.

Aunque la joven no se haya sentido inferior hasta ese momento, sin duda, las diferencias físicas tenderán a convencerla de que realmente lo es. Sus pechos representarán una carga; los cambios hormonales crearán una cierta inestabilidad psicológica, y las menstruaciones le producirán dolor. Su pasividad será continuamente reforzada.²²

Sin embargo, el caso del joven es muy diferente. A través del aprendizaje de la violencia se consigue una voluntad competitiva como prueba suprema de la trascendencia de su amor propio. Por otra parte, la joven fracasa en el desarrollo de esa autotranscendencia y no está dispuesta a

²¹ “Se admite unánimemente que la conquista de un marido –o de un protector, en ciertos casos- es la más importante de sus empresas.” Ibid., p. 90 (Trad. esp. p. 72)

²² “Ser femenina es mostrarse impotente, fútil, pasiva y dócil. La joven no solo tendrá que engalanarse, sino también reprimir su espontaneidad y sustituirla por la gracia y el encanto estudiados que le enseñan sus mayores.” Ibid., p. 99. (Trad. esp. pp. 78-79)

rehacer una imagen propia del mundo. Permanece tímida y pasiva, nunca combativa. Se refuerza en ella el comportarse “como una señorita” y negar así toda posibilidad de espontaneidad en su comportamiento, con lo cual, lo único que se consigue es negarle una parte importante de su propio desarrollo humano. Por tanto, llegar a ser mujer se reduce a un proceso de auto-alienación por excelencia.

Esta contradicción interna provoca que la joven enfatice lo único que tiene algún efecto sobre un mundo dominado por la masculinidad: su sexualidad. Así, ésta se convierte en un poder. Sin embargo, la sociedad tiende a suprimir las conductas sexualmente abiertas y esto provoca en ella una nueva contradicción. Sabe que su poder radica en su atractivo sexual, pero por otra parte sabe también que el ideal de feminidad incluye la modestia y la corrección, es decir, la antítesis de un ser sexual. Esta dicotomía provoca toda suerte de concatenaciones dialécticas.

Cuando la joven olvida el amor erótico se centra en el amor por sí misma, lo que la lleva al narcisismo. Sin embargo, incluso ese “culto del yo” tiene un carácter ambiguo, ya que ese amor es diferente a su deseo de atraer a los hombres. Si realmente se ama a sí misma, le resulta imposible entregarse a un hombre como si fuera un objeto sexual, porque significaría negar su subjetividad y condenarse a ser para siempre un objeto en sus manos o a sus ojos. Si no puede escapar a esta idea, su narcisismo la lleva a un insano amor por sí misma que pervierte todas sus relaciones con los demás.²³ Resulta manifiesto que la noción de Beauvoir del desarrollo humano la lleva a creer que toda conciencia necesita la conciencia de otro ser libre para reconocerse.

²³ Ibid., p. 101-106. (Trad. esp. 80-84).

Puesto que la adolescente es incapaz de entregarse a un hombre, pues podría perder una gran parte de su autonomía, por regla general busca la amistad de otras jóvenes.²⁴ Las otras mujeres no representan una amenaza para ella; no son físicamente peligrosas; ellas la entienden. De este modo, en el dilema existencial de la joven la relación lesbiana aparece como una solución razonable a su problema.

Para que la joven desee verdaderamente a un hombre debe superar la idea de que entregándose a él se convierte en un objeto, un ser sexual a conquistar. Para evitar la comprensión de una sexualidad humana comparable a la animal, necesita espiritualizar su idea del amor. Se da, por tanto, una idealización de los hombres en la que se minimiza la amenaza de posesión.

Cuando entra en una relación real con un hombre real, el acercamiento físico se vive con ansiedad. La típica coquetería de muchas jóvenes no es irracional, ya que a través de esa conducta puede mostrarse como un ser esencial, una autoconciencia libre y autónoma, pues seduciendo no corre el peligro de caer en la red de una relación real, lo cual significaría perder su libertad, su poder, y convertirse en un objeto, en una esclava.

Beauvoir cree que esto explica por qué muchas mujeres, jóvenes y adultas, mantienen una conducta de coquetería. Se trata de una paradoja: una mujer sólo puede mantener su libertad despertando el deseo de los hombres, pero este deseo la lleva a concluir que no es tan autónoma como

²⁴ Ibid., p. 108. (Trad. esp. 86).

piensa. Ella es aprehendida por el hombre como un objeto sexual, una esposa, una madre.

Incluso el poder de seducción que pueda tener una joven la lleva a transformarse en un objeto a examinar. Lo que el hombre ve es un cuerpo, no un ser humano autónomo.

Su naturaleza está dividida. Quiere tener un hombre porque así es como percibe que debe ser su futuro, pero al mismo tiempo no quiere perder su independencia y ser una víctima. Esta es una de las contradicciones básicas del amor romántico. La cuestión es: ¿Cómo es posible una relación amorosa sana si uno de los dos llega a convertirse en un objeto? ¿Es que el amor destruye la libertad?

Beauvoir sugiere que una solución parcial podría ser que la joven creciera y se desarrollara en una sociedad donde haya una perfecta igualdad económica y no se autorice a las mujeres a aprovecharse de ciertos privilegios solo en función de ser esposas o madres.²⁵

Por otra parte, el análisis de Beauvoir de la iniciación sexual es importante porque el sexo en el matrimonio está, posiblemente, condenado al fracaso, y ésta es una de las razones por la que ella está contra él.

Resulta extraño que la joven viva su iniciación sexual como algo satisfactorio por razones biológicas, psicológicas y filosóficas.

²⁵ Ibid., p. 145. (Trad. esp. 114).

Biológicamente, dicha experiencia es dolorosa; el sexo se entiende como un derecho marital del hombre, para gozar del cual a menudo utiliza la fuerza. Psicológicamente, la joven se siente como un objeto en sus manos, y, en cierto sentido, violada: debe “servirle” y renunciar a su propia autonomía. Socialmente, perder la virginidad le supone renunciar a una parcela de poder y de valor personal. Aunque sea algo natural, se siente degradada. Incluso cuando el intercambio sexual es satisfactorio, los tabúes interiorizados a través de la cultura –sobre todo la cristiana- generan en la mujer un sentimiento de culpa que minimiza la satisfacción de dicho intercambio. Puesto que se cree que el hombre es activo y la mujer pasiva, si ella demuestra alguna iniciativa, siente que no es “una mujer virtuosa”.

Ante el deseo sexual, la respuesta natural de la mujer es el *resentimiento*, y le da más valor a su inhibición que a su deseo, haciendo culpable a su compañero de su insatisfacción. A menudo se identifica con una religiosidad que entiende que la sexualidad tiene el único objetivo de la procreación, lo cual la lleva a limitar su actividad sexual. Incluso puede adoptar la frigidez como un camino seguro para hacer al hombre culpable de su frustración.

En cualquier caso, y sea cual sea la relación que mantenga con su compañero, la mujer se siente utilizada. Cree que su autonomía ha sido destruida incluso cuando voluntariamente da al hombre su propia libertad.

La solución de Beauvoir a esta situación es una relación de reciprocidad, aunque:

“La asimetría del erotismo macho y hembra crea problemas insolubles en tanto que hay lucha de sexos; esos problemas pueden zanjarse fácilmente cuando la mujer siente en el hombre deseo y respeto al mismo tiempo; si él la codicia en su carne pero reconoce su libertad, ella encuentra ser lo esencial, en el momento que se hace objeto y permanece libre en la sumisión a la cual consiente.”²⁶

A pesar de que en esta descripción la mujer sigue siendo sujeto como objeto, en cuanto se reconoce como tal, su autonomía permanece intacta y el hombre la reconoce y la respeta, aunque desee su cuerpo.

Para ella, el matrimonio destruye la igualdad²⁷ necesaria para tal reconocimiento, puesto que todo lo que rodea a la joven y su educación en este sentido, la preparan para una vida pasiva de ama de casa y madre; papeles tradicionalmente asumidos como “el destino natural” de la mujer. El matrimonio, asumido por la mujer como su “proyecto fundamental” raramente se entiende de la misma manera por el hombre. El proyecto de un hombre puede incluir el matrimonio, pero no lo valora igual que la mujer. Por tanto, el matrimonio debe analizarse en términos radicalmente diferentes en el caso de las mujeres que en el de los hombres.

En el análisis que Beauvoir hace del matrimonio llega a la conclusión de que éste es una fuente muy importante de desigualdades en la que la

²⁶Ibid., p. 189. (Trad. esp. p. 148)

²⁷“El matrimonio se ha presentado siempre de manera radicalmente distinta para el hombre y la mujer. Los dos sexos se necesitan el uno al otro, pero esa necesidad no ha engendrado nunca la menor reciprocidad entre ellos, pues jamás las mujeres han constituido una casta que establezca con la casta opuesta los contratos e intercambios necesarios en un plano de igualdad.” *El segundo sexo*, vol II, p. 222. (Trad. Española, p. 174).

mujer se constituye en el objeto de opresión. Y aunque, en un principio, esta desigualdad parezca beneficiar al hombre, lo cierto es que también le oprime y destruye la posibilidad de una relación recíproca. Si se aplica la dialéctica hegeliana amo-esclavo, el propio opresor es oprimido por su opresión.²⁸

El desarrollo dialéctico en el tratamiento de la institución matrimonial es obvio. La mujer comienza buscando satisfacción y reconocimiento en la más inmediata y natural de las experiencias: la sexualidad. Cuando esa búsqueda fracasa se refugia en el ámbito doméstico como una forma de justificar su existencia. Cuando ese ámbito pierde significado, lo busca en la maternidad. Pero la maternidad tampoco satisface sus necesidades y entonces busca satisfacción en la vida social y, finalmente, en el trabajo. Se da, por tanto, un movimiento del nivel particular o inmediato al universal, de forma similar al que Hegel describe en la *Fenomenología del Espíritu* cuando afirma que en la sociedad, cuando el espíritu humano busca conocer la verdad se da un desplazamiento del nivel del reconocimiento inmediato de las personas en la familia a un nivel más universal de reconocimiento en la sociedad civil.

Beauvoir cree que a la mujer, desde su infancia, se la educa para ser un objeto sexual, pero su sexualidad sólo puede ser realizada en la institución matrimonial, lo cual quiere decir que aquélla desempeñará un papel muy importante en su decisión de casarse. Aunque una mujer decida

²⁸ “En verdad, así como biológicamente los machos y las hembras nunca son víctimas el uno del otro, sino todos juntos de la especie, también los esposos sufren juntos la opresión de una institución que no ha sido creada por ellos. Si se dice que *los hombres* oprimen a *las mujeres*, el marido se indigna, pues él es quien se siente oprimido, y lo es, pero el hecho es que el código masculino y la sociedad elaborada por los machos en su interés, son los que han definido la condición femenina bajo una forma que ahora resulta para los dos sexos una fuente de tormentos.” Ibid., p. 328 (Trad. Española p. 256).

ser activa sexualmente, e ignorar las convenciones sociales y el peligro de ser considerada promiscua, todavía tendrá que enfrentarse con el problema de un embarazo no deseado. Por tanto no es extraño que las mujeres vean en el matrimonio una forma de libertad y satisfacción sexual. Sin embargo, este deseo de libertad y satisfacción es, en la mayoría de los casos, frustrada, ya que el matrimonio tiende a destruir una relación sexual significativa más que a crearla.

El ideal de relación sexual para Beauvoir está basado en la reciprocidad. El sexo sólo será significativo y satisfactorio cuando los actos de amor y de deseo surjan de emociones espontáneas. No está de acuerdo con los que piensan que el sexo es sólo una relación física cuyo éxito depende de una determinada técnica. La relación sexual por excelencia trasciende la mera técnica para ser un intercambio libre e igualitario entre dos personas.

Sin embargo, esta reciprocidad en la relación es inusual, ya que el intercambio sexual se entiende, la mayoría de las veces, de acuerdo con la dialéctica amo-esclavo. En él el hombre busca subyugar u objetivar a la mujer, y ella busca controlarle a él esclavizándole a través de su pasión. De este modo, el sexo es como una batalla en la que los contendientes buscan hacer del otro una cosa. Ser deseado significa controlar al que desea, aunque la relación ideal requiera reconocer y valorar la autonomía e individualidad de cada uno, es decir, se trata de una relación de reciprocidad en la que se desea al otro como objeto sexual mientras se le reconoce su subjetividad.

Lejos de responder a esa reciprocidad, Beauvoir cree que el matrimonio es una instancia de la relación amo-esclavo. Uno de los

prerrequisitos de una relación recíproca es la igualdad. Si esta igualdad existe entre los cónyuges, entonces no se da esa relación amo-esclavo. Pero si uno de ellos es más poderoso y se impone al otro, entonces el valor del dominado siempre es relativo al valor del dominante, al mismo tiempo que el valor de éste (amo) se establece a través del reconocimiento forzado del esclavo. En la relación marital el hombre considera a la mujer como una superviviente; él gobierna, ella es gobernada; él es un sujeto, ella un objeto: llega a ser su vasalla.²⁹ En la institución matrimonial el hombre adquiere ciertos derechos y la mujer ciertos deberes, entre ellos el intercambio sexual con su marido, con lo que el sexo se convierte en un servicio,³⁰ y el matrimonio en el enemigo de la experiencia erótica.

El matrimonio se presenta para la mujer como un contrato a través del cual ella adquiere reconocimiento social, justificación para su existencia y libertad sexual. Sin embargo, si no se establece una relación de reciprocidad entre ambos miembros de la pareja, la convivencia y la rutina les llevarán a la insatisfacción.³¹ Beauvoir afirma que la institución matrimonial provoca el adulterio, ya que de alguna manera se crea la necesidad del engaño y la deshonestidad, y eso supone un riesgo para la esposa que lleva a cabo un doble juego. Una mujer siempre tiene mucho más que perder, ya que si se llega a una situación de divorcio puede perder sus medios de supervivencia, y corre el peligro de quedar en una situación precaria. En el caso de los hombres la cuestión es muy diferente, ya que el

²⁹ Ibid., 226. (Trad. esp. 177)

³⁰ Ibid., 227. (Trad. esp. 178)

³¹ “Pero el principio del matrimonio es obsceno, porque transforma en derechos y deberes un intercambio que debe fundarse sobre un impulso espontáneo; al destinarlos a captarse en su generalidad, el matrimonio da a los cuerpos un carácter instrumental y, por lo tanto, degradante; el marido se siente helado, a menudo, ante la idea de que no hace más que cumplir con un deber, y a la mujer la avergüenza sentirse entregada a alguien que ejerce un derecho sobre ella.” Ibid., p. 254-255. (Trad. esp. p. 198).

adulterio es algo que se espera de él, y en cierto sentido se admite; y si el divorcio llega a ser una realidad, él sigue manteniendo su autonomía económica. No pierde su trabajo, mientras que ella pierde su empleo como ama de casa y la posibilidad de encontrar otra ocupación. Debido a la existencia de desigualdades sociales, el adulterio es más sancionado en el caso de las mujeres que en el de los hombres.

Puesto que la iniciación sexual de la joven es bastante precaria, no se puede decir que la relación matrimonial sea la que causa los problemas psicológicos, sino que más bien los acentúa. Esto se debe a los papeles contradictorios que la mujer casada debe representar, a lo cual debe añadirse el agravante del ideal de “esposa”.

En el tratamiento del tema se pone de manifiesto una dicotomía muy simple: en primer lugar, según Beauvoir, la mujer cree que hay algo indigno en la relación sexual. Pero, por otro lado, su sexualidad es algo que ha sido reforzado desde su adolescencia. Su valor personal siempre se relaciona con su apariencia sexual. Puesto que su deseo ha de ser satisfecho, se encuentra con dos aproximaciones a su propia sexualidad: el deseo sexual es, al mismo tiempo, natural y pecaminoso. Los ejemplos para ilustrar esta situación son el de la Virgen María y el de Eva.

Siguiendo el ejemplo de la Virgen María, se espera que la mujer sea una madre casta, virtuosa y devota. El sexo sólo debe ser contemplado como un medio para la procreación y no para el propio placer. La conducta que se deriva de esto es la pasividad, la coquetería y, al mismo tiempo, un sentimiento de culpabilidad por la excitación sexual. El modelo de María ensalza la devoción de la madre, e ignora el deseo sexual.

Sin embargo, el deseo de satisfacción sexual es algo natural en cualquier hembra de la especie animal, y también lo es en la mujer. A través de su educación interioriza la idea de que su éxito en la vida depende de su encanto sexual. Negarle esto es negarle una parte de sí misma esencial para su completa integración social como miembro femenino de la especie. Haber sido educada para ser una tentación y, al mismo tiempo, entender la propia sexualidad como pecado sólo puede desembocar en una neurosis, o en el desarrollo de ciertos métodos de sublimación. Si es tentadora, resulta que es una pecadora de acuerdo con los modelos sociales y religiosos establecidos. Pero si es una especie de “Virgen María” entonces es un ser humano frustrado. De ahí que la realización de su sexualidad resulte muy difícil, si no imposible.

Beauvoir cree que, de todos modos, una mujer tiene varios recursos psicológicos para habérselas con ese problema. Si la satisfacción sexual no está presente en la relación, y la mujer no acaba de creerse que el sexo es un derecho marital del hombre, sucede que ella le niega el placer sexual a su marido en nombre de una realidad sublimada: Dios. La abstinencia sexual no solo se convierte en una virtud, sino que Dios es más importante que su marido, lo que quiere decir que los deberes religiosos adquieren una mayor relevancia que los conyugales. Renunciando a la carne en aras del cristianismo, una mujer puede sobrellevar una relación sexual insatisfactoria, descarga su venganza sobre su marido por su falta de sensibilidad sexual y adquiere un sentimiento de autoestima a través de su devoción por la iglesia y por lo divino.

Según Beauvoir la mujer está más inclinada hacia lo religioso que el hombre, y no sólo porque esto le permita llevar a cabo una especie de venganza, sino porque los elementos místicos de la religión le permiten mantener la razón del hombre en un cuestionamiento continuo, con lo que

la lógica de éste se enfrenta a una persistente confrontación con lo misterioso. La religión es en muchos sentidos, el opio de las mujeres, puesto que llega a hacer del sufrimiento y la frustración del matrimonio verdaderas virtudes. Además le hace creer que no se puede hacer nada para cambiar su situación, y esto refuerza y justifica la pasividad de las mujeres ante el mundo.

La razón fundamental de que la mujer mantenga una bifurcación en su autoimagen (Eva/María) no surge de su situación en el mundo, sino más bien e irónicamente, de la autoconcepción del hombre como una dualidad.

En la tradición griega el hombre se define como un “dios caído”; como ser divino se compone de dos partes contradictorias: un cuerpo limitado por sus necesidades y pasiones, y un alma inmortal que desea la verdad eterna, la belleza y la divinidad. En el alma reside el intelecto. Esta mente racional puede aprehender el orden del universo o Dios. Cuando el hombre entiende estas verdades universales, está cumpliendo su verdadera función: ser como el Dios que se crea a sí mismo. El cuerpo se presenta como un obstáculo para cumplir dicha función. El tiempo y la energía que la corporalidad requiere apartan al hombre de su verdadero propósito. Por tanto se hace necesario dominar esa corporalidad y su gasto de energía tanto como sea posible. En la tradición cristiana, la abstinencia llega a ser una virtud tanto para el hombre como para la mujer, y la muerte se concibe como una liberación del alma que alcanza, por fin, su verdadero objetivo en la búsqueda de la verdad.

El problema para la mujer es que el hombre, ese animal “racional”, desea su carne. De hecho su primera preocupación con respecto a ella es sexual. A pesar de lo cual, y según la tradición griega, este “dios caído”

crea que el deseo sexual no es su verdadero propósito y, por tanto, debe justificarlo, racionalizarlo, y para ello echará mano de las fuerzas externas. Para justificar su deseo crea una imagen de la mujer como origen del mal, fuente de sus tentaciones: una sirena seductora y destructiva.³²

Por otro lado, el hombre busca convertir su lujuria en una virtud, haciendo de ella un altruista servicio social. Reconoce que la especie debe preservarse y la mujer es el único medio para llevar a cabo este “noble fin”. Se convence a sí mismo de que la mujer no es solo carne, sino un ser noble y virtuoso, como la Virgen María. De este modo, el deseo sexual masculino se convierte en un noble deber social, y la mujer en una santa que ayudará a cumplimentar dicho deber. Desear a tan virtuosa criatura es así algo noble, del mismo modo que lo es el deseo de formar una familia para el bien de la sociedad. Esto le coloca a él en un pedestal: ha espiritualizado su sexualidad.

El “amor cortés” es una manifestación perfecta de esa espiritualización: el deseo no se aprecia como deseo sexual, sino como amor puro y platónico (asexual). De este modo la lujuria que genera la carne femenina transforma al hombre, le hace una persona más santa.³³

La Virgen María como modelo de mujer representa solo un paso hacia su comprensión como la “Madre María”, la pura y obediente madre de Cristo. De este modo la maternidad llega a identificarse con la santidad y la pureza. Se convierte en una actividad infinitamente digna para las

³² Lipovetsky, Gilles. *La tercera mujer*, Anagrama, Barcelona, 1999. p. 102-104

³³ Ver Varela, Elisa, *Mujeres que leen, mujeres que escriben; Letradas en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*. Master Online Duoda, 2004, temas 7 y 8.

mujeres. Ella conforta a su hombre, alimenta a sus hijos y cuida de su hogar. Sin embargo es muy poco probable que un hombre desee a una mujer sólo por estas nobles razones. De hecho, el hombre desea a la mujer en primer lugar como objeto sexual, y este hecho biológico representa de por sí un problema para tratarla como si fuera la Virgen María y Eva al mismo tiempo.

Beauvoir cree que esta dicotomía promociona, de alguna manera, la eterna popularidad de la prostituta. El hombre que no puede exteriorizar totalmente su deseo ante su “virtuosa esposa” puede satisfacerlo con una de ellas. Una vez más, el matrimonio genera la necesidad del adulterio. La situación hace que las prostitutas aparezcan atractivas, no únicamente como alternativas sexuales, sino porque ellas no tratan de ofrecer ninguna fachada en lo que respecta a “las virtudes oficiales” del sexo femenino. No hay ninguna duplicidad en su naturaleza. La prostituta es absolutamente honesta, mientras que a la esposa se le obliga a mantener valores contradictorios y, por tanto, a la hipocresía.

El problema para la esposa es más que simplemente la hipocresía. Los dos papeles que debe jugar son fisiológicamente contradictorios. Si la mujer se queda embarazada pierde su poder de seducción. Esa Eva tentadora, tanto si desea la maternidad como si no, adquiere ese rollizo aspecto propio de su estado. La mujer queda atrapada. Si desea sexo, simplemente para satisfacer su propio deseo, es percibida como poco virtuosa. Si se queda embarazada pierde su poder de seducción sobre su marido. Este problema podría resolverse a través del aborto, pero, según Beauvoir, los hombres están por lo general en contra de esta práctica. Creen que las mujeres que lo practican reniegan de los verdaderos valores femeninos. Admitir el aborto significaría para ese “dios caído” reconocer que su deseo se reduce a la consecución de una experiencia erótica y, por

tanto, no estaría dirigido hacia la “noble virtud” de los hijos y la familia. La exaltación de esos valores se convierte en una especie de farsa.

Resumiendo, ese concepto dualista del hombre como “animal racional” le lleva también a una idea dualista de las mujeres que determina su trato con ellas. La mujer también adopta estas nociones contradictorias que confluyen en un estado neurótico de la mente y una especial incapacidad para obtener satisfacción sexual en el matrimonio, tanto para el hombre como para la mujer.

Inicialmente, la dicotomía entre el hombre y la mujer es una instancia de “mala fe”, o un intento de negar la libertad y el cambio inherente al “para-sí”. Muchos de los predicados que se le asignan a la “verdadera naturaleza humana” (espontaneidad, elección, decisión, trascendencia, creatividad, etc.) no se relacionan con la corporalidad. Sin embargo, supervalorar lo mental sobre lo físico significa enfatizar aquello que está estrechamente relacionado con el ser como opuesto al llegar a ser, el en-sí como opuesto al para-sí.

Beauvoir propone que, en parte, esta duplicidad de la naturaleza humana se relaciona con el deseo de llegar a ser cosas. Por la mala fe, los humanos niegan su libertad y la responsabilidad de sus actos; temen la contingencia de su propia existencia y el problema de crear su propio sentido de la vida. Poner el énfasis en lo que aparece como más estable, más cierto, significa buscar la certeza y verdad eternas, tal y como se presenta en el ideal socrático, es buscar la negación de la incertidumbre de la vida tal y como se da en la animalidad. En este sentido, el ideal de la vida filosófica como contemplación llega a ser el ejercicio supremo de la

mala fe: el intento de ser dios. Si se atiene a certezas absolutas el hombre no tiene que crear razones para su existencia.

Por otra parte, el amor erótico de la mujer destruye la contemplación intelectual. Provoca en el hombre volver a la tierra y a su propia animalidad y mortalidad. Al mismo tiempo, el deseo erótico de la mujer la lleva a obtener un cierto poder sobre el hombre que hiere su ego. Le aparta de su estabilidad intelectual o social y le lleva a la aventura, a la incerteza, a la irracionalidad y a la espontaneidad. Ella provoca que el hombre sueñe, que escriba poesía y cante canciones, y no que haga filosofía o ciencia. Hace de él un ser emocional y celoso hasta límites insospechados, que nunca tienen que ver con nobles ideales, sino con el amor de una persona en particular. Obviamente, la persona que causa esta conducta debe ser exaltada más allá de su propio significado carnal para poder justificar dicho comportamiento.

Vivir en un continuo estado de deseo erótico requiere una respuesta, sobre todo para un ser que por naturaleza desea ser “una cosa”. La magia de la mujer debe ser disipada. Su hechizo sobre “el animal racional” debe acabar. Beauvoir cree que el matrimonio es un intento de acabar con este problema. La “tentación” es reducida a sirvienta doméstica. La joven mujer se convierte, de este modo, en “una gran matrona o en una bruja”.

El matrimonio también puede entenderse como una forma de socializar el erotismo, aunque en realidad tiende a acabar con él. El hombre obtiene control y estabilidad a expensas de lo erótico, y Beauvoir está convencida de que sólo fuera del matrimonio puede darse una recuperación del erotismo. De este modo si alguien busca satisfacción sexual no debe hacerlo en la institución matrimonial.

En la perspectiva de Beauvoir, se produce un equívoco también en la mujer que busca el significado de su existencia únicamente a través del erotismo y del placer sexual. La mujer que desea ser reconocida a través de su capacidad para excitar el deseo masculino se enfrenta con algunos problemas. En primer lugar, el hombre la ve como un objeto que debe ser conquistado y no como un ser libre, como una conciencia humana. El reconocimiento de ser un objeto bonito no significa reconocimiento como un igual, como un ser humano. En segundo lugar, el hombre desea dominar a la mujer en las relaciones matrimoniales. Ella no es su semejante, sino su conquista, alguien a quien ha subyugado.

En tercer lugar, el reconocimiento recibido por el encanto sexual es particular y no universal. Beauvoir afirma que, para el hombre el erotismo es un juego que ocupa un lugar secundario en lo que él entiende como esencial para su vida, para su vida productiva en la sociedad de la que forma parte. Al contrario, parece que para la mujer los aspectos sexual y familiar son los más importantes para su reconocimiento social y para su vida. Esto quiere decir que las actitudes que mantienen el uno hacia el otro son radicalmente diferentes. No existe un reconocimiento recíproco.

Por tanto es lógico que la frustración de la joven esposa se dirija hacia la búsqueda de reconocimiento y autosatisfacción: invierte sus energías en su trabajo como ama de casa.

Según Beauvoir, la sociedad ha impuesto como uno de los papeles que mejor se adecuan a la naturaleza de la mujer el de ama de casa. De hecho, si no elige ser monja, el lugar más apropiado para ella es éste. En muchos casos las mujeres eligen simplemente el matrimonio como su puesto de trabajo.

Desde el siglo XIX el trabajo femenino en el cuidado del hogar ha sido considerado como una noble e importante vocación, negando de este modo la posibilidad de expresarse a través de un trabajo real.

Como cabría esperar, Beauvoir es muy crítica con la vida del ama de casa y con la noción de que el trabajo doméstico sea realmente significativo. En primer lugar, ella afirma que el trabajo doméstico es un claro ejemplo de mala fe. En segunda lugar, cree que éste es una forma de alienación en el sentido marxista. Y en tercer lugar, afirma que la mujer se equivoca al elegir esta vocación no sólo por razones prudenciales, sino también por razones éticas. Estas afirmaciones tan radicales necesitan un análisis cuidadoso. Es obvio que buena parte del feminismo actual no está de acuerdo con la idea de que el trabajo del ama de casa y la maternidad sean algo reprochable o carente de significado o de valor.

Resulta obvio que, para Beauvoir, el trabajo es un concepto fundamental, puesto que éste pone las bases de la autorrealización del ser humano como un existente.

Lo importante es que es la actividad la que fundamenta el valor. No se debe asociar el propio valor con la propiedad o el objeto de trabajo. Este adquiere su valor aparte de su creador ocupando su lugar: una clara forma de idolatría. Este análisis está claramente basado en la noción marxista de trabajo alienado. Para Marx un signo de trabajo alienado es cuando el objeto fabricado llega a adquirir más importancia que su creador. Esta inversión de valores permite que los que poseen los objetos suplanten la importancia de aquellos que los han creado.

Esa es una ilusión que, según Beauvoir representa uno de los mayores problemas para el ama de casa. Ella no produce nada, pero al rodearse de los objetos que otros han creado, cree tener un valor proporcional a ellos. De este modo, su papel primario será la adquisición, la protección y el mantenimiento de dichos objetos. Así, el valor del ama de casa es directamente proporcional al de la casa que ella ordena y limpia.

Esto también verse como un ejemplo de mala fe. El papel del ama de casa como preservadora de los objetos que ella adquiere le niega su propia humanidad incluidas la trascendencia y el trabajo creativo, mientras se identifica a sí misma con sus posesiones. Puesto que no hace nada, busca su propia realización en lo que posee, y se convierte así en un verdadero parásito.³⁴

La forma de vestir de estas mujeres también representa una evidencia de su mala fe. No sólo se advierte una tendencia a identificar su valor con su estilo o con su ropa, sino que ellas mismas se convierten en bellos objetos en los que no se aprecia la diferencia con los objetos que poseen. Su apariencia llega a ser el camino a través del cual buscan el reconocimiento de los demás. A través de sus adornos, el ama de casa cree expresarse tal y como es. Sin embargo, todo esto significa la autonegación. Han negado su verdadera creatividad, su desarrollo racional y la habilidad de trascender su contingencia a través de una ocupación significativa. Para el ama de casa, su vida misma llega a ser la enemiga de todo lo que ella valora, incluso de su propia belleza.³⁵

³⁴*El segundo sexo*, vol. II, p. 493. (Trad. esp p.388): “Está siempre ocupada pero nunca hace nada, por lo que se enajena en lo que tiene... inmediatamente convierte los fines en medios.”

³⁵ *Ibid.*, p. 390 (Trad. esp. 305)

Si la joven busca casarse con un hombre “de éxito” para conseguir este estilo de vida, su proyecto se reduce a la autodestrucción. Su vida consistirá en negar la vida. Una pregunta inevitable es si Beauvoir realmente considera la formación, la cultura y la educación que por regla general tiene lugar durante los años jóvenes de estas mujeres. Lo que no se responde es por qué el narcisismo, igualmente cultivado por el hombre que por la mujer, aunque de diferente forma, es más degradante para ella que para él. Al fin y al cabo, ella se vende al hombre de éxito, y él vende un producto a la gente de éxito. ¿Hay, tal vez, alguna diferencia? La diferencia es que el ama de casa depende económicamente de su marido. Un hombre puede cambiar, con cierta facilidad, de trabajo con el fin de prosperar económicamente. La mujer queda atrapada. Beauvoir no hace más que trabajar con el tópico: las amas de casa sólo cocinan, lavan, cuidan de sus hijos etc. Esta forma de vida no es sólo un trabajo, es una “posición social”. ¿Dónde reside el problema de esta clase de vida?

Beauvoir asume el ideal de trabajo marxista, en el sentido de que éste debe ser significativo y propiciar el desarrollo humano. Este ideal incluye virtudes como la creatividad, la autotranscendencia, y la elección libre de proyectos que tienden hacia grandes fines, fines que han sido creados por una mente creativa y que se rebelan contra el *statu quo* para crear un mundo nuevo a través del trabajo. Esto está simplemente ausente en el ama de casa, porque su trabajo no potencia estas capacidades, sino que contribuye a su ridiculización a través de una pérdida de la propia identidad en el objeto de labor, siendo, de este modo, la causa de su alienación.

Beauvoir está convencida, en primer lugar, de que el trabajo doméstico es una actividad no productiva, puesto que está condenado a la repetición sin ningún objetivo. Su *telos* se reduce a una simple repetición de la misma actividad, y esto se debe a que el producto final no lleva en sí

ningún valor, sino que está condenado a ser continuamente consumido. Un trabajo como éste no lleva al individuo a la autorrealización, sino a una negación de sí mismo.

En términos prácticos el trabajo doméstico no es propio de la mujer, sino que le es impuesto por otros, o en otras palabras, el ama de casa es, literalmente, la empleada de su marido. A través de ese trabajo autodestructivo ella niega su verdadero desarrollo humano mientras su marido sigue desarrollando sus capacidades a través de su labor en el mundo.³⁶

Lo que lleva a muchas mujeres a elegir esta clase de vida es la visión romántica que los maridos ofrecen del trabajo doméstico. Los hombres idealizan la vida que ofrecen al ama de casa, y afirman que ella es más libre atendiendo el hogar mientras ellos tienen que enfrentarse con la dureza del mundo laboral. Pero, según Beauvoir, ésta es una libertad vacía. El ama de casa es libre, pero libre para hacer nada.

Esta idealización o mistificación de la vida del ama de casa es uno de los instrumentos a través del cual los hombres mantienen su control y superioridad sobre las mujeres. A través de la dependencia que se crea de la esposa con respecto al esposo, ella se convierte en una esclava continuamente forzada a demostrar su gratitud a su “amo”. Ha vendido su vida a su marido del mismo modo que, según Marx, el asalariado vende su vida a la burguesía. En este sentido, ella es alienada de su marido en el mismo sentido en que el trabajador lo es del capitalista.

³⁶ En este aspecto se puede objetar que hay muchos hombres cuya experiencia laboral, lejos de propiciar su desarrollo, fomenta su alienación en el sentido en que Beauvoir la aplica al trabajo del ama de casa. La alienación del trabajo no responde, necesariamente, a cuestiones de género.

Por otra parte, al limitar el trabajo de la mujer al ámbito doméstico, el marido se asegura de que su esposa no desarrolle nunca sus potencialidades. De esto se siguen dos cosas: primera, la mujer cuya única preocupación es hacer nada, es nada; en segundo lugar, la mujer que se niega a desarrollarse de forma natural, puede llegar a ser una resentida y buscar las formas de castigar a su marido: frigidez, mal genio, refugio en un grupo religioso, etc. Todas estas actividades “típicamente femeninas” no son más que formas sutiles de resentimiento y venganza.

A través de una inversión dialéctica, Beauvoir afirma que la situación del matrimonio tradicional no solo esclaviza a las mujeres, sino que también destruye la libertad del hombre, el amo. La frustrada esposa, alienada en su trabajo, se venga de su marido que es el culpable de su opresión. Ambos, opresor y oprimido llegan a ser víctimas del sistema.

Beauvoir también reconoce cierta colegialidad entre las mujeres como parte de las clases oprimidas.³⁷ Puede existir una verdadera amistad entre ellas. Esto quiere decir que el trabajo de la mujer en el hogar no tiene por qué ser alienante, en el sentido marxista, ya que ella no tiene que competir con nadie. Lo que pierde en autorrealización, puede ganarlo a través de la amistad. Por otra parte, el hombre, aunque esté involucrado en un trabajo significativo, puede también estar alienado.

Aunque Beauvoir reconoce esta posibilidad, no cree que las relaciones entre las amas de casa sean realmente humanas, ya que hay más

³⁷ “El acuerdo entre las mujeres proviene de que se identifican unas con otras, pero por eso mismo cada cual se opone a su compañera... Las mujeres son camaradas de cautiverio, y se ayudan a soportar la prisión y hasta a preparar su evasión, pero el liberador vendrá del mundo masculino” *El segundo sexo*, vol, II, p. 414, 416 (Trad. esp. p. 324, 325)

competencia entre ellas que entre los hombres de negocios. También cree que en una verdadera relación las ideas y proyectos personales deben discutirse. Tiene que haber un interés mutuo en el trabajo de cada uno en su individualidad. Esta relación de transparencia y reciprocidad entre las personas es rara, pero todavía es más extraña entre las mujeres. ¿Por qué?

En primer lugar, porque las mujeres tienen poco que ofrecer en una relación. Su mundo es tan limitado que, con frecuencia, tienen muy poco que decir.

En segundo lugar, existe una mayor competencia entre las amas de casa que entre el resto de los trabajadores. Compiten por todo aquello que consideran que las dota de status social, aunque sea la cosa más simple o absurda.

En tercer lugar, su mejor amiga, al conocer las virtudes de su marido y los errores de ella, se convierte en una enemiga, puesto que en cualquier momento puede desear tener una aventura con su marido utilizando para ello la información que tiene.

Por último, la vida del ama de casa depende totalmente de su marido, por lo que la relación con otras mujeres llega a ocupar un lugar absolutamente secundario.

Como ya se ha dicho, Beauvoir considera el trabajo doméstico como una especie de mala fe en que la esposa busca perderse a sí misma en los objetos que la rodean. Se pierde a sí misma en el papel y en los objetos que

lo acompañan. En este sentido se aliena. Los objetos, la casa, los muebles, etc., la esclavizan, aunque ella los adquiere en un intento de dar significado a su vida. El trabajo doméstico también es alienante debido a su continua repetitividad. Incluso puede considerarse como un trabajo forzado ya que el marido no la apoyará a menos que ella cumpla con su deber. Por último, también Beauvoir cree que las amas de casa están alienadas. Evocando el pensamiento marxista en cuanto a que tanto trabajadores como capitalistas están alienados, Beauvoir afirma que la situación tradicional de la mujer esclaviza tanto a la esposa como al esposo y, por tanto, están alienados el uno del otro. Para superar esta situación se requiere que tanto él como ella propicien una relación igualitaria a través de un trabajo significativo.

Beauvoir también critica el efecto que la elección de ser ama de casa provoca tanto en el marido como en la mujer. El papel tradicional del ama de casa tiene unas claras consecuencias en la pareja, pero sobre todo su efecto se hace notar en la educación de los hijos. Hay un cierto paralelismo con la importancia que da Platón en la *República* a la educación de los niños. Ambos creen que el futuro de los pueblos está en sus manos, y que si la educación de esos niños no es adecuada, el futuro responderá a sus inadecuaciones. También ambos piensan que el desarrollo de las actitudes y valores de los niños responde a los valores y actitudes de sus padres. Esto quiere decir que el papel que desempeñan los padres ante sus hijos es importantísimo para su posterior actitud ante la vida.

Beauvoir también cree en la importancia de la primera infancia para el desarrollo de las capacidades racionales y creativas, en este caso en lo que respecta a las niñas. Ellas tenderán a identificarse con las actividades y papel de su madre y no a desarrollar sus propias capacidades. Su análisis la lleva a afirmar que las amas de casa son mujeres frustradas, aburridas, oprimidas, y por regla general, desgraciadas. Debido a su estado

psicológico de resentimiento, se inclinan a descargar sus frustraciones sobre sus hijos.

Cree que si las estructuras sociales deben cambiar, es necesaria una nueva educación. Sólo si los papeles de las mujeres cambian, los modelos a imitar cambiarán.

Cuando el ama de casa se da cuenta de que el matrimonio no le proporciona todo lo que esperaba de él, se entrega desesperadamente a buscar las satisfacciones no encontradas. Su opción más inmediata y natural es la de tener un hijo, lo cual le proporcionará no solo reconocimiento social, sino también una relación humana con la que superar su soledad y su aburrimiento.

Ya que la sociedad refuerza la maternidad, ésta no sólo proporciona a la mujer un cierto status, sino que se aprecia como el único servicio que ella puede ofrecer al Estado. De este modo, en una sociedad donde los niños son un valor, la maternidad llega a ser una especie de profesión; profesión que, por otro lado, no obtiene ninguna remuneración económica - a diferencia de los demás trabajadores- a pesar de lo cual se siente que se está realizando una labor social. Probablemente, esto esté relacionado con la cuestión de que, hasta hace relativamente poco, a las madres se les han negado otras oportunidades de reconocimiento.

Básicamente el problema radica en que el valor y el reconocimiento social de una mujer está íntimamente ligado con su función biológica en la

reproducción de la especie, con lo cual los hijos se convierte en su *raison d'être*.³⁸

Beauvoir pone de relieve que lo que la mujer busca en los hijos es el propio reconocimiento de la conciencia de otro ser autónomo. Sin embargo, el hijo, quien en un primer momento podría ser en esencia, en realidad es incapaz de proporcionarle reconocimiento e interacción. La igualdad en la relación es imposible. Y por otro lado, si la madre ve a su hijo como un producto de su trabajo, irónicamente éste adquiere un valor individual sólo para su madre, y no un valor reconocido socialmente.

De ahí que Beauvoir crea que la mujer que desea el matrimonio por causa de los hijos se involucra en un proyecto que sólo puede ocasionarle decepción y frustración. No se trata sólo de que la tan necesitada reciprocidad esté ausente entre madre e hijo, sino de que el embarazo y la maternidad son excusas muy pobres para llevar a cabo una creatividad “humana” real, ya que para que una actividad sea realmente creativa es necesario, en primer lugar, una idea o plan inicial concebidos libremente, efectuados por la actividad de la conciencia. En el caso de la maternidad la mujer es pasiva, ya que el proceso se desarrolla de una forma inconsciente y natural. Ella no crea al hijo, el hijo se crea a sí mismo.

En segundo lugar, el talento que posee un individuo en la creatividad real es único,³⁹ mientras que el poder creativo de la madre no es único en

³⁸ “Enajenada en su cuerpo y su dignidad social, la madre tiene la pacífica ilusión de sentirse un ser en sí, un valor *completamente* utilizado.” Ibid., p. 351 (Trad. esp. p275).

³⁹ Es más que probable que el ideal de “creación” que sostiene Beauvoir responda a un modelo masculino. En este sentido, María Zambrano también escribe: “¿Puede la mujer ser “individuo” en la medida en que lo es el hombre? ¿Puede tener una vocación además de la vocación genérica sin

absoluto, sino compartido con el resto de las hembras. De hecho la mujer se somete pasivamente a su destino biológico.⁴⁰ Su valor humano queda reducido a una función animal, puesto que realiza su verdadero potencial humano a través de un proceso común a todos los animales.

Por otra parte, no se trata de que la maternidad sea en sí misma un error, el error lo constituyen las razones que llevan a muchas mujeres a deseársela: reconocimiento social, soledad, neurosis. Beauvoir dice que “es criminal aconsejar que se tenga un hijo como remedio de mujeres melancólicas o neuróticas, pues eso significa la desdicha de la mujer y del hijo.”⁴¹

El punto de vista que sostiene Beauvoir sobre el matrimonio y la maternidad parece bastante similar al de Nietzsche en *Así habló Zaratustra* cuando escribe:⁴²

contradecirla? ¿Puede una mujer, en suma, realizar la suprema y sagrada vocación de la Mujer siendo además una mujer atraída por una vocación determinada? ¿Puede unir en su ser la vocación de la Mujer como una de esas vocaciones que han absorbido y hecho la grandeza de algunos hombres: Filosofía, Poesía, Ciencia, es decir puede crear la Mujer sin dejar de serlo? El precio de la creación del hombre ha sido muy alto y sus condiciones muy rigurosas: soledad, angustia, sacrificio. La mujer ha ofrecido su sacrificio permanente sin traspasar el lindero de la “creación”. ¿Le será permitido hacerlo; podrá arriesgarse en un nuevo sacrificio sin arriesgar la continuidad de la especie, sin dejar de ser la gran educadora y guía del hombre? En “A propósito de la ‘grandeza y servidumbre de la mujer’”, *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, n° 1, Barcelona, 1999, págs. 143-148. Este texto apareció por primera vez en el apartado “Notas” de la revista argentina *Sur*, n° 150, 1947 (págs. 58-68).

⁴⁰ *El segundo sexo*, p. 70, 259 (Trad. esp. p. 55, 259).

⁴¹ *Ibid.*, p. 385 (Trad. esp. p. 301).

⁴² Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra* “Del hijo y del matrimonio”, Ed. Orbis, Barcelona, 1982.

“Eres joven y deseas para ti una mujer e hijos. Mas yo te pregunto: ¿Eres un hombre al que sea lícito desear un hijo? ¿Eres el victorioso, el domeñador de ti mismo, el dueño de tus sentidos, el señor de tus virtudes? ¡Tal es mi pregunta! ¿O hablan en tu deseo la voz de la bestia y de la necesidad? ¿O la soledad? ¿O el descontento de ti mismo? Yo quiero que tu victoria y tu libertad ansíen un hijo. Monumentos vivientes debes erigir a tu victoria y a tu liberación. Tus edificios deben ser más altos que tú, pero antes debes estar construido tú mismo, cuadrado de cuerpo y de alma. ¡No debes propagarte al mismo nivel, sino hacia arriba!”

Así, ella también afirma que sólo la mujer equilibrada, saludable, consciente de sus responsabilidades, y cuya vida tenga significado, estará capacitada para ser una buena madre.⁴³ Este significado tiene lugar a través de una labor significativa, y no a través de la reproducción biológica. La mejor madre será, por tanto, aquella que trabaje, que tenga un alto grado de autoestima, que sea capaz de realizar algunos de sus potenciales humanos concretos, que entienda el mundo de forma racional y que imparta dicho entendimiento a su hijo.⁴⁴ Irónicamente, y siguiendo este argumento, las mejores madres entonces serían hombres.

Por otra parte, también se puede apreciar una contradicción básica entre el valor de las mujeres como madres y como objetos de seducción, y esto debido a los grandes cambios físicos que se operan en el cuerpo de las mujeres durante el embarazo.⁴⁵ Desde jóvenes se les enseña que su valor está directamente relacionado con su belleza, especialmente con su figura.

⁴³ *El segundo sexo*, Vol. II, p. 385 ss (Trad. esp. p. 301 ss)

⁴⁴ *Ibid.*, p. 387, 388 (Trad. esp. p. 303)

⁴⁵ *Ibid.*, p. 390 (Trad. esp. p. 305)

El deseo de la maternidad contradice este deseo inicial de belleza. El embarazo destruye temporalmente, y en ocasiones permanentemente, la belleza de las mujeres, que pierden así su poder sobre los hombres. Una vez embarazada su limitado poder sobre ellos es inversamente proporcional al ensanchamiento de su cintura. Por eso, a menudo, las mujeres sienten verdadero horror a los cambios que se producen durante la gestación, por lo que tienden a tener cierto resentimiento contra el hijo.⁴⁶ El feto, que al principio representaba su salvación de la soledad y el significado de su vida, se convierte en su enemigo. La ambigüedad de la situación es obvia: es muy difícil experimentar alegría y amor verdaderos en la presencia del enemigo.

Como ya se ha dicho, un aspecto fundamental en el pensamiento beauvoiriano es el hecho de que la autorrealización solo se lleva a cabo a través de la acción significativa;⁴⁷ en ese sentido la maternidad es una enemiga de esa autorrealización, ya que el cuidado del hijo tiende más bien a recluir a las mujeres en el hogar que a promocionarlas en la sociedad y en el trabajo. Esta situación da lugar no solo a una relativa soledad en lo que respecta a la relación con otros seres humanos, sino también a una cierta inseguridad debido a su dependencia económica del marido. Y si el matrimonio acaba en divorcio, y ella todavía está criando al hijo, como ciertamente ocurre en la mayoría de los casos, su acceso al mercado de

⁴⁶ Ibid., p. 390 (Trad. esp. p. 305)

⁴⁷ Parece obvio que Beauvoir tiene dificultades para concebir la maternidad como una ocupación o acción significativa, lo cual puede responder al hecho de que ésta se limita, según ella, al ámbito de lo privado, de lo doméstico, sin ninguna incidencia en el espacio público, que es donde la acción adquiere su mayor y más profundo significado.

trabajo queda bastante limitado. O sea, que el hijo limita aún más la libertad de la mujer.⁴⁸

Otra cuestión importante es que la venganza de la mujer puede tomar la forma de asegurarse de que su hija acabe como ella, o que su hijo asuma un modelo de feminidad caracterizado por la infelicidad, la soledad y la frustración. De esta forma los papeles de la madre se perpetúan en las siguientes generaciones.⁴⁹

Cuando una mujer hace tal elección, y su educación y la sociedad hacen de dicha elección algo atrayente, se condena a sí misma a una vida de inmanencia, frustración y aburrimiento.

Después de todo lo que se ha dicho sobre el valor de la independencia y la libertad económica se podría caer en el tópico de que la situación de las mujeres quedaría solucionada si se pusieran los medios necesarios para que la inmanente y pasiva existencia de la madre/ama de casa pasara a desarrollar un papel activo como una asalariada. Pero éste no es el caso.

Es cierto que Simone de Beauvoir cree que la libertad económica es el fundamento de las demás libertades. Para ella las libertades civiles permanecen en un estadio puramente teórico en lo que respecta a las

⁴⁸ No hay por qué pensar que los argumentos esgrimidos por Simone de Beauvoir contra la maternidad respondan a un egoísmo radical. Más bien ella cree que en el último análisis la situación es ante todo perjudicial para el hijo, por lo tanto no se trata solo de autorrealización, sino también de la realización del otro.

⁴⁹ *El segundo sexo*, Vol. II, p. 375-378 (Trad. esp. pp. 294-296)

mujeres, a las que incluso se las considera parásitos de acuerdo con el sistema tradicional.⁵⁰ La opresión de las mujeres sólo dejará de ser a través de la independencia laboral y económica. Sin embargo, el trabajo todavía no significa libertad. Beauvoir da algunas razones por las que eso es así:

- 1) Por regla general, el trabajo de las mujeres en el mundo es tan opresivo y repetitivo como las labores domésticas.
- 2) No solo realizan los peores trabajos, sino que además reciben peores salarios por ellos.

El que esto sea así se debe a que el trabajo de las mujeres se entiende como un suplemento a los ingresos del marido y a que las mujeres están peor preparadas para entrar en el mundo del trabajo debido a la educación recibida durante la infancia. Puesto que la consecuencia lógica de esto es la continuación de una situación de dependencia del marido, en la mayoría de los casos no se trata de elegir entre trabajar o ser ama de casa, sino entre trabajar y ser ama de casa, o ser sólo ama de casa. De este modo la jornada laboral de las mujeres es doble: trabaja cuarenta horas semanales, y cuando vuelve a casa se encuentra con un segundo trabajo (no remunerado) que tiene que ver con las labores domésticas tradicionales.⁵¹

Debido a esta situación muchas mujeres eligen seguir siendo amas de casa a pesar de que eso les suponga una dependencia económica de su marido que dará lugar a una permanente desigualdad en las demás relaciones. Lo irónico es que debido a la sublimación del modelo madre/ama de casa unida al problema que supone para la mujer salir a

⁵⁰ Ibid., p. 587 (Trad. esp. p. 487)

⁵¹ Ibid., p. 586 (Trad. esp. p. 486)

trabajar, la esposa se siente afortunada de sólo tener que dedicarse al cuidado de su casa y de su familia. Por eso Beauvoir dice que la emancipación de las mujeres depende de que ser ama de casa no sea una elección. Mientras siga siendo una opción, muchas mujeres la elegirán y esto hará que su situación de desigualdad y opresión no tenga fin.⁵²

Los efectos de la opción de ser ama de casa afectan todos los aspectos de la vida y educación de la mujer. Por ejemplo, el mero hecho de asumir ese destino tendrá un gran efecto en la actitud de la joven hacia los estudios, y a menudo se convencerá a sí misma de que ella no es capaz de entender lo que está estudiando, y, por tanto, pensará que es inferior y que los chicos son mejores que las chicas, y mejores trabajadores,⁵³ y creará que la única carrera para la que debe prepararse es para la de ama de casa. El sentimiento de inferioridad y pasividad característico de la “conducta femenina” reforzado desde su infancia hacen de ella una pobre competidora ante la agresividad y competitividad del hombre en el lugar de trabajo.

Beauvoir cree que la mayoría de las conductas nocivas que la joven adopta la conducen irremisiblemente a la opción de ser ama de casa: no desarrolla las habilidades necesarias para ser una persona trascendente independiente, simplemente porque sabe que no lo será; cree que al final siempre habrá algún hombre que cuidará de ella. De acuerdo con el pensamiento de Beauvoir, todos los seres humanos tienden hacia la inmanencia. Instalados en la mala fe todos buscan negar su libertad, escapar de la responsabilidad y de la trascendencia y llegar a ser cosas. Sin embargo, la diferencia entre el carácter masculino y el femenino es que la

⁵² Ibid., 598 (Trad. esp. p. 470)

⁵³ Ibid., p. 619 (Trad. esp. p. 488)

trascendencia es una demanda para el hombre, y no para la mujer. Ésta siempre puede elegir ser un ama de casa.

Gran parte del feminismo contemporáneo piensa que si se dieran las circunstancias adecuadas que favorecieran el trabajo de las mujeres (leyes adecuadas, colaboración de todos los miembros de la familia en las responsabilidades domésticas, etc.), sin duda muchas de ellas elegirían su independencia y la preparación para una carrera fuera del hogar. Sin embargo Beauvoir cree que tales cambios no son suficientes. Aunque una mujer esté comprometida seriamente con su carrera, nunca lo está de una manera tan absoluta como un hombre. Siempre que la elección de ser ama de casa esté presente, una mujer sabe que si falla, o, si simplemente es mediocre, siempre existe esa salida. En segundo lugar también deben darse cambios en la educación de la niña y la joven. A una niña no se la prepara para los negocios mundanos, sino que se la dirige a ser objeto pasivo, cuyo objetivo principal es su apariencia. Esto lleva a la joven a un éxito aparente y no a un éxito real. Después, más tarde en la vida, la mujer estará más interesada en el éxito *per se* que en los medios para obtenerlo.⁵⁴ Atrapada en sí misma, no puede trascender un presente cuyo centro es ella misma. Beauvoir define así el problema: "... la mujer está aún demasiado ocupada en buscarse."

También afirma que las mujeres tendrán problemas con los hombres en el trabajo, y, lo que resulta irónico, también con otras mujeres. Parece obvio que los hombres tengan problemas con las mujeres que trabajan con ellos, sobre todo con las que son de un rango igual o superior. En primer lugar, los hombres no saben cómo tratar a esa mujer, si como un objeto sexual, o como una colega. Del mismo modo, las mujeres no saben si

⁵⁴ Ibid., 626 (Trad, esp. p. 491)

ejercer el poder y perder así su “feminidad”, o comportarse como siempre lo han hecho, como objetos sexuales. Se sienten divididas contra sí mismas.

En segundo lugar, los hombres tienen problemas para tratar a las mujeres como a iguales, puesto que también han sido educados en la creencia tradicional de que ellas son inferiores. Y puesto que una mujer resulta extraña en un ámbito de superioridad masculina, siempre tendrá problemas para afirmar su posición. Porque desde la infancia siempre se ha sentido inferior a sus colegas masculinos, no acaba de definir su posición.

También las relaciones con las otras mujeres se hacen problemáticas. Como grupo, ellas han tratado de justificar su mediocridad en el mundo del trabajo por el mero hecho de ser mujeres. Esto se deriva de la creencia en la propia inferioridad y conlleva eximirse de la propia responsabilidad y esconderse en el tópico de “es/soy una mujer”. Sin embargo, cuando una mujer alcanza un cierto éxito en el mundo del trabajo se convierte en un contra-ejemplo de la racionalización tradicional que lleva a las demás mujeres al resentimiento contra ella⁵⁵ y hace que su camino hacia la excelencia profesional sea muy complicado.

Si el problema fundamental para la libertad de las mujeres es la desigualdad, y la desigualdad básica es la económica, el entorno laboral unido a la falta de preparación hacen muy difícil la equiparación entre hombres y mujeres ¿Cuál es la solución? *El Segundo sexo* no ofrece una definitiva, más bien parece afirmar que la igualdad entre hombres y mujeres nunca será una realidad si no se atiende a un análisis riguroso de la situación de éstas en el mundo y en el trabajo.

⁵⁵ Ibid., p. 624 (Trad. esp. p. 489)

A pesar de todo, Beauvoir ofrece una alternativa a esta desigualdad a lo largo de su libro. Su solución pasa por un sistema socialista en el que niños y niñas reciben la misma educación. De este modo, según ella, la liberación de la mujer está íntimamente relacionada con la liberación del proletariado. Así critica algunas ideas deterministas del materialismo histórico:

“...la opresión social que sufre es una consecuencia de su opresión económica. Sólo podrá restablecerse la igualdad cuando ambos sexos gocen de derechos jurídicamente iguales, pero esa liberación exige la vuelta de todo el sexo femenino a la industria pública... La resistencia del viejo paternalismo capitalista es la que aún impide en la mayoría de los países que esa igualdad se realice concretamente: esto sucederá el día en que esas resistencias sean destruidas.”⁵⁶

Puede verse esta misma idea en el capítulo dedicado a la situación de la mujer desde la Revolución Francesa: “Sólo cuando el poder económico caiga en manos de los trabajadores, le será posible a la mujer trabajadora conquistar las capacidades que la mujer parásita, noble, o burguesa, no ha obtenido jamás”⁵⁷. Y en el capítulo final de su trabajo dice: “... hoy en día el trabajo no es libertad. Solo en un mundo socialista, al alcanzar la mujer uno de estos elementos, se aseguraría el otro.”⁵⁸

El hecho de que Beauvoir crea que sólo el socialismo puede constituirse en el camino inicial hacia la igualdad se debe a que ella piensa

⁵⁶ Ibid., p. 98-99, Vol. I (Trad. esp. p. 77)

⁵⁷ Ibid., p. 188. (Trad. esp. p. 144)

⁵⁸ Ibid, p. 598, Vol. II (Trad. esp. p. 469-470)

que éste puede crear un mundo en el que hombres y mujeres sean tratados por igual, donde “...las mujeres educadas y formadas exactamente como los hombres, trabajarían en las mismas condiciones y con los mismos salarios... La mujer estaría obligada a asegurarse otro modo de ganarse la vida...”⁵⁹ aparte de ser ama de casa. El embarazo y la maternidad dejarían de ser un problema, pues “la colectividad” se haría cargo de todos los gastos que se derivasen de ello.⁶⁰

En una situación como ésta, la joven es educada como el joven, porque el papel de la mujer en la sociedad es exactamente igual al del hombre. La opción de ser madre/ama de casa, con todas las consecuencias conductuales e ideológicas que eso conlleva, debe desaparecer. Sólo a través de la independencia y de la autosuficiencia se alcanza la libertad. En cuanto al amor, en ningún caso debería estar basado en una necesidad fiscal o institucional:

“La reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que engendra la división de seres humanos en dos categorías separadas: el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura. Y las palabras que os conmueven: dar, conquistar, unirse, conservarán su sentido. Por el contrario, cuando sea abolida la esclavitud de una mitad de la humanidad y todo el sistema de hipocresía que implica, la “sección” de la humanidad revelará su auténtico significado y la pareja humana encontrará su verdadera figura.”⁶¹

⁵⁹ Ibid., p. 653-654. (Trad. esp. P. 511)

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 662 Vol II (Trad. esp. p. 517)

No cabe duda de que Hegel, Marx y Engels tienen una gran importancia y un fuerte impacto en el pensamiento de Beauvoir, y concretamente en *Le deuxième sexe*. De ahí la gran complejidad y originalidad de su pionero ensayo. Pero, además, también debe tenerse en cuenta como clave de interpretación la situación histórica de la década de los años 40, su situación intelectual y política, y sus relaciones intelectuales con Kojève y Merleau-Ponty, entre otros.

Todo esto hace pensar que Beauvoir, como otros pensadores, utiliza sus buenas y numerosas lecturas para construir su propia visión del mundo, y esto es lo que hace que en muchos casos no se reconozca la importancia de su contribución para el pensamiento occidental; contribución que, por otra parte, y a pesar de que pueda resultar anacrónica o carente de actualidad, sigue aportando un espíritu crítico importante. En *Le deuxième sexe* se presenta un mundo en el que las mujeres sufrían diariamente una situación de injusticia y de falta de libertades. Puede parecer que la sociedad occidental ha superado en su totalidad la situación que Beauvoir intenta analizar en esta obra, sin embargo eso no es del todo cierto. Si bien es verdad que la situación de las mujeres en general ha cambiado bastante en los últimos cincuenta o sesenta años, muchos de los supuestos tópicos que se expresan en *El segundo sexo* sobre la educación de las niñas o la vida del ama de casa, no sólo siguen estando vigentes, sino que posiblemente debieran ser reconsiderados,⁶² como por ejemplo: la necesidad de prestar una mayor atención al modelo de feminidad que se inculca a través de los diferentes momentos educativos; la interiorización de un universo simbólico de carácter androcéntrico; la necesidad de tomar

⁶² Porque como dice M^a. Teresa López Pardina, “en la medida en que las raíces de marginación son las mismas –la ideología y la estructura patriarcal– son esclarecedores [los análisis de Beauvoir] aún hoy, porque nos muestran la concepción subyacente de una práctica social –para decirlo en términos foucaultianos– que todavía es operativo en muchos niveles.”, op cit., p. 251.

conciencia de que la mayoría de las mujeres viven e inician su sexualidad como objetos de deseo,⁶³ el hecho de que, aunque las mujeres sean sujetos, en muchos casos se comportan como objetos, lo cual, y a pesar de la propia responsabilidad, no es nada más que el resultado de una determinada situación social;⁶⁴ la interpretación que las adolescentes hacen de su propio cuerpo y de sus procesos naturales, los cuales pueden llevarlas a interiorizar algo así como un complejo de inferioridad; el énfasis en la sexualidad como un instrumento de poder y de mala fe; la idealización, por parte de las mujeres, de la idea del amor; la necesidad no sólo de un cambio social, sino de un cambio de mentalidad. No está nada claro que los papeles tradicionales de ama de casa y madre, a pesar de los cambios que se han experimentado en los últimos tiempos, hayan variado demasiado, siguen existiendo muchos colectivos, en la inmigración y aparte de ella, que siguen manteniéndolos y potenciándolos, no en vano parece haber un crecimiento alarmante de los diferentes fundamentalismos. Aunque es cierto que en la actualidad el matrimonio no es una condición necesaria para el desarrollo y práctica de la propia sexualidad, todavía sigue teniendo una gran importancia en el entramado social, e incluso en ciertos grupos étnicos y religiosos mantiene su carácter de legitimación de la relación sexual; la descripción que Beauvoir hace del ama de casa puede parecer

⁶³ Actualmente la iniciación sexual es cada vez más temprana y frustrante, en especial para las niñas, que lo hacen alrededor de los 13 ó 14 años, ya que en el colectivo adolescente parece haber una especie de desasosiego por la cuestión de la virginidad, al mismo tiempo que se experimenta algo así como una contradicción: la virginidad es, en algunos casos y en ciertos colectivos, un valor a defender, y en otros, una maldición que hay que conjurar. ¿No estarán las adolescentes y jóvenes asistiendo, asumiendo y accediendo a una nueva forma de seguir en una esclavitud considerada propia de su sexo? ¿Han dejado las adolescentes y jóvenes de experimentar su sexualidad como objetos de deseo? ¿Son ahora las mujeres en general más sujetos de deseo de lo que lo eran cuando se escribió *El segundo sexo*? Tal vez el contexto social, y de hecho así es, haya cambiado, pero el universo simbólico a través del cual se interpreta la propia sexualidad sigue teniendo tintes sospechosamente androcéntricos.

⁶⁴ La educación, la interiorización de determinados mitos y símbolos, la presión social, los convencionalismos, etc.

anacrónica para la experiencia de muchas mujeres occidentales, sin embargo, seguro que muchas otras se identifican plenamente con ella, pues no hay que olvidar que en la mayoría de las familias las mujeres han duplicado o triplicado su jornada laboral, siendo las labores propias del ama de casa un aspecto importante de dicha jornada. La ambigüedad en torno a la figura de la madre que parece apreciarse en *El segundo sexo* no tiene tanto que ver con la maternidad en sí sino con las razones por las que muchas mujeres optan por ella (superar la soledad; salvar una relación de pareja, etc).

Parece obvio que muchas de las descripciones que hace Beauvoir de las diferentes etapas de la vida y experiencia de las mujeres responden a su momento histórico, sin embargo no se trata sólo de la forma, sino del fondo, un fondo que se constituye en condición de posibilidad de la exclusión, total o parcial, de las mujeres de una determinada sociedad, y esto se le hizo tan patente que decidió hacer algo para cambiar la situación; la importancia política y teórica de este ensayo para generaciones sucesivas no debería ser subestimada.⁶⁵ El punto que viene a continuación tiene una evidente relación con esto.

⁶⁵ Esto es lo que dice Toril Moi en el prefacio del libro de Lundgren-Gothlin, Eva. *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's The Second Sex*, Wesleyan University Press, Hanover and London, 1998. Además, todavía sigue siendo absolutamente vigente la importancia que Beauvoir da al modelo educativo, al cambio social y a la práctica real de la reciprocidad en las relaciones humanas, sobre todo en la relación de pareja.

3.3 La hermenéutica de la sospecha como superación de la hermenéutica existencialista

Como ya es sabido, fue Paul Ricoeur el que llamó “escuela de la sospecha” al grupo de pensadores formado por Nietzsche, Freud y Marx, y lo hace así porque piensa que ellos tienen algo en común, a saber, “una actividad compartida de “desenmascaramiento”, en un intento programático y radical de poner al descubierto las mistificaciones presentes en la historia de la filosofía.”⁶⁶ Beauvoir, quizá sin saberlo, lleva a cabo la misma actividad, el mismo intento de poner al descubierto una determinada comprensión de la mujer que le niega identidad y la sitúa en la alteridad absoluta; “...ella es el Otro”.⁶⁷

Beauvoir dice claramente en su ensayo que adopta “... la perspectiva... de la moral existencialista”,⁶⁸ es decir, establece desde dónde va a interpretar la situación de las mujeres en el mundo. Sin embargo, se puede presumir que supera ese lugar hermenéutico para poder llevar a cabo una actividad de “desenmascaramiento” (en el sentido de la “escuela de la sospecha”) que se ha propuesto⁶⁹ y utiliza “la sospecha” para hacer su análisis. Se sitúa en la frontera de la filosofía académica porque en ella no tienen lugar los temas que le interesan, y la máscara que esa forma

⁶⁶ Vattimo, Gianni, Rovatti, Pier Aldo (eds). *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1995. p. 169

⁶⁷ *El segundo sexo*, vol. 1, p. 15 (Trad. esp, p. 12)

⁶⁸ *Ibid.*, p. 31 (Trad. esp, p. 24)

⁶⁹ “Es evidente que este problema no tendría ningún sentido si supusiéramos que pesa sobre la mujer un destino fisiológico, psicológico o económico. Comenzaremos así por discutir los puntos de vista de la biología, del psicoanálisis y del materialismo histórico sobre la mujer. Intentaremos mostrar en seguida positivamente cómo se ha constituido la “realidad femenina”, por qué la mujer ha sido definida como el Otro y cuáles han sido las consecuencias del punto de vista de los hombres.” *Ibid.*, p. 32 (Trad. esp. 25).

tradicional de pensar interpone no se le ajusta⁷⁰, así que deberá adoptar otra (la moral existencialista, la identidad femenina, etc)⁷¹ para poder llevar a cabo el desenmascaramiento que se propone. La pretensión del Sujeto como masculino se explica como sigue:

“Evidentemente por circunstancias históricas... Me había puesto a mirar a las mujeres con unos ojos nuevos e iba de sorpresa en sorpresa... En historia inferí algunas ideas que no había encontrado en ninguna parte: enlacé la historia de la mujer con la de la herencia, es decir que se me apareció como un contragolpe de la evolución económica del mundo masculino.”⁷²

⁷⁰ *La fuerza de las cosas*, p. 188: “... consideré los mitos que los hombres han forjado sobre ella [la mujer] a través de las cosmologías, las religiones, las supersticiones, las ideologías, la literatura. Trataba de poner orden en el cuadro, a primera vista incoherente, que se me ofrecía: en todo caso el hombre se colocaba como el Sujeto y consideraba a la mujer como un objeto, como la Otra.”

⁷¹ Foucault apunta a dos peligros de la hermenéutica de la sospecha. Por una parte, puede caer en el nihilismo, es decir, ese afán de desenmascaramiento puede llevarnos de una máscara a otra, de tal manera que el proceso hermenéutico se agota en sí mismo hasta el punto de no quedar nada que deba ser interpretado. Pero, por otra parte, también se puede caer en el dogmatismo, es decir, detenerse en una de las máscaras o valerse de una clave hermenéutica preconcebida, en la que a cada significante le corresponda un significado estable. Esto quiere decir que la hermenéutica de la sospecha siempre está pendiente de un exceso o de un defecto de interpretación: “Nihilismo y dogmatismo se refuerzan mutuamente; el desenmascaramiento tiende a volverse sobre sí mismo, o bien a sentar las bases de un nuevo mito dogmático, eventualmente caracterizado por un horror mítico al mito.” (Vattimo, G. Y Rovatti, P.A. (eds), *El pensamiento débil*, p. 173. Es muy posible que en *El segundo sexo*, y en los demás escritos de Beauvoir, sea novela o ensayo, ya se esté asistiendo al nacimiento de un nuevo “horror mítico al mito”, específicamente al de lo femenino.

⁷² *El segundo sexo*, vol. I, p. 188.

Que Simone de Beauvoir, de alguna forma, se relaciona con la “escuela de la sospecha” también se pone en evidencia por su vinculación y crítica del psicoanálisis (Freud) y del materialismo histórico (Marx).⁷³

En cuanto a Freud, Beauvoir admite que en su análisis de lo femenino se servirá de las teorías psicoanalíticas, pero sólo en cierta medida: describe las etapas de la primera infancia de acuerdo con dichas teorías, pero dice que si hay alguna diferencia entre niños y niñas ésta se debe a la presencia de terceros entre ellos.⁷⁴ Además dice que está de acuerdo con algunos elementos del psicoanálisis y que los utilizará sobre todo al hablar de las salidas inauténticas que se le proponen a la mujer, aunque sin darles el mismo significado que Freud o Adler.⁷⁵

Beauvoir reconoce, aunque sea de forma crítica, que las teorías psicoanalíticas cuestionan la metafísica tradicional (la idea de sujeto unitario esencialmente racional) en el sentido de “la posibilidad de tener un acceso privilegiado, un conocimiento exacto y un control cabal de nuestro propio aparato psíquico... borrando las distinciones netas entre razón e

⁷³ “La síntesis que esboza Engels nos decepciona, aunque señale un progreso respecto de lo que hemos examinado anteriormente, pues nos escamotea los problemas.” “En particular el psicoanálisis fracasa en la explicación de por qué la mujer es el Otro... sin desechar en bloque los aportes del psicoanálisis, algunos de cuyos atisbos son fecundos, rechazamos su método.” *Ibid.*, p.99, 92. (Trad. esp. pp. 77, 71)

⁷⁴ “Hasta los doce años la niña es tan robusta como sus hermanos, manifiesta las mismas capacidades intelectuales, y no hay dominio alguno por el cual le esté prohibido rivalizar con ellos. Si, mucho antes de la pubertad, y a veces desde su más tierna infancia, se nos presenta como sexualmente especificada, no es porque una serie de misteriosos instintos la destinen ya a la pasividad, la coquetería y la maternidad, sino porque la intervención de terceros en la vida del niño es casi original y porque desde sus primeros años su vocación le es imperiosamente insuflada.” *El segundo sexo*, vol. II, p. 14 (Trad. esp. pp. 13-14).

⁷⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 94-95 (Trad. esp. p. 75-76).

irracionalidad, entre mente y cuerpo.”⁷⁶ Y eso es precisamente lo que ella pretende: cuestionar la idea tradicional de sujeto pero tratando de superar, desenmascarándolos, algunos de los presupuestos freudianos.

También le reconoce al psicoanálisis:

“el inmenso progreso... respecto de la psicofisiología al considerar que en la vida psíquica no interviene ningún factor que no revista un sentido humano... lo que existe es el cuerpo vivido por el sujeto.”⁷⁷ Está de acuerdo con esto, pero descubre que, aunque “lo que existe es el cuerpo vivido por el sujeto”, ese sujeto no es mujer, porque “... detrás de todas sus afirmaciones hay postulados metafísicos...”⁷⁸

A pesar de los elementos transgresores que Freud introduce en el pensamiento occidental, el psicoanálisis presenta, según Beauvoir, algunas carencias y deficiencias:

- 1) El freudismo es determinista, y por tanto se olvida de la capacidad de elección y de valor; en eso consiste su debilidad.⁷⁹

⁷⁶ Tubert, Silvia. <<http://www.psicomundo.como/foros/genero/posmo/htm>> p. 7.

⁷⁷ *El segundo sexo*, vol. I, p. 78 (Trad. Esp. p. 61)

⁷⁸ *Ibid.*, p. 80 (Trad. esp. p. 62)

⁷⁹ *Ibid.*, p. 86, 88 (Trad. esp. p. 67, 69)

- 2) El psicoanálisis da por sentado ideas, conceptos, hechos que no se molesta en explicar.⁸⁰
- 3) Se necesita un punto de vista ontológico, cuya importancia ignora Adler,⁸¹ para recuperar la unidad de la elección del individuo de sí mismo.⁸²
- 4) Frente al determinismo que parece propugnar el psicoanálisis es necesario reivindicar una idea de libertad que no niegue la posibilidad de la existencia de ciertas constantes: en la relación entre lo ontológico y lo sexual, y entre “la sexualidad con las formas sociales.”⁸³
- 5) El psicoanálisis precisa del contexto histórico para expresar sus verdades, ya que “sólo en la entraña de una situación captada en su totalidad, el privilegio anatómico funda un verdadero privilegio.”⁸⁴
- 6) La mujer no se define totalmente ni como hembra ni por una conciencia de feminidad adquirida socialmente. La

⁸⁰ Ibid., p. 87 (Trad. esp. p. 68)

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., p. 88 (Trad. esp. p. 69)

⁸³ Ibid, p. 89 (Trad. esp. p. 69): “En una época dada, los técnicos, la estructura económica y social de una colectividad descubren a todos sus miembros un mundo idéntico...”

⁸⁴ Ibid, p. 91. (Trad, esp. p. 71)

identidad del individuo no se desarrolla en él mismo, sino que además es producto de su relación con el mundo:

“... el individuo se define al elegirse a través del mundo y tendremos que volvernos hacia el mundo para responder a las preguntas que nos preocupan. En particular, **el psicoanálisis fracasa en la explicación de por qué la mujer es el Otro.**”⁸⁵

Beauvoir rechaza el método psicoanalítico e intenta aplicar otra metodología que le resultará más útil para su análisis:

- 1) No considerar la sexualidad femenina sólo como un dato, sino admitir como algo originario que el deseo femenino es deseo y miedo al mismo tiempo. No debería definirse la libido vagamente, diciendo que es una “energía”, sino confrontar la sexualidad con otros comportamientos humanos y estudiar las cualidades del objeto erótico en la relación sexual.”⁸⁶

- 2) Se establecerá un planteamiento completamente diferente del “destino femenino”:
 - a) Ver a la mujer instalada en un mundo de valores y dotada de libertad.

⁸⁵ Ibid., p. 92. (Trad. esp. p. 72). El subrayado es mío.

⁸⁶ Ibid., pp. 92-93. (Trad, esp. p. 72-73).

- b) Ver las posibilidades que se abren ante ella cuando adopta una actitud viril o una actitud femenina.

Beauvoir afirma que el psicoanálisis define al hombre como ser humano y a la mujer como hembra, por tanto, cada vez que ésta se comporte como un ser humano, estará imitando al hombre. Pero ella intentará concebirla como “... vacilante entre el papel de objeto, de Otro, que le es propuesto y la reivindicación de su libertad...” Y acaba su crítica diciendo:

“Para nosotros, la mujer se define como un ser humano en busca de valores en el seno de un mundo de varones, mundo del cual es indispensable conocer la estructura económica y social. Nosotros estudiaremos ese ser humano en una perspectiva existencial a través de su situación total.”⁸⁷

En cuanto al materialismo histórico, la introducción del marxismo en la vida política e intelectual francesa fue un proceso lento y no acabó de instalarse hasta que el movimiento socialista adoptó las ideas de algunos filósofos como Proudhon y Blanqui.

Durante los años 20 algunos jóvenes intelectuales como Georges Politzer, Paul Nizan, Henri Lefebvre y Georges Friedman comenzaron a estudiar el marxismo. Rechazaron la filosofía académica e hicieron una gran contribución al desarrollo de las ideas marxistas en Francia.

⁸⁷ Ibid., p. 95. (Trad. esp. p. 73).

El interés por el marxismo se incrementó entre los intelectuales de los años 30 que se involucraron en movimientos antifascistas en la lucha antibelicista contra la gran guerra que se avecinaba. En el Frente Popular, del que formaban parte comunistas, socialistas y liberales, los comunistas tenían una posición privilegiada. La teoría marxista tuvo un gran auge durante este periodo, lo que dio lugar a nuevas publicaciones periódicas y a una nueva generación de filósofos.

Después de la guerra, el Partido Comunista Francés (PCF) tuvo una gran influencia y formó parte de un gobierno de coalición desde 1944 hasta 1947. Su fuerte posición junto con su participación en la Resistencia contribuyeron a que muchos intelectuales franceses se hicieran militantes o simpatizaran con el partido. Los partidos de la derecha fueron desacreditados debido a su comportamiento durante la ocupación y prácticamente desaparecieron de la arena política durante este periodo. El marxismo obtuvo entonces una posición central en la vida intelectual francesa: católicos de izquierdas, socialistas, existencialistas y liberales se adhirieron a las ideas marxistas, o las tenían en consideración.

Pero fue, precisamente, después de la guerra cuando su desarrollo fue reprimido en el PCF; probablemente una de las razones fuera que muchos de los intelectuales marxistas del partido fueron asesinados. Cuando comenzó la Guerra Fría, la defensa del estalinismo y de la Unión Soviética se convirtieron en el centro de la actividad del partido, ya que por aquel entonces el PCF veía a Stalin como el único intérprete “canónico” de Marx y Lenin. El ensayo de Stalin *Materialismo dialéctico e histórico* (1938), a pesar de ser vulgar en su interpretación del pensamiento marxista, se convirtió en sinónimo de él. Stalin entendía el materialismo histórico de una forma determinista.

Cualquier desarrollo creativo de la teoría marxista en el periodo de postguerra tenía lugar fuera del partido más que dentro de él, de tal forma que antes de la Segunda Guerra Mundial fue imposible el desarrollo de una filosofía crítica marxista en Francia. Muchos de los textos no se tradujeron hasta finales de los años 30, y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* recibieron muy poca atención.

Durante los años que siguieron a la guerra, el interés se centró en los primeros escritos de Marx. En los años 40 y 50 se escribieron algunos libros que presentaban el marxismo como una filosofía de la alienación, y sus autores la utilizaban para presentar sus propias ideas, ya fueran existencialistas o católicos. Muchos de los intelectuales de izquierdas que elaboraron una reformulación del marxismo basándose en los primeros escritos, ofrecieron una oportunidad para restablecer la unidad de la izquierda.

Sin embargo la unidad política que parecía caracterizar el periodo de postguerra desapareció. El PCF consideró la teoría de la alienación como una característica del joven Marx, un Marx que todavía no había desarrollado su teoría comunista; para ellos se trataba de un reducto hegeliano romántico que el Marx maduro abandonó. El PCF empezó a considerar que el centro de *Los manuscritos de París*, virtualmente era una postura anticomunista. El concepto de alienación llegó a ser una cuestión política, como el hegelianismo, de tal forma que, en París, los conflictos intelectuales se centraron casi exclusivamente en interpretar el marxismo. La filosofía marxista en general y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* en particular fueron el centro de atención de la intelectualidad francesa de la postguerra, incluyendo el hegelianismo y el existencialismo fenomenológico.

La concepción marxista de la naturaleza humana afirma que lo que distingue a los seres humanos de los animales es que aquellos son seres activos y que el centro de su actividad es la labor,⁸⁸ es decir, la manipulación consciente de la naturaleza por medio de útiles o equipamientos, a través de los cuales los humanos adquieren lo que necesitan para sus vidas.

La idea de “labor” marxista es concebida como “un proceso en el que el hombre y la Naturaleza participan” y a través del cual se produce un intercambio. Los tres conceptos básicos de la teoría, “hombre”, “Naturaleza” y “actividad productiva” están dialécticamente relacionados y describen el origen de la naturaleza humana y de la sociedad.

Los seres humanos se objetivan o se alienan a sí mismos a través de la actividad productiva. Como parte de su naturaleza, ellos se distinguen a sí mismos a través de, y se definen por, su vida activa; alteran su entorno natural para crear un mundo humano, que, a su vez, tiene un profundo impacto en la “naturaleza” humana y llega a ser uno de los prerequisites para la acción. Marx distingue entre las acciones y necesidades de la vida humana y de la vida animal, porque la forma de aquella es consciente.

El animal “se identifica inmediatamente con su vida activa”, los seres humanos hacen de ella el objeto de su voluntad y de su conciencia. Puesto que es una actividad consciente también es “libre”.

⁸⁸ Ver la distinción que hace Hanna Arendt entre “trabajo” y “labor” en *La condición humana*, pp. 39-40.

Marx comparte con Hegel el énfasis en la actividad humana productiva como un prerequisite vital para el desarrollo de la humanidad. Pero es crítico con él porque para Hegel la labor es sólo “labor mental”, mientras que para Marx es sensible. Además, para él, la actividad productiva no va precedida por una lucha por el reconocimiento.

Según Marx, Hegel se equivoca cuando dice que los aspectos positivos de la labor, lo que era una autocreación libre, se ha convertido en una compulsión – ha sido alienada en el sentido negativo de la palabra. La alienación se ha convertido en la relación original entre el ser humano y su vida activa y, por tanto, hace de su *ser esencial* un mero instrumento para su existencia.

Este cambio se ha producido porque la actividad productiva origina nuevas circunstancias, altera las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, consigo mismos y con los otros. El ser humano es un ser social y no puede ser conceptualizado como un único individuo apartado de la sociedad. Las nuevas circunstancias originadas por la labor llevan, por ejemplo, al origen de la propiedad privada y a la división del trabajo. Eventualmente la labor se transforma en un sueldo alienado en la sociedad capitalista.

La labor o la conciencia de la actividad productiva se describe como la verdadera esencia del ser humano y como la fuerza que dirige su desarrollo. Al mismo tiempo, la labor crea nuevas circunstancias que dan lugar a la desigualdad y a la alienación en el sentido negativo. La alienación tiene lugar entre el ser humano y su vida activa y hace que ésta le sea extraña. Marx y Engels son críticos con la división del trabajo que da lugar a la especialización y a la división entre “trabajo manual y trabajo

mental”. Aboliendo esta división la futura sociedad socialista también acabará con la alienación. Según Marx ésta será la sociedad en la que los seres humanos serán verdaderamente humanos.

Tanto el existencialismo como el marxismo critican un determinismo de la naturaleza humana. Este rechazo del esencialismo es el fundamento de la crítica de Simone de Beauvoir a la idea de masculinidad y feminidad como algo biológicamente determinado, lo cual queda completamente claro por la frase, ya citada: “No se nace mujer: llega una a serlo”. Su crítica del esencialismo se articula a través de afirmaciones como: “ Un existente es solo lo que hace; lo posible no desborda lo real, la esencia no precede a la existencia: en su pura subjetividad el ser humano *no es nada*. Se le mide por sus actos.”⁸⁹

Mientras que la primera cita está basada en la idea de que el ser humano es un producto social, la segunda enfatiza la noción existencialista de autocreación a través de una elección libre de los propios actos. Se puede decir que la antropología de Beauvoir está entre ambas nociones.

La diferencia fundamental entre la filosofía de Sartre y la de Beauvoir⁹⁰ es que la de ésta presenta una dimensión histórica y social. De este modo, el reconocimiento de no nacer mujer, sino de llegar a serlo no es, ni más ni menos, que la afirmación de que “ser mujer” significa ser un producto de la sociedad y de la “civilización”:

⁸⁹ *El segundo sexo*, vol. I, p. 401 (Trad.. Esp. p. 302)

⁹⁰ Tuana, Nancy, *Feminist Interpretation of Jean-Paul Sartre*. Pennsylvania University Press, 1999; Fullbrook, Kate and Edward, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Myth*. NY: Basic Books, 1994.

“Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino.”⁹¹

Por tanto, la mujer no elige la inferioridad, sino que nace en una *situación* que le *compele* a hacerlo. En la idea de una situación social que deje a los individuos impotentes hay una distinción importante entre el pensamiento de Beauvoir y el del Sartre de *L'Être et le néant*. De este modo, el hecho de que socialmente las mujeres estén subordinadas a los hombres y que éstos tengan una posición superior no implica la inferioridad natural de ellas, ya que si una persona o un grupo de personas son mantenidas “en una situación de inferioridad” esto no quiere decir que *sean* inferiores, puesto que para algunos tienen un cierto potencial;⁹² ella enfatiza que la palabra “es” puede ser entendida en el sentido hegeliano: “... la mala fe consiste en darle [al verbo *ser*] un valor substancial cuando tiene el sentido dinámico hegeliano: *ser* es haber devenido, es haber sido hecho tal cual se manifiesta.”⁹³

En *El segundo sexo*, el marxismo sirve de punto de partida para una filosofía de la historia que sirve para modificar el concepto sartreano de situación y el de libertad absoluta.

Como Marx y Engels, Simone de Beauvoir no concibe la igualdad como un concepto abstracto. Para ellos, el ser humano es un ser natural,

⁹¹ *El segundo sexo*, vol II, p. 13 (Trad. esp. p. 13)

⁹² *Ibid.*, vol. I, p. 24 (Trad. esp. p. 19)

⁹³ *Ibid.*, p. 25 (Trad. esp. p. 20)

cuya biología, aunque es importante, nunca debe ser considerada como un fenómeno *per se*. La naturaleza humana siempre se da en un contexto histórico y social y es mediatizada por él. Ni siquiera se detienen a explicar el significado de la diferenciación sexual explícitamente, aunque es posible intuir lo que piensan a través de su descripción de la división del trabajo, que ellos creen que se desarrolla de forma natural.

Por otra parte, Beauvoir discute explícitamente las diferencias biológicas entre los sexos, y particularmente las diferentes funciones en el proceso reproductivo. En el caso de las mujeres, sus características biológicas han tenido un fuerte impacto en su historia, y cree que una de las razones es la importancia del cuerpo en la relación con el mundo: "Porque como el cuerpo es el instrumento de nuestra aprehensión del mundo, éste se presenta distintamente según se le aprehende de una u otra manera."⁹⁴

Beauvoir se opone a las analogías que hacen Engels y Bebel entre las mujeres y el proletariado: la desigualdad entre los sexos no puede ser conceptualizada como la desigualdad de clases. La relación entre los hombres y las mujeres difiere de cualquier otro tipo de relación opresiva en que para satisfacer las necesidades biológicas de ambos (sexuales y reproductivas) es necesaria la interdependencia. La lucha del proletariado por la abolición de la división de clases es posible, la lucha de la mujer por la abolición del hombre no. Por tanto, las mujeres están unidas a su opresor de una forma única. Además, al contrario que el proletariado, la categoría "mujer" no puede ser trazada desde el punto de vista histórico: "La división de los sexos, en efecto, es un hecho biológico, no un momento de la historia humana."⁹⁵

⁹⁴ Ibid., p. 71 (Trad. esp. p. 56)

⁹⁵ Ibid., p. 19 (Trad. esp. p. 15)

Beauvoir piensa que puesto que la diferencia entre los sexos no es una construcción histórica es asumida como absoluta. Sin embargo ella no cree que sea así: “En verdad, la naturaleza no es un dato inmutable del mismo modo que no lo es la realidad histórica.”⁹⁶ La suya es una visión dialéctica de la naturaleza humana en la que la constitución biológica no está determinada, es variable. Sin embargo, aunque los datos biológicos no pueden ser ignorados, su impacto varía de una sociedad a otra; y ésta es una tesis paralela a la de Marx en cuanto a que la conciencia y el carácter de los seres humanos, tanto como sus sentimientos, son creaciones históricas.

Al principio del capítulo dedicado al materialismo histórico, Beauvoir destaca que el hecho de que la mujer sea menos fuerte que el hombre, físicamente hablando, se interpreta como un signo de inferioridad ya en la prehistoria, cuando los instrumentos humanos eran bastante primarios y muy pesados. Afirma que el progreso tecnológico hace de esta mayor fortaleza muscular algo irrelevante, puesto que la mecanización del medio laboral iguala la fuerza de producción de hombres y mujeres.⁹⁷

Esta afirmación está de acuerdo con Marx y Engels respecto al impacto del progreso tecnológico sobre las diferencias entre los sexos, pero ellos no analizan la relación que hay entre el presupuesto de que las mujeres son físicamente más débiles que los hombres y su subordinación a lo largo de la historia.

⁹⁶ Ibid., p. 18 (Trad. esp. p. 15)

⁹⁷ Ibid., p. 96 (Trad. esp. p. 75)

Según Marx, el ser humano trasciende su animalidad a través de una actividad consciente y productiva, transformando al mismo tiempo su entorno natural. En la antropología marxista la función reproductiva de las mujeres no se entiende como una actividad productiva: no se trata de producción, sino de reproducción, lo cual se debe a que el concepto marxista de labor se define como la producción de cosas y bienes. El concepto de “actividad productiva” en los primeros trabajos de Marx y en *El segundo sexo* de Beauvoir se refiere a una actividad consciente cuyo resultado es cierto tipo de objetos en los que el individuo es objetivado. Por tanto, la procreación o el cuidado de los niños no se entiende como una actividad que afecte o altere la conciencia humana, las estructuras sociales, o el desarrollo histórico, ya que esto debe ser considerado como una actividad biológica, animal.⁹⁸

Beauvoir adopta la perspectiva marxista de la actividad productiva sin cuestionarla desde un punto de vista feminista. Asume que, puesto que en los tiempos primitivos las mujeres estaban completamente ocupadas en sus continuos embarazos y en el cuidado de los niños y del ámbito doméstico en general, no fueron capaces de ocupar su lugar en la esfera de la actividad productiva, es decir, en el tipo de trabajo que crea la historia. Ella utiliza el concepto marxista de labor paralelamente a la dialéctica amo-esclavo de Hegel, para explicar por qué la mujer ha llegado a ser el otro.

En *El segundo sexo* Beauvoir distingue entre la producción de hijos y la producción de bienes sobre la base de que en la primera no se puede

⁹⁸ Este punto de vista de la maternidad ha sido bastante criticado por algunos grupos feministas, sobre todo por los que se identifican con el feminismo de la diferencia. Ver, por ejemplo, *No crea tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Librería de Mujeres de Milan. Horas y Horas la editorial, Madrid, 1991, o Diotima, *Traer el mundo al mundo*, Icaria, Barcelona, 1996, entre otros.

establecer el proceso de producción, ya que no es una creación consciente. Al contrario, es una función física:

“Pero de todas maneras, engendrar y criar no son *actividades*, sino funciones naturales; ningún proyecto les es referido, y por eso la mujer no encuentra en ello el motivo de una afirmación altanera de su existencia y sufre pasivamente su destino biológico.”⁹⁹

Por tanto, ella no puede objetivarse a sí misma en el resultado (el niño), como si fuera, por ejemplo, algo hecho con las propias manos. Sin embargo, el hombre, de acuerdo con la distinción marxista, se distingue a sí mismo de su trabajo a través de la labor consciente: “El caso del hombre es radicalmente distinto; él no alimenta a la colectividad a la manera de las abejas obreras por medio de un simple proceso vital, sino por actos que trascienden su condición animal.”¹⁰⁰

A través de sus actividades el hombre transforma su naturaleza animal, constantemente produce nuevas herramientas, y hace nuevas conquistas de su espacio natural. El hombre tribal que caza o pesca para satisfacer sus necesidades vitales también conquista el mundo y experimenta sus propias capacidades. Este es un dominio del que la mujer ha sido relegada. Beauvoir cree, siguiendo la teoría marxista de la naturaleza humana, que es el trabajo del hombre el que dirige la creación del mundo humano: “... en tanto que, cuando el macho humano sirve a la especie modela la faz del mundo, crea instrumentos nuevos, inventa y forja

⁹⁹ *El segundo sexo*, vol. I. p. 112 (Trad. Esp. p. 87)

¹⁰⁰ *Ibid.*

el porvenir”¹⁰¹ “... con la invención de la herramienta de trabajo, el mantenimiento de la vida se ha convertido para el hombre en actividad y proyecto.”¹⁰²

Pero esto no se aplica al sexo opuesto porque “en la maternidad, la mujer permanece adherida a su cuerpo como el animal.”¹⁰³ Esto quiere decir que, ni siquiera el progreso ha sido capaz de conseguir una total equiparación. La mujer sigue representando un papel muy importante en la preservación de la especie, reproduciendo la vida humana. Trascendiendo la naturaleza a través de su lucha y por su trabajo productivo, el hombre también trasciende a la mujer, que permanece subordinada a su naturaleza.

De todas maneras, debe tenerse en cuenta que Beauvoir no asume de una forma acrítica el análisis que de la mujer hace el marxismo, sobre todo Engels. Ella cuestiona la idea de que la liberación del proletariado y de otros grupos oprimidos signifique, necesariamente, la liberación de la mujer, ya que la situación de las mujeres es única y no admite comparaciones. Es posible que *El segundo sexo* se escribiera con la más profunda intención de describir la especificidad de la opresión de las mujeres, lo cual, a su vez, es un reflejo de la especificidad del problema de la mujer frente al de la lucha de clases.

Como es bien sabido, el feminismo de la primera ola y sus reivindicaciones se llevan a cabo en un diálogo con la burguesía, mientras que el feminismo de la segunda ola lo hace en diálogo con el marxismo,

¹⁰¹ Ibid., p. 114 (Trad. esp. p. 88)

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

puesto que se considera que existe una fuerte relación entre opresión y explotación, que se reproducen los valores patriarcales en los movimientos de izquierda y se constata el fracaso de los llamados “socialismos reales”. Esto lleva al feminismo de la segunda ola a hacer un esfuerzo teórico para unificar los conceptos de género y clase, lo cual hizo que los análisis sobre las mujeres y su situación se llevaran a cabo, en muchos casos, de acuerdo con las teorías marxistas ortodoxas:

“Algunas feministas mantenían que el género era una forma de clase, mientras que otras afirmaban que se podía hablar de las mujeres como clase en virtud de su posición dentro de la red de relaciones de producción ‘afectivo sexuales’.”¹⁰⁴

En parte, esto se debe a que la mayoría de las teóricas feministas se identificaban ideológica y políticamente con los movimientos de izquierda y específicamente marxistas:

“El feminismo radical se desarrolla como un enfrentamiento con la izquierda ortodoxa. Así apuntan a una serie de problemas en las concepciones marxistas sobre la opresión de la mujer, sustituyéndola por la tesis central de que la mujer constituye una clase social. En respuesta a esta tesis se desarrolla el feminismo socialista que intenta combinar el análisis marxista con el análisis sobre la opresión de la

¹⁰⁴ Benhabib S. y Cornell, D., “Más allá de la política de género”, en *Teoría feminista y crítica* (comp.), Alfons el Magnànim, Barcelona, 1990.

mujer. En sentido más general, lo que se ha dado en llamar la relación entre la sociedad patriarcal y la sociedad de clases.”¹⁰⁵

En el fondo del diálogo, no exento de controversias, entre el feminismo radical, el feminismo socialista, el feminismo materialista, el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia e incluso el llamado postfeminismo, puede constatarse un reconocimiento de que feminismo y marxismo surgen y comparte un determinado momento histórico:¹⁰⁶ el modo de producción capitalista, a pesar de que la opresión y la explotación fueran experiencias anteriores al capitalismo propiamente dicho. Andrea D’Atri dice que “el desarrollo del proletariado y la destrucción de la economía familiar precapitalista se encuentran en la corriente de ambas corrientes de pensamiento.”¹⁰⁷

Si bien es cierto que dentro del sistema capitalista se han ido desarrollando muchas de las mejoras y del progreso relacionados directamente con la situación de las mujeres, tampoco hay que olvidar que en dicho sistema mientras que se “empuja a las mujeres al ámbito de la producción, lo hace con salarios menores a los de los varones por la misma

¹⁰⁵ Astelarra, Judith, “El feminismo como perspectiva teórica y como práctica política”, en *Teoría feminista* (selección de textos), CIPAF, Santo Domingo, 1984.

¹⁰⁶ D’Atri, Andrea, “Feminismo y marxismo: más de 30 años de controversia”, donde también se expresan los núcleos de la controversia entre los diferentes feminismos. *Lucha de Clases*, n.º. 4. Nov. 2004. Artículo disponible en <www.andreadatri.com.ar>. María Zambrano, a este respecto dice: “Tras el debate y la patética guerra feminista que estalló en el mundo occidental tan paralelamente a la lucha de clases, ha sobrevenido este momento en que nos hemos encontrado viviendo las gentes de mi generación: ya estaba resuelto y hasta parecía un tanto extraño el que hubiese ocurrido tal debate.” En “A propósito de ‘la grandeza y servidumbre de la mujer’”, disponible en <www.ub.es/szmazbrano>

¹⁰⁷ Ibid.

tarea, para de ese modo también presionar a la baja el salario del conjunto de la clase. Significa que mientras impulsa la feminización de la fuerza de trabajo, lo hace sin quitarle a las mujeres la responsabilidad histórica por el trabajo doméstico, recargándolas con una doble jornada laboral. Que mientras tira por la borda, con los hechos mismos del desarrollo científico y técnico, los prejuicios más oscurantistas sostenidos por el clero y los fundamentalismos religiosos, se apoya en la ideología reaccionaria de la Iglesia para mantener el sometimiento y el dominio terrenal en aras de una futura libertad infinita en el más allá. Que mientras desarrolla los lavaderos automáticos, la industrialización de la elaboración de elementos, etc., mantiene la privatización de las tareas domésticas para que, de ese modo, el capitalista se vea exento de pagar gran parte del esfuerzo con el cual se garantiza la reproducción de la fuerza de trabajo.”¹⁰⁸ Además no hay que olvidar que frente al aparente desarrollo de las mujeres occidentales está la alarmante estadística en torno a la feminización de la pobreza, ya que son las mujeres las que “más sufren las consecuencias de los planes de hambre que imponen los organismos multilaterales y el imperialismo a través, incluso, de sus mejores especialistas en ‘género y desarrollo’”¹⁰⁹

El segundo sexo refleja un conocimiento más profundo de la complejidad de la opresión de las mujeres que el tradicional feminismo marxista. Una gran parte de la conciencia feminista moderna de Beauvoir incluye su conocimiento del conflicto entre los sexos en el de las clases trabajadoras. Una vez superada la división entre burguesía y clase trabajadora, la liberación de la mujer puede convertirse en una realidad. Sin embargo, se da cuenta de la dificultad y de lo complejo de la relación entre género y clase: las mujeres de las clases dirigentes son relegadas por causa de su sexo y las mujeres de las clases trabajadoras lo son, a pesar de su

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

supuesta independencia económica, por razón de su filiación de clase. Por otra parte, Beauvoir se da cuenta de que, mientras que la mujer casada está más integrada en la sociedad, la soltera y la viuda carecen de ciertas competencias legales. Ella también menciona que la situación de las mujeres es complicada debido a su relación con la familia y con el Estado. Si la mujer se liberara sólo de uno de ellos, sin duda quedaría destinada al otro.

Por eso cree que la subordinación de las mujeres se debe a muchos factores, es mantenida por muchas instituciones, y tiene mecanismos tan complejos que cuando el Estado propiciara su liberación, las tradiciones la obstaculizarían.

Beauvoir afirma que una mujer es libre no sólo cuando participa en la producción, sino cuando lo hace en una sociedad donde la división del trabajo ha abolido la diferencia entre los sexos. Las mujeres deben tener los mismos derechos legales que los hombres, y los niños y las niñas deben disfrutar de la misma educación. Debería ser posible poder realizar y disolver un matrimonio libremente. Las costumbres sociales no deberían obstaculizar la igualdad; el Estado debería ayudar a las mujeres en su trabajo doméstico y en el cuidado de los niños pagando una baja maternal y promoviendo el libre acceso a los contraceptivos y al aborto voluntario.¹¹⁰

A pesar de que las mujeres nunca hayan sido “concretamente libres”, sí ha habido algunas que han tenido su impacto en la historia, de hecho ella misma menciona a bastantes poetas, artistas, investigadoras, etc., pero concluye que la totalidad de la “historia de las mujeres ha sido hecha por

¹¹⁰ *El segundo sexo*, p. 230 ss (Trad. esp. p. 176 ss) y 221 (Trad. esp. p. 168)

los hombres”.¹¹¹ El hombre ha sido el único que ha determinado el curso de la historia, ha creado valores, costumbres y religiones, mientras que las mujeres han tenido muy pocas oportunidades, por lo que el verdadero control del mundo nunca ha estado en sus manos.¹¹²

En su visión general de la historia, Simone de Beauvoir dedica más espacio a las formas en las que las mujeres han sido relegadas u oprimidas que a las que han tratado de llevar a cabo su realización. Ella afirma que si no son tan creativas y activas no se debe a alguna inherente inferioridad, y el hecho de que haya algunas mujeres que destacan en diferentes ámbitos no contradice la idea de una opresión real de las mujeres:

“El gran hombre surge de la masa y es impulsado por las circunstancias; la masa de las mujeres está al margen de la historia, y las circunstancias son un obstáculo para cada una de ellas, no un trampolín... Sólo cuando las mujeres empiezan a sentir que el mundo es su hogar se ve aparecer a una Rosa de Luxemburgo, una madame Curie.”¹¹³

La situación de las mujeres determina su oportunidad para actuar, y muchas de ellas no han tenido un impacto en la historia del mundo porque sus circunstancias han sido establecidas por hombres desde sus propios intereses y necesidades.

¹¹¹ Ibid., p. 221 (Trad. esp. p. 168)

¹¹² Ibid (Trad. esp. p. 169)

¹¹³ Ibid., p. 225 ((Trad. esp. p. 172)

La sección que *El segundo sexo* dedica a la historia describe la opresión de las mujeres no como una elección propia, sino como una falta de oportunidades para trascender la situación a la que han sido confinadas. Este concepto de “situación” es recurrente y fundamental en la filosofía de Simone de Beauvoir. A diferencia de Sartre, ella no cree en la libertad absoluta. En la parte IV del segundo volumen se muestra su propio concepto de libertad, y cómo éste afecta a su desarrollo filosófico.

SEGUNDA PARTE

LA DOBLE DIMENSIÓN SEXO/GÉNERO Y SUS IMPLICACIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD FEMENINA

Capítulo 1

IDENTIDAD / ALTERIDAD: EL SUJETO FEMENINO

Como Sartre, Beauvoir era de la opinión de que los seres humanos se definen por la intencionalidad de la conciencia. Cada persona es un impulso espontáneo dirigido hacia el mundo, pero que debe ordenarse en una dirección consciente.¹ Beauvoir piensa que el individuo debe fijarse y afirmarse a sí mismo como sujeto para poder serlo realmente. En eso consiste la ética, en que el individuo se afirme a sí mismo como libertad. Los proyectos son la manifestación de la trascendencia del sujeto humano: “Todo sujeto se plantea concretamente, a través de los proyectos, como una trascendencia.”²

Beauvoir integra este punto de vista existencialista-fenomenológico en una filosofía de la historia. En *El segundo sexo* ella muestra cómo el ser humano emerge de una totalidad indiferenciada y gradualmente se afirma a sí mismo como un sujeto separado, un individuo, en relación a la colectividad. Pero, al contrario que Marx, cree que esto no pasaría si no hubiera “en el sujeto una tendencia a plantearse en su singularidad radical, una afirmación de su existencia autónoma y separada.”³ Esto quiere decir que el ser humano se caracteriza por una inclinación hacia el mundo circundante inherente y contradictoria al mismo tiempo. Beauvoir reitera esto una y otra vez, de una forma insistente, como el elemento auto-creador del sujeto, en contraste con el punto de vista marxista más determinista: “la acción del

¹ Beauvoir, Simone de. *Para una ética de la ambigüedad*. Ed. Schapiro, Buenos Aires, 1956.

² *El segundo sexo*, vol. I. p. 31. (Trad. esp. 24).

³ *Ibid.* p. 100 (Trad. esp. 78)

trabajo no se inscribió en un sujeto pasivo; el sujeto se forjó y conquistó a sí mismo forjando sus útiles y conquistando la tierra.”⁴

Este proceso de distinción, que es un prerrequisito que capacita a todo ser humano para afirmarse a sí mismo como un sujeto, tiene lugar, en un principio, en relación con la naturaleza y con los otros seres humanos a través del trabajo, pero también a través del proceso de reconocimiento. El hombre se afirma a sí mismo como una autoconciencia en sus luchas por ese reconocimiento, de las cuáles las mujeres no participan a través de una actividad productiva.

Beauvoir describe no sólo cómo los seres humanos se afirman históricamente a sí mismos, sino también cómo este proceso tiene lugar en la vida del individuo. Un niño no se experimenta inmediatamente como una conciencia separada. En la segunda parte de *El segundo sexo* se describe el proceso de crecimiento de niños y niñas, y se dice que ellos se separan de la madre y salen de su completa indiferenciación.

En la introducción a *El Segundo sexo*, se establece que mientras que el hombre se ve a sí mismo como un ser humano, como algo neutral, ve a la mujer como “el sexo”. Esta forma de mirar, y el poder que tiene en sus manos, le capacita para afirmar su punto de vista como absoluto. Él siempre ha sido “el Sujeto definido”, mientras que la mujer “se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial, él es el Sujeto, él lo Absoluto; ella es el Otro.”⁵

⁴ Ibid., p. 101 (Trad. esp.78). La palabra “acción” de la traducción española es “leçon” en la edición francesa.

⁵Ibid. p. 15 (Trad. esp. 12)

1.1 La mujer es el absolutamente Otro

Para explicar la relación entre el hombre y la mujer como el Sujeto y el Otro, Beauvoir utiliza la dialéctica hegeliana de amo/esclavo y dice que la razón es que el hombre surge como sujeto, colectiva e individualmente, en relación a otros hombres y se delimita a sí mismo negando ser Otro(s): “Ninguna colectividad se define nunca como Una si no coloca inmediatamente a lo Otro enfrente de sí.”⁶

El uso que Beauvoir hace la dialéctica hegeliana implica que, también para ella, esta emergencia está asociada a la violencia. Esto es lo que marca la transición de la Naturaleza a la Cultura. Sin embargo ella también afirma que el otro grupo o la otra conciencia reacciona inmediatamente con una conducta parecida, lo cual tiende a privar a “la idea de lo Otro de su sentido absoluto y descubren su relatividad; de buena o mala gana, los individuos y los grupos se ven obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones.”⁷ El hecho de que el otro haga una afirmación similar es a su vez un punto de partida para una posible *identificación* con el otro –algo que resultaría del todo inconcebible si las relaciones entre los individuos se basaran únicamente en la hostilidad y en el conflicto. Esas relaciones también se describen en *El segundo sexo* como amistosas, como *Mitsein*.

De este modo, Beauvoir interpreta, como Hegel, las relaciones humanas en ambos sentidos, amistosas y hostiles, armoniosas y conflictivas. Sin embargo, ella era de la opinión de que las mujeres no participan en esas luchas de reconocimiento y por tanto no se hacen demandas recíprocas del reconocimiento de su humanidad, de su libertad. Los supuestos privilegios biológicos de los hombres resultaban importantes en la prehistoria. Las mujeres quedan excluidas de esta

⁶Ibid. p. 16 (Trad. esp. 13)

⁷Ibid. p. 17 (Trad. esp. 14)

lucha, como la conciencia que permanece inesencial y que, como el esclavo, no trasciende su estado a través del riesgo y del trabajo; de esta forma la mujer ha sido definida como “alteridad pura”.

La singularidad de la relación entre los sexos viene expresada en el texto por la designación de la mujer como “pura alteridad” o “lo absolutamente Otro”, con mayúsculas, mientras que la alteridad entre los hombres se designa con minúscula, así los hombres sólo son “el otro” los unos para los otros, o “el otro que también es el mismo”. Las mujeres no son consideradas como “semejantes”. Beauvoir deja esto muy claro cuando dice:

“El semejante, el otro, que es también el mismo con quien se establecen relaciones recíprocas, es siempre para el macho un individuo macho. La dualidad que se descubre bajo una forma u otra en el corazón de las colectividades opone un grupo de hombres a un grupo de hombres, y las mujeres forman parte de los bienes que éstos poseen y que son entre ellos un instrumento de cambio. El error proviene de que se han confundido dos figuras de la alteridad que se excluyen rigurosamente. En la medida en que la mujer es considerada como el Otro absoluto, es decir –sea cual sea su magia-, como inesencial es precisamente imposible mirarla como otro sujeto. Por lo tanto, las mujeres no han constituido jamás un grupo separado que se ha planteado *para sí* frente al grupo macho.”⁸

La diferencia está en que, mientras que los hombres oprimidos, más pronto o más tarde, se rebelan, y a través de su rebelión se afirman colectivamente como sujetos, las mujeres, según Beauvoir, no lo hacen. Porque las mujeres no dicen “nosotras” sobre sí mismas, “los hombres dicen “las mujeres”, y ellas retoman estas palabras para designarse a sí

⁸ Ibid. p. 122 (Trad. esp. 94-95)

mismas, pero no se plantean auténticamente como sujetos.”⁹ De ahí la importancia de adquirir la capacidad de autonombraarse para la constitución de una identidad de género. Por eso llega a la conclusión de que, puesto que en el curso de la historia, a las mujeres nunca se las ha considerado capaces de afirmarse a sí mismas como sujetos, los hombres nunca se han sentido amenazados, nunca han temido que ellas pudieran convertirles en objetos. De este modo: “La mujer se presentaba así como lo inesencial que no vuelve jamás a lo esencial, como el Otro absoluto, sin reciprocidad.”¹⁰

Beauvoir hace una descripción muy clara de lo que significa para ella ser sujeto y ser objeto, ser el Uno o ser el Otro. Raras veces utiliza los términos “ser-para-sí”, “ser-en-sí” o “ser-para-los-otros”, pero el uso de las palabras “sujeto” y “objeto” implica un significado similar – el sujeto posee muchas de las características del para-sí, mientras que el objeto se parece mucho al para-otros o al en-sí.

Los significados primarios que Sartre les da a los términos “sujeto” y “objeto” tienen mucho que ver con las relaciones humanas: alguien es sujeto u objeto en relación con los otros, experimentándose a sí mismo como objeto cuando es visto por los otros, al mismo tiempo que ellos aparecen simultáneamente como sujetos. Para Sartre, el sujeto y el objeto no se corresponden con categorías sociales o históricas.

Sin embargo, para Simone de Beauvoir, estos conceptos son tanto sociales como históricos. Ella piensa que el ser humano es una trascendencia, un para-sí, lo cual no quiere decir que cada individuo cuente con las posibilidades concretas de vivir como un sujeto autodeterminado. Esto queda ilustrado por el uso frecuente de

⁹ Ibid. p. 19 (Trad. esp. 15)

¹⁰ Ibid. p. 239 (Trad. esp. 183)

expresiones como “*se poser*” “*s’affirmer*” o “*se revendiquer comme sujet*”.

Según Beauvoir, las mujeres, históricamente, siempre han ocupado la posición del objeto y, puesto que dicha posición ha sido creada y mantenida socialmente, es muy difícil liberarse a sí mismas de ella. El hecho de que la mujer haya sido el Objeto, el absolutamente Otro, no significa que ésta sea la dimensión dominante en la vida de cada mujer individual, sino que caracteriza la *situación* general de las mujeres. Esto contrasta con la filosofía de Sartre según la cual sólo existe una opresión actual si la persona oprimida lo acepta. Él no cree en absoluto que se pueda permanecer en la posición de objeto para siempre.¹¹

Afirmándose a sí mismos como Sujeto absoluto, los hombres se han visto, definido y trascendido a sí mismos en relación a las mujeres; las mujeres, por otro lado, como absolutamente objetos, han sido vistas, definidas y trascendidas. La mujer no es capaz de autodeterminación. De ahí que su ser-para-otros haya llegado a ser más real que su ser-para-sí: “la mujer se conoce y elige, no tanto en cuanto ella existe *por sí misma*, sino tal cual el hombre la define. Por lo tanto, antes debemos describirla como los hombres la sueñan, porque su ser-para-los-hombres es uno de los factores esenciales de su condición concreta.”¹²

Si es cierto que algo se define como tal a través de los ojos de los otros y que el ser-para-los-otros del hombre le asigna una “*naturaleza*”, un “*afuera*”, es fácil comprender por qué la mujer, como absolutamente Otro, es percibida como con una naturaleza definida. El hombre, al

¹¹ Sartre, J.P. *L’Etre et le neant*. p. 32.

¹² *El segundo sexo*, vol. I. p. 234 (Trad. esp. 178) La frase en la traducción española “en cuanto ella existe *para él*” (la cursiva es mía) debe ser “en cuanto ella existe *por sí misma*” (“pour soi”), como se ha corregido en la cita.

afirmarse a sí mismo como sujeto, ha afirmado su individualidad, y porque no ha sido definido como un objeto por la mujer, no ha sido dotado con una naturaleza hasta el extremo en que lo ha sido la mujer. En la posición de objeto, un individuo aparece como un en-sí, lo que quiere decir que la mujer relegada a esta posición ha aparecido como una *plenitud de ser* (*plénitude d'être*). Simone de Beauvoir dice:

“Al aparecer como el Otro, la mujer se presenta al mismo tiempo como una plenitud de ser por oposición a esa existencia en la cual el hombre siente en sí la nada; el Otro, al plantearse como objeto a los ojos del sujeto, es planteado como en sí, por lo tanto, como ser. En la mujer se encarna positivamente la carencia que el existente lleva en su corazón, y al intentar realizarse a través de ella, el hombre espera realizarse.”¹³

La definición de la mujer como el absolutamente Otro está muy ligada a los mitos elaborados por la cultura. Simone de Beauvoir describe a la mujer como un ser-para-los-hombres en *El segundo sexo* en un capítulo dedicado a analizar esos mitos. Este capítulo debe entenderse de forma paralela al que dedica a la historia, en el que describe la situación concreta de la mujer en la sociedad. Dialoga con las diferentes ideologías sobre la mujer que han influenciado su autoconciencia.¹⁴ Beauvoir critica la idea de una esencia femenina. Esas imágenes que se tienen de la mujer son mitos, ya que, no existe tal cosa como una naturaleza o esencia humana, lo cual es especialmente cierto en el caso de la mujer, a la que se la ha definido de acuerdo con una determinada naturaleza gracias al mito del “Eterno femenino” en contra de “la existencia dispersa, contingente y múltiple de las mujeres”.¹⁵

¹³ Ibid. p. 240 (Trad. esp. 183)

¹⁴ Algunas autoras como Irene Selle, Judith Okeley y Eva Lundgren-Gothlin entienden el capítulo de los mitos como una descripción de ideologías sobre la mujer.

¹⁵ *El segundo sexo*, vol. I. p. 395 (Trad. esp. 298)

Según Beauvoir, los mitos se originan en un momento histórico en el que hay un excedente y en las clases altas de la sociedad los sexos no trabajan unidos. Por supuesto, se puede decir que se han originado debido a una actitud existencial de los seres humanos. Sin embargo, el mito estático sobre la mujer se ha mantenido por una sociedad patriarcal con el fin de justificar su opresión:

“[la sociedad patriarcal], a través de los mitos imponía a los individuos sus leyes y costumbres de manera pintoresca y sensible; el imperativo colectivo se insinuaba en cada conciencia bajo una forma mítica. Por medio de las religiones y tradiciones, del idioma, los cuentos, las canciones y el cine, los mitos penetran hasta en las existencias sometidas más duramente a las realidades materiales.”¹⁶

En la línea de la teoría marxista de la ideología, se señala la función de los mitos como una justificación del orden que prevalece, del hecho de que el hombre, y en particular el que pertenece a las clases privilegiadas, tenga el poder. Cómo se define a la mujer, o qué mitos adquieren una posición dominante, depende de las necesidades de una determinada sociedad. En las sociedades patriarcales las mujeres son definidas como “inmanencia”, lo que quiere decir que una mujer cuya conducta refleja trascendencia es considerada como poco, o nada, femenina. La producción de los mitos se asocia con la posición del sujeto; es el hombre el que los erige: “Como las mujeres no se plantean como Sujeto, no han creado ningún mito viril en el cual se reflejen sus proyectos”.¹⁷

¹⁶ Ibid. p. 404 (Trad. esp. 305)

¹⁷ Ibid. p. 241 (Trad. esp. 184)

Puesto que los hombres gobiernan el mundo “éstos lo describen desde su punto de vista, al cual confunden con la verdad absoluta.”¹⁸ Porque la mujer es el Otro para el hombre es la que el hombre “niega”, puesto que no se reconoce a sí mismo en ella. Ella no es descrita como lo que es, “*pour soi*”, sino tal y como aparece ante el hombre. De este modo si el hombre se percibe a sí mismo como Hombre, como Cultura, la mujer es definida como Naturaleza, que en las sociedades prehistóricas era dominante y con la que los hombres fueron trabajando para separarse a sí mismos, para diferenciarse de ella.¹⁹ En las sociedades patriarcales el hombre nunca se define a sí mismo en relación con la Naturaleza, y en su lugar considera a la mujer, la ve como un complemento de sí mismo.²⁰ La llegada del cristianismo dio lugar a que la mujer fuera percibida como “carne”,²¹ en contraposición al hombre como un ser espiritual separado; al mismo tiempo, se reconoció una cierta cuota de igualdad entre el hombre y la mujer en la llamada esfera de la salvación. Sin embargo, como nota Beauvoir, esta noción de igualdad espiritual no tuvo ninguna repercusión en la opresión de las mujeres, e incluso se puede decir que en las sociedades patriarcales cristianas la libertad de la mujer ha sido aún más restringida. Percibidas como Naturaleza, las mujeres fueron integradas en la sociedad en una posición de subordinación. Su libertad siguió siendo negativa.

Con la individualización del hombre, la mujer también es individualizada como algo extenso, como el Otro. Las mujeres encarnan, no sólo lo que los hombres niegan, sino aquello de lo que carecen: sus sueños, sus deseos, sus temores, etc. Dice Beauvoir que

¹⁸ Ibid. p. 242 (Trad. esp. 184-185)

¹⁹ Ver Ibid. p. 243-274 (Trad. esp. 185-208)

²⁰ Ver Ibid. p. 280ss (Trad. esp. 213ss)

²¹ La palabra bíblica “carne” suele interpretarse como la naturaleza sensual humana, y en *El ser y la nada* esta palabra se utiliza para describir la experiencia del cuerpo del Otro. Según Sartre, lo que para el Otro es la experiencia de sí mismo llega a ser para mí la carne del otro. Sartre, J. P. Ibid. p. 410. Esto forma parte de la facticidad del otro.

esto lleva a percibir la naturaleza de la mujer como algo contradictorio y ambiguo. Los diferentes mitos aparecen relacionados. La mujer siempre es una cosa definida; puede ser el Mal, y al momento el Bien. Bajo cualquier circunstancia, ella es lo inesencial, el Otro.²² Esto quiere decir que la mujer aparece como ambivalente, huidiza y mística, no sólo porque el hombre proyecta imágenes e ideas contradictorias sobre ella, sino porque a ella no se le permite hacer nada, perdiendo así su identidad concreta.²³ Como el ser humano es nada en sí mismo, esto hace imposible generalizar sobre la Mujer.

El hecho de que el Otro sea particularmente definido de acuerdo con la forma en la que el Uno elige afirmarse a sí mismo se ilustra cuando Beauvoir analiza las auto-imágenes de cinco autores y las compara con la forma que ellos tienen de describir a las mujeres.

Beauvoir cree que es inauténtico percibir a la mujer como el Otro y no como un sujeto y que el hombre que niega que la mujer es también un sujeto está distorsionando la verdad. Según ella, cuando la mujer se sitúa a sí misma como sujeto, deja de ser el Otro, lo que quiere decir que los mitos no tienen ningún lugar en una sociedad igualitaria, caducan:

“En desquite, las ideologías socialistas que reclaman la asimilación de todos los seres humanos, no aceptan para el porvenir, y desde el presente, que ninguna categoría humana llegue a ser objeto o ídolo; en la sociedad auténticamente democrática que anuncia Marx, no hay lugar para el Otro.”²⁴

²² Ibid. p. 313, 318s. (Trad. esp. 237, 241s)

²³ Ibid. p. 402 (Trad. esp. 303)

²⁴ Ibid. p. 241 (Trad. esp.184)

Las ideologías sobre la mujer constituyen un aspecto importante de su situación, una creación de la sociedad que permanece a través de la ley, las costumbres y las instituciones. Esto impacta las conciencias, las conductas y las ideas de las mujeres, sobre todo a través de su exclusión de la actividad productiva.²⁵ Beauvoir pensaba que la situación tradicional de las mujeres tenía una influencia negativa sobre el desarrollo de su carácter, aunque ocasionalmente consiguiera en ellas algo auténtico o verdadero.²⁶

En *El segundo sexo* los conceptos de libertad y situación, frecuentes en *Pyrrhus et Cinéas* y en *Para una ética de la ambigüedad*, fueron mejor desarrollados.²⁷ Beauvoir introduce una distinción entre lo abstracto y lo concreto, entre la libertad negativa y la positiva, y mantiene que la situación histórica de la mujer se identifica, en el mejor de los casos, con lo abstracto, con la libertad negativa –lo que quiere decir que ellas nunca han sido realmente libres. Los hombres siempre han tenido más libertad para la acción, o lo que es lo mismo una libertad positiva, y así su situación ha devenido privilegiada en

²⁵ Ver Ibid. Vol. II, p. 483-522 (Trad. esp. 381-410)

²⁶ Ibid. Vol I, p. 380s (Trad. esp. 286s)

²⁷ Sonia Kruks y Margaret Simons piensan que para Beauvoir la “situación” es decisiva y no siempre puede trascenderse libremente por el individuo. De acuerdo con Sartre, hay tanto situaciones opresivas como situaciones privilegiadas en las cuales la libertad individual puede realizarse. Para estas autoras el concepto de libertad de Beauvoir se opone al de Sartre en el sentido de que ésta no es completa y absolutamente individual. Ver Kruks, S. “Simone de Beauvoir and the limits to freedom”, en *Social Text, Theory/Culture/Ideology*, n.º. 17, Otoño 1987. pp. 113-117; Simons, M. A. “Beauvoir and Sartre: The philosophical relationship”, en *Simone de Beauvoir, witness to a century*, ed. Hélène Vivuennne Wenzel. Yale University Press, New Haven, 1986. pp. 167 s. Según Kruks, el concepto de libertad de Beauvoir se parecía más al de Merleau-Ponty que al de Sartre. Linda Singer cuestiona la descripción de Simone de Beauvoir de cómo lo individual del ser humano emerge como un sujeto ya en la infancia. Según ella, Beauvoir no cree que los seres humanos sean sujetos libres inmediatamente: Singer, L. “Interpretaton and retrieval: Rereading Beauvoir”, en *Women’s studies International Forum*, vol. 8, n.º. 3, 1985.

De todas maneras, debe notarse que ninguna de estas autoras analiza la teoría de la historia de Beauvoir, o el concepto marxista del trabajo en *El segundo sexo*, ni la distinción analítica que ella hace entre lo negativo y lo positivo, lo abstracto y la libertad concreta.

comparación con la de las mujeres, que siempre tienen un menor potencial concreto para usar su libertad. Y Beauvoir, a diferencia de Sartre, pensaba que esto seguía siendo así, es decir, que había unas situaciones más privilegiadas que otras.

Un tema recurrente en *El segundo sexo* es la necesidad de distinguir entre la libertad *abstracta* y la libertad *concreta* de acuerdo con la ley, es decir, la habilidad actual para emprender una acción positiva en la sociedad.²⁸ Esto coloca a Beauvoir en la línea del concepto de libertad marxista, en la que el principal prerequisite para la libertad concreta de las mujeres es tener un trabajo:

“pero estas libertades cívicas resultan abstractas cuando no van acompañadas de una autonomía económica... La mujer ha superado en gran parte la distancia que la separa del hombre por medio del trabajo, el único que puede garantizar una libertad concreta.”²⁹

El trabajo es importante no sólo porque a través de él se consigue independencia económica, sino también porque es una actividad social que proporciona al individuo la capacidad de desarrollarse de acuerdo con sus habilidades específicas: “Pero la desigualdad profunda proviene de que el hombre se realiza concretamente en el trabajo o la acción, en tanto que para la esposa, como tal, la libertad tiene una figura negativa.”³⁰

²⁸ *El segundo sexo*, vol. I. p. 156, 166, 176, 179 (Trad. esp. 120, 128, 135, 136) y el final del cap. V, “Histoire”. Ver también *Para una moral de la ambigüedad*, p. 48.

²⁹ *Ibid.* vol. II, p. 598 (Trad. esp. 469)

³⁰ *Ibid.*, p. 326 (Trad. esp. 255) La idea del trabajo como algo fundamental para la liberación y la independencia de la mujer está suficientemente desarrollado en el volumen II de *El segundo sexo*.

El concepto marxista de actividad productiva y su importancia para la autorrealización humana, que, como ya se ha visto, es vital para Simone de Beauvoir, se integra dentro del concepto existencialista de acción (*faire*). La libertad positiva se asocia con la libertad para actuar, para hacer. En *El segundo sexo* se dice que para la mujer sólo hay una manera de realizar auténticamente su libertad: “proyectarla sobre la sociedad humana por medio de una acción positiva.”³¹ Por otra parte, afirma que si a alguien no se le permite actuar, su libertad permanece negativa expresándose sólo de forma distorsionada.³² En esta situación es imposible para el individuo realizarse como libre.

Para Marx, la libertad humana está limitada y su desarrollo a través del trabajo es imposible mientras el ser humano viva en una sociedad capitalista basada en la propiedad privada, donde la alienación interfiere con, y distorsiona tanto la relación con el trabajo como las relaciones personales. Pero Beauvoir se centra sobre todo en la exclusión de las mujeres de la producción pública, más que en la alienación del trabajo en el sentido negativo del término. En *El segundo sexo* sólo se refiere a ésta de una forma muy breve cuando habla de la explotación de las mujeres trabajadoras en el siglo XIX.

Las referencias de Beauvoir a la labor o al trabajo como algo esclavizante en la sociedad capitalista se hacen sólo de pasada. En este contexto afirma que éste es sólo un punto de partida para la total liberación en un mundo socialista:

“Sin embargo, no debe creerse que de la simple yuxtaposición del derecho de votar a un oficio resulte una perfecta liberación: hoy

³¹ Ibid. p. 593 (Trad. esp. 465)

³² Este es también un tema recurrente en *El segundo sexo*.

en día el trabajo no es la libertad. Sólo en un mundo socialista, al alcanzar la mujer uno de estos elementos, se aseguraría el otro.”³³

Sin embargo, esta idea tiende a ser eclipsada por su demanda de que las mujeres accedan de inmediato al mercado laboral. ¿Qué relación hay entonces entre las reivindicaciones feministas y la lucha de clases? A este respecto parece relevante hacer una mención a lo que sería el sujeto de emancipación: ¿Lo es la mujer o la clase obrera? Esta pregunta no tiene una respuesta sencilla, pero lo que sí es cierto es que, dentro de lo que es la clase trabajadora, son las mujeres las que se enfrentan con peores salarios, una doble jornada laboral y unas condiciones de trabajo de “mayor precarización y flexibilización”.³⁴

Dicho esto, además cabría hacerse otra pregunta: ¿La lucha por la emancipación de las mujeres deben llevarla a cabo las propias mujeres, independientemente de su clase social, o debe constituirse como algo más general que concierne a toda la sociedad (varones y mujeres, incluidas las de colectivos que pertenecen a la inmigración u otros)?

Si se atiende a las consignas marxistas, el sujeto de emancipación no será otro que la clase proletaria (mujeres y varones). Sin embargo, en esta lucha serán las mujeres de la clase trabajadora las que, en sus reivindicaciones, incorporarán a los varones como parte integrante de una lucha a favor de una emancipación más general. En este sentido, D’Atri dice:

“Todos los ejemplos históricos muestran la relación existente entre el desarrollo de la conciencia emancipatoria y el logro de conquistas relativas en los derechos de género, con situaciones

³³ *El segundo sexo*, vol. II. p. 598 (Tard. esp. 469)

³⁴ D’Atri, Andrea, op. cit.

más generales de la lucha de clases. Y también ejemplos contrarios: cómo las situaciones más reaccionarias, de retroceso de la lucha de clases, anticiparon y fueron el marco de un retroceso también agudo en los derechos conquistados por las mujeres.’³⁵

Es difícil determinar en qué momento del tiempo será realmente posible para ellas confirmarse a sí mismas como sujetos. Como ya se ha visto, hay un énfasis, no sólo en la estructura económica de la sociedad, sino también en la ideología, y se afirma que la mujer ha sido engañada y no se da cuenta de que está oprimida: “El hecho es que la mujer tradicional es una conciencia mistificada y un instrumento de mistificación”³⁶

La opinión de la mujer mediada por la sociedad es muy importante para determinar el potencial concreto con el que cuenta para actuar, así como para su propia auto-imagen. *El segundo sexo* no sólo recuerda los obstáculos externos (sociales), sino también los obstáculos internos, y cómo son interiorizadas en una determinada sociedad las ideas dominantes sobre las mujeres.

El volumen II de *El segundo sexo* muestra cómo, desde el nacimiento, la niña es educada para llegar a ser una mujer, el Otro, el objeto. Rechazando que la feminidad represente algo así como una esencia inherente a la mujer, Beauvoir se exige a sí misma mostrar cómo la feminidad es algo que ha sido elaborado, cómo la mujer como objeto es un producto. Ella mantiene que la mujer “es uno de los tantos productos elaborados por la civilización” y que “el abismo que separa a

³⁵ Ibid.

³⁶ *El segundo sexo*, p. 634 (Trad. esp. 497)

la adolescente del adolescente ha sido elaborado en forma concertada desde los primeros tiempos de la infancia.”³⁷

En este segundo volumen Beauvoir describe cómo las jóvenes que se aprecian a sí mismas como sujetos descubren, cuando se hacen adultas, que son el Otro, que las mujeres son inferiores. Esta descripción de la experiencia de las jóvenes y de las mujeres, aunque detallada, no es rigurosa en el sentido fenomenológico de la palabra; por otra parte, no ofrece únicamente una descripción, sino también una interpretación. La descripción fenomenológica está basada en las experiencias vividas dentro de una sociedad y en una determinada época, por eso no denotan ningún hecho universal sobre los hombres y las mujeres, sobre su conciencia física o su forma de ser, algo que Beauvoir también enfatiza en la introducción cuando dice: “Cuando empleo las palabras “mujer” o “femenino” no me refiero evidentemente a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; tras la mayor parte de mis afirmaciones hay que sobrentender que se formulan “dentro del estado actual de la educación y de las costumbres”. Aquí no se trata de enunciar verdades eternas, sino de describir el fondo común sobre el cual se yergue toda existencia femenina singular.”³⁸

Según Beauvoir, a los chicos se les anima a afirmarse a sí mismos como sujetos, mientras que a las chicas, a aceptarse a sí mismas como objetos, a apreciar su ser-para-los-otros como su dimensión básica. A un joven se le incita a vivir su cuerpo para-sí, a una chica a hacerlo para-los-otros. Para él no hay un conflicto fundamental entre cómo le ven los otros y su propio deseo de afirmarse a sí mismo a través de sus proyectos, pero para ellas la cuestión es diferente:

³⁷ Ibid. p. 654-655 (Trad. esp. 511-512)

³⁸ Ibid. p. 9 (Trad. esp. 9)

“En la mujer, por el contrario, hay desde el principio un conflicto entre su existencia autónoma y su “ser-otro”; le han enseñado que para agradar hay que intentar agradar y hacerse objeto, por lo cual tiene que renunciar a su autonomía. Es tratada como una muñeca viviente y le niegan la libertad, con lo que se anuda un círculo vicioso, pues cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos encontrará en sí misma y menos se atreverá a afirmarse como sujeto.”³⁹

A la joven se la educa para aceptar la posición de objeto y resulta muy difícil escapar de esa situación.

Vivir en la posición de objeto significa que el ser-para-los-otros es la dimensión dominante, lo cual quiere decir que el propio cuerpo es experimentado en primer lugar como algo “mirado”. Sartre asociaba la experiencia de ser visto, de ser un objeto, con la vergüenza.⁴⁰ En *El segundo sexo* la vergüenza aparece a menudo en relación con la conciencia de las mujeres de su propio cuerpo y el orgullo de los hombres del suyo. Es posible que la vergüenza y el orgullo no estén relacionados necesariamente con los cuerpos masculino y femenino *en sí*, sino más bien con las posiciones de sujeto y objeto, respectivamente. Además, Beauvoir afirma que, mientras que a los jóvenes se les incita a sentirse orgullosos de sus cuerpos y de sus órganos sexuales, el cuerpo y los órganos sexuales de las chicas son considerados como algo vergonzoso y cargado de tabúes.

En la pubertad, cuando una adolescente llega a ser mujer, su ser-para-los-otros se convierte en algo distinto de ella, es decir su cuerpo es

³⁹ Ibid. p. 30 (esp. 24)

⁴⁰ Sartre, J.P., *L'Être et le néant*, p. 319

un *objeto* que es *captado*, “carne”.⁴¹ La pubertad se describe como una crisis, y Beauvoir afirma que la única razón de ello es que en esa etapa las adolescentes se dan cuenta de lo que les espera en el futuro en cuanto a su ser mujer.⁴² Según ella, la experiencia de hacerse mujer sería diferente en una sociedad de iguales.

La pubertad es el momento en el que los chicos comienzan realmente a afirmarse a sí mismos como sujetos y en relación con los otros. En muchos países, a las chicas se les prohíbe hacer lo mismo; a ellas no se las incentiva para practicar deportes o juegos duros y, mucho menos, para la lucha. El resultado es que:

“no hacen más que sufrir pasivamente su cuerpo, y con más nitidez aún que en la primera edad tienen que renunciar a *emerger* más allá del mundo dado, y a afirmarse por *encima* del resto de la humanidad, pues les está prohibido explorar, atreverse, llevar más allá los límites de lo posible.”⁴³

La descripción que Beauvoir hace aquí parece encontrar un paralelismo en su consideración de la emergencia del ser humano como sujeto. En la vida del individuo, esta emergencia también tiene que ver con la separación, con la afirmación de sí mismo, tanto con respecto a la naturaleza, como con respecto a las demás personas, lo cual incluye un elemento de violencia. ¿Hasta qué punto es importante dicho elemento? La respuesta que se da en *El segundo sexo* es ambivalente y

⁴¹ “la mujer, como el hombre, es su cuerpo; pero su cuerpo es distinto de ella.” *El segundo sexo*, vol. I. p. 67 (Trad. esp. 53)

⁴² “La niña siente que su cuerpo se le escapa, que deja de ser la clara expresión de su individualidad; se le vuelve extraño y, al mismo tiempo se siente captada por los otros como una cosa”. *El segundo sexo*, vol. II, p. 65. (Trad. esp. 52). Ver también vol. 1 p.63-64. (Trad. esp. 50)

⁴³ *Ibid.* p. 92 (Trad. esp. 73)

no queda del todo claro cuál es el potencial que la mujer tiene para afirmarse a sí misma como sujeto dado que es el “sexo débil”.

Una confrontación entre dos sujetos, en líneas generales, se da entre chicos; una chica raras veces se arriesga a aceptar ese desafío. Beauvoir cree que es importante para el desarrollo de la autoestima afirmarse a uno mismo y ser capaz de defenderse, y usar la violencia si es necesario; al parecer el hombre está capacitado para hacerlo. La autoafirmación de un ser humano que se niega completamente a la violencia puede alcanzar sólo un nivel abstracto.⁴⁴ Esta ha sido la situación de la mujer: “No ha aprendido las lecciones de la violencia y no ha emergido como sujeto frente a otros miembros de la colectividad.”⁴⁵

De este modo es muy importante que los/las jóvenes puedan expresar su subjetividad con sus cuerpos, afirmarse a sí mismos en relación con el mundo y con los otros.⁴⁶ Educada para la “impotencia física” y la aceptación del mundo tal como le viene dado, una joven “no se atreve a emprender, inventar, rebelarse.”⁴⁷

En este contexto, Beauvoir afirma que la biología femenina no representa ningún obstáculo en cuanto tal. La única cosa que la debilidad física no le permite conocer a la mujer es “las lecciones de la violencia”, pero incluso eso que parece una deficiencia se podría

⁴⁴ Ibid. (Trad. esp. 74)

⁴⁵ Ibid. p. 484 (Trad. esp. 382)

⁴⁶ Beauvoir afirma que “no tener confianza en el propio cuerpo es perder confianza en uno mismo.” Ibid.p. 94 (Trad. esp. 75)

⁴⁷ Ibid. p. 93 (Trad. esp.74)

superar si “le fuese posible afirmarse en su cuerpo y emerger en el mundo de otra manera.”⁴⁸

Dadas las circunstancias, la violencia tampoco es tan significativa cuando se considera la situación desde la totalidad; ésta puede reemplazarse por la autoafirmación del ser humano como un individuo único, un sujeto en relación con la Naturaleza, con el mundo y con los otros. Esto consiste, principalmente, en hacer del propio cuerpo un instrumento activo.

El hecho de que la violencia aparezca ahora como algo contingente que depende de la totalidad de la situación es lo que hace que la ambivalencia permanezca.

A las jóvenes se las educa para ser objetos pasivos, no sólo impidiéndoles afirmarse a sí mismas en relación con el mundo, sino enseñándoles que si ellas no se comportan de una forma “femenina”, los hombres no las encontrarán atractivas. Si la feminidad significa ser un objeto, entonces ser sujeto y mujer no resulta una cuestión sencilla. Una mujer libre encuentra más dificultades para ser vista que para ver, dice Beauvoir, para escuchar que para hablar, para ser una persona en la que un hombre pueda reflejarse a sí mismo que un individuo con sus propios intereses.

Así se describe el desarrollo de la sociedad patriarcal, mostrando cómo los hombres se erigen a sí mismos como Sujeto absoluto, e incorpora la subordinación de las mujeres a las leyes y las costumbres sociales. Esta estructura afecta a los individuos a través de los mitos. Ya se ha visto cómo a los/las jóvenes se les educa como sujetos y como objetos, respectivamente, según una filosofía existencial debería haber

⁴⁸ Ibid. p. 96 (Trad. esp. 76)

también un elemento de autocreación en este proceso. La opresión y la tendencia a aceptar la subordinación se explican utilizando una noción existencialista: el deseo de ser del ser humano.

1.2 El mito: la proyección de un determinado sujeto

Hay que reconocer que Beauvoir comparte con Sartre el mismo vocabulario existencial. Ambos utilizan las categorías de “mala fe” y “mirada”; describen la conciencia como trascendencia y libertad, y se refieren a esa libertad como intencionalidad negativa. El concepto de ambigüedad de Beauvoir se establece de acuerdo con este vocabulario. Para Sartre, la intencionalidad de la conciencia es una inequívoca actividad negativa saturada con un inequívoco deseo de ser que se une con el deseo de ser Dios en una síntesis imposible del ser-en-sí. Para Beauvoir, la intencionalidad de la conciencia es ambigua. Es el lugar de dos relaciones cruzadas de ser y deseo. Utilizando la lógica de la contradicción, Sartre analiza la mala fe del deseo de ser Dios. Invocando la lógica de la ambigüedad, Beauvoir pone de manifiesto el fracaso de este deseo. Según *Para una moral de la ambigüedad*, el vano intento de ser Dios nos hace humanos/as, y al mismo tiempo es una fuente de placer.⁴⁹

Si se hace un desplazamiento de la abstracta perspectiva ética de *Para una moral de la ambigüedad* a la ética política que se elabora en *El segundo sexo* se descubre que el deseo de ser es sexuado y tiene cuerpo. En lugar de centrarse en las formas en las que el deseo de ser del para-sí es fascinado por la idea abstracta de Dios, Beauvoir se interesa por las formas en que el materializado deseo de ser es influido por las imágenes particulares de hombre y mujer. Concretamente está interesada en las formas en que la imagen y el mito de la mujer marcan la corporalidad de su conciencia.

⁴⁹ *Para una moral de la ambigüedad*. pp. 12-13.

Beauvoir desvía su atención de la condición existencial-ontológica del ser humano hacia su situación existencial-histórica, y cambia el engaño del deseo de ser Dios por los poderes y seducciones del mito de la mujer, y advierte que el deseo de ser se expresa a sí mismo en los objetos tanto como en la propia estructura del deseo de acuerdo con una estructura que se basa en el pensamiento mítico, el cual esencializa la existencia. Con respecto a su contenido, el deseo de ser adopta objetos eternos, los cuales no pueden existir porque siempre están ya ahí. La estructura y el contenido del deseo de ser representa una huída de la angustia de la libertad y de las demandas del pensamiento existencial. Si esto es así, resulta que el deseo de ser Dios del hombre y la mujer concreto/a es sexuado. Si es cierto que los hombres y mujeres concretos/as más que sentirse seducidos/as por el deseo de ser Dios (deseo que ya se presenta de entrada como un fracaso por su imposibilidad de llevarse a cabo), se sienten cautivados/as por el mito del hombre y la mujer (ya que éste representa a seres humanos reales y, por tanto, más susceptible de satisfacer) y si, como dice Beauvoir, es en el fracaso de ser Dios donde se descubre la ambigüedad de la condición humana y el placer de la existencia, entonces la pregunta es: ¿Cómo los mitos de la mujer y el hombre les dirigen a la verdad de su ser y de su deseo?

Sartre, como Beauvoir, también insiste en el fracaso del deseo de ser Dios. Él también fundamenta la clave de su humanidad en su fracaso. Su frase “El hombre es una pasión inútil” describe la dialéctica de la conciencia. Como pasión inútil, el deseo de ser Dios se experimenta como negación, es decir, no se puede ni ser Dios, ni satisfacer el deseo de serlo. Al hacer esto, Sartre no está afirmando la futilidad de la vida humana. Beauvoir así lo entendió, además de creer que él había identificado correctamente la estructura universal del necesariamente fracasado deseo, aunque según ella, se equivocó en el contenido de esa “pasión inútil”. Ella creía que como ser humano, y no como conciencia pura, se es engañado/a por el deseo de ser. Insistiendo

en la realidad sexuada de la humanidad, piensa que el deseo de ser es capturado por diferentes imágenes. Para entender la propia situación existencial, debe identificarse cómo el deseo de ser es sexuado y explorar las formas en que dicho deseo es y no es, como un deseo ontológico “presexuado”, ser Dios.⁵⁰ Cabe preguntarse, por tanto: ¿Cómo debe entenderse el deseo de ser mujer u hombre? ¿En qué sentido debe ese deseo fracasar? ¿En qué sentido debe ese fracaso ser tolerado o soportado? Es decir, ¿cómo es que el deseo de ser mujer representa una de las principales trampas en la estructura e imágenes del fracaso del deseo de ser?

Si se usa la expresión de Sartre, “pasión inútil”, y se entiende que lo que hace la pasión de ser inútil es la futilidad de satisfacerla y la necesidad de volver una y otra vez a ella, irremisiblemente la conclusión es que, como fracaso, el deseo de ser no puede eliminarse. No obstante, si se cuestiona el mito de la feminidad, dicho deseo se afirmará a sí mismo. Las mujeres desearán ser mujeres y los hombres desearán ser hombre. Las diferentes estrategias de liberación necesitan darle a estos deseos su merecido. Para las feministas la cuestión no es si el mito de la mujer prevalece, sino si prevalece teniendo en cuenta sus contenidos, estructura y posición en la vida del deseo.

Estructuralmente, el mito de la mujer funciona como todos los mitos. Se impone como algo apropiado y marca lo particular como el fracaso universal. Para Beauvoir, el mito del Eterno Femenino se aplica a la mujer concreta como lo hace la idea platónica, la idea trascendental e intemporal necesaria, la verdad absoluta, a la realidad existencial.⁵¹ Una estructura esencializada, dignificada como un principio metafísico, y asumida de forma irreflexiva en lo cotidiano, es un mito. Prescribe el orden de lo apropiado para contenerlo. Encubre su status imaginario.

⁵⁰ De acuerdo con Irigaray, cabría hacerse la pregunta de si lo representado como ontológico/universal no es ya algo secretamente sexuado.

⁵¹ *El segundo sexo*, vol I. p. 393-394 (Trad. esp. 296)

Siguiendo la descripción de Lacan del “estadio del espejo”, se puede asumir que eso es algo requerido. Es decir, se asume que los objetos imaginarios deben presentarse a sí mismos como reales para convertir el deseo en un camino transitable. Uniendo la descripción de Freud del instinto como una demanda de la mente para el trabajo, y la descripción de Beauvoir con la intencionalidad, surge, sin embargo, el deseo de ser como un afecto secundario de la conciencia que se convierte en un momento principal al abrir la conciencia a los otros en los actos de juicio. Estos actos transforman lo apropiado/evento de intencionalidad en el ser real de la vida cotidiana y del mundo diario. Aunque Beauvoir privilegia el primer momento sobre todos los demás modos de la conciencia, nunca se dice que el segundo momento sea mala fe. Sólo llega a ser mala fe cuando se afirma a sí misma como el verdadero momento de la conciencia, olvidando el momento original del que proviene. Dice que no es posible existir sin tender hacia el ser que nunca puede ser, advirtiendo así del poder del mito (un producto del segundo momento intencional). Afirma que no existe una condena para los seres humanos a permanecer cautivos de sus propios mitos y recuerda que el deseo de ser que mantiene el poder del mito es desafiado por el deseo de llegar a ser (el deseo del primer momento intencional). La promesa de estos deseos, el placer del fracaso de ser, lleva a la verdad de la ambigüedad del deseo que el mito había eliminado. Experimentar la ambigüedad del deseo no significa inmunidad ante el engaño del deseo de ser, pero sí evita su descanso hipnótico. En lugar de establecer el objeto del deseo (la imagen del mito) como la verdad del propio ser, se identifica la verdad del propio ser con el (fracasado) deseo de ser. Ahora a pesar de ser seducido por el mito de la mujer, se expone el objeto del deseo por lo que es, un producto del deseo de ser. En lugar de caer en la mala fe se vive el deseo de ser en el modo de su fracaso. Esto es, se afirma el significado de la existencia como un llegar a ser que nunca es. Al reconocer el status mítico del ser se aspira a ser, se entiende el objeto del deseo como un producto de ese deseo, logrando así tener éxito al mantener el deseo. En términos feministas, más que como mito femenino/patriarcal, el mito de la mujer podría anunciar esta ambigüedad. El deseo podría

llevar a la persona a caer en la trampa de su objeto sólo para volver a enviarlo a sí mismo. Al vivir el deseo de ser como ambigüedad, su estructura se transforma. Todavía se puede caer en el engaño del objeto imaginario y valorar el objeto más por el deseo que produce que por sí mismo. De este modo, podría desearse ser una mujer en el modo en el que se persigue siempre llegar a ser alguien. Así, el centro estaría en el esfuerzo del deseo de ser más que en el objeto idealizado. El fracaso de ser una mujer podría llevar al descubrimiento del deseo de ser y celebrar así el fracaso de congelarse en un objeto.

Identificar las formas en las que el concepto de ambigüedad facilita la comprensión del deseo y la relación con él, puede resultar importante para el futuro desarrollo del feminismo. El análisis de la ambigüedad del deseo de *El segundo sexo*, aunque no presente en sí ninguna preocupación feminista, es aplicable tanto al hombre y al objeto de su deseo, como a la mujer y su relación con el mito de la mujer. Aunque al final es importante ver que el patriarcado les roba, tanto al hombre como a la mujer, los placeres de la ambigüedad del deseo, lo cual es esencial para ver que ellos/ellas sacrifican su deseo en diferentes cambios, y que esta diferencia hace la diferencia. Se trata de algo más que de una cuestión de reajustar el propio deseo y recuperar su ambigüedad y su estructura intencional: se trata de analizar el contenido de los mitos particulares que seducen a los seres humanos.

Aquí, una vez más, *Para una moral de la ambigüedad* establece el curso de *El segundo sexo*. Es el vano intento de ser, dice Beauvoir, el que hace al ser humano, humano. En *Para una moral de la ambigüedad* no dice lo que ella entiende por Dios. Si este trabajo trata de ética en el sentido sartriano de *El ser y la nada*, debe asumirse que de lo que se trata es de suprimir la diferencia. Sartre dice que Dios es la síntesis imposible entre el ser y la nada. Él es conciencia sin carencia. Plenitud con conciencia.

El uso del masculino en referencia a Dios no es un lapsus lingüístico. Está completamente de acuerdo con lo que se dice en *El segundo sexo* sobre el hombre, sobre su imagen del deseo. Refleja lo que se dice en ese texto sobre las respectivas posiciones del hombre y la mujer en la sociedad patriarcal. Ser seducido/a por el deseo de ser Dios, el sujeto absoluto, debe ocupar al menos la posición existencial de ser un sujeto. Según Beauvoir, los hombres se han posicionado en el mundo como sujetos, las mujeres no.⁵² Dada esta diferencia existencial sólo los hombres se han situado para presentar su deseo como el deseo de ser Dios. El deseo de ser de las mujeres tendrá que encontrar otro objeto o imagen de Dios como algo otro que el sujeto absoluto.⁵³ Si se observan los mitos que seducen a los hombres y a las mujeres se encuentra algo así como esto: el hombre es representado como sujeto absoluto, la mujer como el Eterno Femenino, un sujeto incompleto. Si los hombres no pueden ser Dios, pueden ser hombre. Pero si como queda reflejado en *Para una moral de la ambigüedad*, los hombres no pueden ser ni Dios ni hombre, ellos deben experimentar su fracaso para ser Dios u hombre como algo positivo, en una afirmación de su existencia como hombres. *El segundo sexo* muestra el error de *Para una moral de la ambigüedad*. Los hombres no experimentan su fracaso de una forma positiva. La psicología se pone por encima de la fenomenología. En la sociedad patriarcal los hombres experimentan su fracaso de acuerdo con la noción de carencia psicoanalista. Atendiendo más a una respuesta psicológica que a una fenomenológica, el hombre patriarcal representa su fracaso en términos edípicos. Al descubrir que no puede ser Dios pretende y quiere tener a Dios. Crea el mito de la mujer, “la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la conciencia”,⁵⁴ y espera cumplirse a sí mismo en su posesión carnal. La imposible (inútil) pasión de ser Dios deviene la imposible (posesiva)

⁵² Ibid., p. 31 (Trad. esp. 24-25)

⁵³ Ver la noción de mujer divina de Luce Irigaray en *Speculum de l'autre femme*. Minuit, Paris, 1974.

⁵⁴ Ibid., p. 239 (Trad. esp. 182)

pasión de tener a Dios. Beauvoir aporta el sentido de cómo opera esto cuando escribe:

“El hombre no sueña con el Otro sólo para poseerlo, sino también para ser confirmado por él; el hacerse confirmar por hombres que son sus semejantes, reclama de él una constante tensión, y por eso desea que una mirada llegada de afuera confiera a su vida, a sus empresas y a él mismo un valor absoluto.”⁵⁵

Con el patriarcado el deseo de ser Dios, como sujeto absoluto, es imposible para las mujeres. El objeto del deseo de ser de las mujeres es un otro inesencial, un sujeto fracasado. Como el dios (diosa) que tiene el poder de conferir ser al hombre, la mujer parece reclamar ser un sujeto, pero como el dios (diosa) que puede y debe ser poseída, la mujer está marcada como la única que debe ser sujeta por el otro. Y con esta marca ella no puede reclamar ser un sujeto. Los efectos son calamitosos y exceden el desastre de la mala fe. Como dirigido hacia el mito de la mujer, el deseo de ser de las mujeres es indeterminado y dicha indeterminación acaba con cualquier posibilidad de descubrir su ambigüedad existencial.

Decir que el deseo de ser de las mujeres no es ser Dios, no es ir demasiado lejos. Como indeterminado y deslegitimado ese deseo no se silencia, se entierra. Habla el lenguaje de los otros. Así lo expresa Beauvoir cuando escribe:

“Todo mito supone un Sujeto que proyecta sus esperanzas y temores hacia un cielo trascendente. Como las mujeres no se plantean como Sujeto, no han creado ningún mito viril en el cual se reflejen sus proyectos; carecen de religión o poesía que les

⁵⁵ Ibid. p. 298 (Trad. esp. 227)

pertenezca como cosa propia, y todavía sueñan a través de los sueños de los hombres.”⁵⁶

La situación no podría ser más compleja. Para que las mujeres puedan cumplir el deseo patriarcal de los hombres de ser Dios deben alienarse a sí mismas de su propio deseo y presentarse como el dios (diosa) que puede y debe ser poseído (poseída); y esta voluntad de ser poseída le confiere el status de Dios a sus propios ojos. La única esperanza de cumplir su deseo de ser es renunciar al derecho a este deseo y a su fracaso e identificarse con los proyectos de ser de los hombres. Al negarse a aceptar el fracaso de su deseo, los hombres rechazan su ambigüedad. Ciegas para legitimar su deseo, las mujeres se anulan.

En *Para una moral de la ambigüedad*, la posibilidad de experimentarse a sí mismo/a en la ambigüedad de la propia humanidad está condicionada por la posibilidad de experimentar y aceptar de forma positiva el fracaso de ser Dios; y parece asumirse que dicho deseo es algo dado ontológicamente. No es así en *El segundo sexo*, donde se expresa que el deseo se establece históricamente, no ontológicamente. Históricamente el deseo de las mujeres se fija por el deseo de ser el Eterno Femenino –un ser que subvierte su subjetividad, no Dios, un ser que excede las posibilidades del sujeto humano. La experiencia del fracaso de ser mujer no es la misma que la de ser hombre/Dios.

El deseo de ser siempre es cautivado por un objeto imaginario, el problema con el mito de la feminidad no es que se presente como dicho objeto. Este problema no puede ser abordado desde el hecho de que la mujer se proyecte como otro. El problema del mito de la mujer es que dirige el deseo de ser de las mujeres hacia un ser inesencial, de tal manera que no pueden experimentar la Naturaleza o el deseo de ser

⁵⁶ Ibid., p. 241 (Trad. esp. 184)

Dios, y por tanto, no pueden aceptar de forma positiva la ambigüedad de su humanidad.

Proyectando a la mujer como el otro inesencial, el patriarcado parece ofrecer a los hombres un reconocimiento sin riesgos. Ellos pueden pensar que esto es muy positivo, pero Beauvoir cree que se paga un precio muy alto. Políticamente es una cuestión de libertad. Moralmente es una cuestión de amistad, amor y carne.

El mito de la feminidad, al proyectar a las mujeres como mujer, el otro inesencial, permite a los hombres analizar las dificultades de su ambigüedad.⁵⁷ Pareciendo más una síntesis de Camus y Hegel que un eco de Sartre, Beauvoir describe al hombre patriarcal como involucrado en tres tipos de relaciones.⁵⁸

- 1) Una relación con la Naturaleza, “extraña al hombre”.
- 2) Una relación con otro hombre, “el semejante que le es demasiado idéntico”.
- 3) Una relación con la mujer, “una conciencia y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne”.

Cuando describe la relación de los hombres con otros hombres, Beauvoir parece transitar por territorio hegeliano. Recurre al ejemplo de

⁵⁷ Ibid., p. 238 (Trad. esp. p.182)

⁵⁸ Ibid. p. 237 (Trad. esp. 181)

la relación amo/esclavo para considerar la violencia humana y apela a su visión de reconocimiento mutuo.⁵⁹

Para Hegel, ese reconocimiento mutuo es un evento político, un momento de síntesis en la vida del espíritu y el Estado. Para Beauvoir, el momento político de libertad está arraigado en el momento ético y no en el dominio político. Dice: “Amistad y generosidad realizan ese reconocimiento [recíproco] de las libertades.”⁶⁰ La amistad y la generosidad son las más grandes virtudes, señales de una auténtica actitud moral. Además, y también de acuerdo con Hegel, este reconocimiento mutuo es un movimiento dialéctico, una realización inestable, una lucha progresiva: “su vida es una empresa difícil, cuyo éxito no está nunca asegurado.”⁶¹

Después de *El segundo sexo* se entiende que el momento hegeliano de reconocimiento está reservado a los hombres y que las virtudes de amistad y generosidad no pueden cruzar la línea del mito, y por tanto, el otro inesencial, la mujer, prevalece. Si la visión de Dios engaña a los hombres para caer en la mala fe del deseo de ser, el mito de la mujer les provee de la fantasía del reconocimiento sin lucha. Como la visión de los hombres del hombre-Dios corrompe el instrumento del deseo inútil, éste es vivido en su fracaso, su fantasía de reconocimiento no recíproco, irreducible, corrompe la vida de la polis.

Aunque a veces Beauvoir compara a las mujeres con los esclavos, es importante recordar que esta comparación debe interpretarse desde el mito de la mujer. Eran las mujeres esclavas las que participaban en la dialéctica amo/esclavo. Ellas podían desafiar a los hombres y exigir

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid. p. 238 (Trad. esp. 182)

⁶¹ Ibid.

reconocimiento mutuo. Ellas podían establecerse a sí mismas como dignas de la amistad y generosidad de los hombres. La cuestión del mito de la mujer, sin embargo, desplaza a las mujeres del dominio de la relación amo/esclavo, de tal manera que los hombres pueden encontrar un espacio no contencioso donde pueden ser renovados como hombre.⁶²

En el patriarcado, la dialéctica amo/esclavo se da entre los hombres, y las mujeres son carne para ellos. Como carne, la mujer le ofrece al hombre dos cosas:

- 1) Un respiro en la lucha por el reconocimiento y en las dificultades que presentan las virtudes de amistad y generosidad.

- 2) Acceso a lo extraño de la Naturaleza.

Como carne, la mujer le ofrece al hombre una doble trascendencia: la de un sujeto libre y la de un yo subjetivo. En palabras de Beauvoir:

“Cuando los hombres experimentan la necesidad de sumergirse de nuevo en el seno de la vida vegetal y animal... hacen una llamada a la mujer... El papel de la prostitución sagrada es análogo: se trata de desencadenar y canalizar al mismo tiempo las potencias de la fecundidad. Aún hoy día, las fiestas populares se caracterizan por explosiones de erotismo; la mujer no aparece en ellas sólo como un objeto de goce, sino también como una manera de alcanzar ese *hybris* en el que el individuo se supera.”⁶³

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid, p. 255 (Trad. esp. p. 194).

Al situar a la mujer como la verdad de la carne, el hombre se sitúa en la necesidad de acceder a través de ella al poder cósmico de la vida. El sujeto absoluto, generalizado como hombre y rechazando la lógica de la ambigüedad, impide que los hombres puedan experimentarse a sí mismos como carne. Excluido de ser hombre-carne es, como tal, dirigido a poseerla. La carne, sin embargo, no puede ser poseída. Como cuerpo, no obstante, ella, una cosa profundamente sumergida en la inmanencia, no es un cuerpo que sirva de referencia al resto del mundo, no es una promesa más que de sí misma, sólo del deseo que despierta.⁶⁴ Imaginadas como un cuerpo bello, las mujeres devienen el fin de la carne. No ofrecen ningún puente a un otro cósmico. El cuerpo poseído no es la carne deseada.

Este fracaso de poseer la carne, como el fracaso de ser Dios, implica una cierta verdad: la ética del acontecimiento erótico. Más que una estrategia de evasión del hombre, el mito de la feminidad, ya que lleva al significado de la carne, avisa sobre los límites de una ética de la amistad y la generosidad que ignora la relación con lo extraño y se olvida de hablar de los límites del sujeto. Un desafío para el feminismo podría ser recuperar esta verdad de la carne, recuperar la diferencia entre el cuerpo y la carne. Con el patriarcado la carne ha sido alterada. Los hombres han sido excluidos de experimentarse a sí mismos como carne y a las mujeres se les ha enseñado a transformar su carne en bellos cuerpos. En la medida en que la carne es degradada el puente hacia el otro del sujeto estará clausurado y todo lo que quede fuera del dominio del sujeto será humillado.

Para liberar a las mujeres del mito de la feminidad, ellas no tienen que romper su vínculo con los hombres, ni abdicar de su alianza con la carne. Se trata de repensar el vínculo entre los hombres y las mujeres, y de entender la verdad de la carne. Cuando Beauvoir piensa en las posibilidades de un mundo postpatriarcal, ve un mundo donde los

⁶⁴ Ibid, p. 264 (Trad. esp. p. 201).

hombres y las mujeres, en su generosidad, pueden tratarse como amigos e iguales. Piensa en un mundo que posibilite nuevas formas de intimidad y escribe: “...la humanidad de mañana lo vivirá en su carne y en su libertad, ése será su presente y a su vez lo preferirá. Entre los sexos surgirán nuevas relaciones carnales y afectivas, de las cuales no tenemos ni idea.”⁶⁵

Esas nuevas relaciones afirmarán el ideal de igualdad de acuerdo con la lógica de la ambigüedad –una lógica que afirma la diferencia del deseo. Dice Beauvoir que:

“Siempre habrá entre hombre y mujer algunas diferencias. Como su erotismo y, por lo tanto, su mundo sexual tiene una forma singular, no podría dejar de crear en ella una sensualidad y sensibilidad singulares; sus relaciones con su cuerpo, con el cuerpo masculino y con el niño, no serán nunca idénticas a las que el hombre mantiene con su cuerpo, con el cuerpo femenino y con el niño. Los que hablan tanto de ‘la igualdad en la diferencia’ tendrían mala fe si no me aceptan que pueden existir diferencias en la igualdad.”⁶⁶

La existencia de la diferencia en la igualdad debe leerse como el principio de una fórmula para una ética de lo erótico, una ética que articula la generosidad de la carne con su deseo sexuado en la diferencia. La cuestión de dismantelar el mito patriarcal de la mujer es doble: por un lado se trata del final de la dominación patriarcal por los hombres y, por otro, del final de la mala fe del patriarcado.

⁶⁵ Ibid. vol. II, p. 660-661 (Trad. esp. p. 516).

⁶⁶ Ibid. vol. II. P. 661 (Trad. esp. p. 517)

Si se une la lucha contra el mito de la mujer a la ética de la carne, acabará la explotación de la mujer. Sin embargo no puede eludirse la astucia de la mala fe. Si se consigue destruir el mito de la mujer de tal manera que, tanto los hombres como las mujeres pueden desear de forma legítima ser Dios, los unos y las otras experimentarán su fracaso de ser Dios como la verdad de su ambigüedad existencial. Sin embargo, dado que la mala fe está en las tensiones del doble deseo, la liberación de la mujer será una victoria pírrica si la dinámica edípica de la carencia sigue estando todavía operativa. El final del reino del sujeto edípico patriarcal para traer el reino de la edípica mala fe universal del deseo de ser Dios, no es, precisamente, una causa muy atractiva.

Para una moral de la ambigüedad describe la experiencia del fracaso de ser Dios como algo positivo. *El segundo sexo* sugiere que la experiencia de la carne es el acto de disfrutar de ese fracaso. En él se indican formas en las que el deseo de la carne, ya liberado del mito de la mujer, puede llegar a ser el sustrato de una ética de lo erótico que desafíe la mala fe del deseo de ser Dios. Beauvoir lo llama “el desafío de la carne”. Como Beauvoir utiliza el ejemplo de Hegel de la relación amo/esclavo para describir la estructura de las relaciones en el patriarcado, se debe volver al drama de la carne para describir las posibilidades de las relaciones postpatriarcales. Ella escribe:

“En verdad el hombre es carne, como la mujer, y por lo tanto una pasividad, instrumento de sus hormonas y de la especie, inquieta presa de su deseo. Y ella, como él, en el seno de la fiebre carnal es consentimiento, ofrenda voluntaria, actividad. Viven cada uno a su manera el extraño equívoco de la existencia hecha cuerpo... En vez de vivir la ambigüedad de su condición cada uno se esfuerza por hacer soportar al otro su abyección y reservarse los honores. Pero si a pesar de todo lo asumiesen con una lúcida modestia correlativa de un auténtico orgullo, se reconocerían como semejantes y vivirían en amistad el drama erótico. En los dos sexos se realiza el mismo drama de la carne y del espíritu, de

la finitud y la trascendencia. Los dos son roídos por el tiempo y acechados por la muerte, tienen una misma necesidad esencial del otro, y pueden extraer de su libertad la misma gloria. Si la supiesen gustar no se verían tentados a disputar falaces privilegios y la fraternidad podría entonces nacer entre ellos.”⁶⁷

Si se atiende a la dinámica de lo que Sartre llama “pasión inútil”, el deseo de ser Dios, se descubre la complejidad de las nociones del sujeto absoluto: el deseo de ser y el sentido de la carne son sexuados, corporalizados y explotados. Es difícil saber cómo dismantlar esa compleja dinámica. Puede ser que incidiendo en algún punto se altere la constelación de los efectos a los que da lugar. Sin embargo, resulta sencillo sospechar que la idea de sujeto como absoluto y hombre es crucial. El ejemplo lo da la misma Beauvoir cuando escribe:

“En tanto que sujeto, éste plantea el mundo y, al quedar al margen del universo que plantea, se hace soberano de él; si él se capta como carne, como sexo, ya no es conciencia autónoma, libertad transparente, pues está comprometido en el mundo, es un sujeto limitado y perecedero.”⁶⁸

“Pero es entonces cuando va a experimentar con la mayor evidencia la ambigüedad de su condición carnal. Él no asume orgullosamente su sexualidad, sino en cuanto ésta es un modo de apropiación del Otro, y ese sueño de posesión desemboca en un fracaso. En una auténtica posesión, el otro se abole como tal, es consumido y destruido... la mujer sobrevive al abrazo del hombre y así se le escapa... Su traición es más páfida aún, pues es ella quien hace del amante una presa. Sólo un cuerpo puede tocar a

⁶⁷ Ibid. Vol II. P. 658-659 (Trad. esp. pp. 514-515)

⁶⁸ Ibid. Vol. I p. 270 (Trad. esp. pp. 205-206)

otro cuerpo; el macho no domina a la carne codiciada, si no se convierte él mismo en carne...⁶⁹

“Si un hombre no tiene la idea de que la vida es única, si no tiene la preocupación de su destino singular, si no teme a la muerte, aceptará dichosamente su animalidad.”⁷⁰

El vínculo de la carne y el miedo de los hombres por los privilegios del sujeto sugiere que no es posible ser guiados por el paradigma de una ética de lo erótico a no ser que el deseo de ser Dios, el deseo de ser el sujeto absoluto, sea asumido en su fracaso más que en sus promesas de plenitud.

A pesar de lo utópico que pueda parecer en la actualidad ofrecer una estructura alternativa de la subjetividad y del deseo, es importante distinguir una aparente imposibilidad histórica de una imposibilidad ontológica, fenomenológica o psicológica. Es el drama de la carne y no la dialéctica amo/esclavo el que expresa la realidad existencial de la condición humana. Este drama pone de manifiesto la mentira del sujeto absoluto. Demuestra la imposibilidad de adquirir ser por el tener. Contradice el pensamiento mítico y proyecta al ser humano hacia lo positivo del fracaso de ser. Esta pasión erótica nace de, con y en la carne como una pasión inútil que convierte a cada uno/una no en un sujeto afligido por su fracaso de ser Dios, sino devolviendo a los otros/otras el lugar de su deseo.⁷¹

⁶⁹ Ibid. pp. 270-271 (Trad. esp. pp. 206-207)

⁷⁰ Ibid. p. 276 (Trad. esp. 210)

⁷¹ Bergoffen, D. B. “Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre: Woman, Man and the desire to be God”, en *Labyrinth*, vol. 1. n.º. 1, Winter 1999. p. 12.

1.3 El cuerpo activo o el sentido de la acción

En algunos de sus escritos Beauvoir dice de sí misma que no se considera una mujer de acción. Sin embargo, por otra parte, afirma que se es lo que se hace, y por eso la acción se constituye en un factor importantísimo para la construcción de la identidad de los seres humanos. También y curiosamente, Hannah Arendt dice de sí misma no ser una mujer de acción, Esta coincidencia y el hecho de que ambas autoras muestren un claro interés por el análisis y sentido de la acción hace que pueda resultar útil en el tratamiento de este punto establecer una comparación entre Simone de Beauvoir y Hanna Arendt, ya que a pesar de que, aparentemente, entre ellas no hay ninguna relación, ni literaria, ni personal, no obstante, llegan a conclusiones bastante parecidas e incluso podría decirse que complementarias.

Hanna Arendt dijo en el congreso que tuvo lugar en Noviembre de 1972 “Sobre la obra de Hanna Arendt”: “Admito... que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre.”,⁷² pero ¿qué significa para ella hacer/actuar? ¿qué sentido tiene la acción?

La pretensión de Arendt no parece ser proponer recetas o doctrinas;⁷³ como ella misma señala, su mayor esfuerzo está dirigido a comprender, entendiendo comprensión como “el modo específicamente humano de vivir... [que] comienza con el nacimiento y acaba con la muerte.”⁷⁴

⁷² Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*. Piadós, Barcelona, 1995. p. 140.

⁷³ Ibid., “Introducción de Manuel Cruz”, p. 10.

⁷⁴ Ibid.

La idea de acción arendtiana no se puede disociar de la de libertad y responsabilidad. Esa creencia tan actual de que cualquier problema o conflicto que surja en la sociedad debe ser solucionado por las instituciones pertinentes (siempre debe haber alguna que lo sea, y si no debe inventarse) ha descargado al individuo de su propia responsabilidad de una forma radical: “... ya no importa comprometerse física o afectivamente en nada para discutir o decidir personalmente cualquier hecho.”⁷⁵ Además, la corrupción política de las instituciones también se pone a diario de manifiesto engañando, defraudando y manipulando a esos ciudadanos descargados de responsabilidad individual.

Hanna Arendt clasifica las actividades de la vida humana en labor, trabajo y acción. La labor está íntimamente relacionada con las necesidades vitales del cuerpo humano; a través de ella se producen bienes de consumo y no es necesaria para su realización la presencia del otro; el trabajo consiste en producir bienes de uso artificiales; y la acción, es la actividad propiamente política y por tanto, necesitada de los otros para poder llevarse a cabo.

En *La condición humana*, Arendt dice que “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar... poner algo en movimiento...”⁷⁶ Para ella, los seres humanos revelan su identidad y aparecen en el mundo humano a través de la acción y el discurso⁷⁷. Esta identidad no es algo que se da por supuesto, sino que precisamente es el resultado de la acción. Frente a lo condicionado del estar en la Tierra, que lleva a las personas a laborar para sobrevivir y a trabajar para transformar la naturaleza en un mundo humano, está lo que Arendt entiende por el verdadero actuar, el cual conlleva un hacer

⁷⁵ Ibid., p. 13.

⁷⁶ Arendt, Hanna, *La condición humana*, Trad. de Ramón Gil Novalés. Círculo de Lectores, Barcelona, 1999. p. 245.

⁷⁷ Ibid., p. 248.

y dialogar en un espacio político como condición de posibilidad de la acción.⁷⁸ Este actuar está íntimamente relacionado con el nacer y con la actividad política, y en él el ser humano aparece como ser libre, capaz de llevar a cabo iniciativas y de establecer nuevos comienzos: “Actuar es inaugurar.... hacer aparecer por primera vez en público, actuar es añadir algo propio al mundo”.⁷⁹

La acción, por tanto, podría definirse como el desarrollo de la capacidad de ser libres, que es la más intrínseca de las capacidades humanas. Pero la libertad no se define como la posibilidad de elección, sino como la posibilidad de comenzar algo nuevo superando y trascendiendo la tiranía de lo dado.⁸⁰ Existen tres aspectos que surgen del concepto de acción y que se dan dentro de la esfera pública donde el poder se divide entre iguales y donde se pone de manifiesto la diferencia (unicidad, identidad) de un individuo frente al resto:

- 1) El hecho de la pluralidad humana: intersubjetividad.

- 2) La naturaleza simbólica de las relaciones humanas: el lenguaje.

- 3) El concepto de natalidad frente al de mortalidad: la voluntad libre del agente.

⁷⁸ “Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis...” Ibid., p. 266.

⁷⁹ Birulés, Fina. *La sonrisa de la muchacha de Tracia*. Lec. 2.

⁸⁰ “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.” *La condición humana*, p. 246.

En el desarrollo de esa capacidad de ser libre se revela un *quién* (el agente) a través de la comunicación con los otros naciendo en la esfera política, es decir como “ciudadano”.⁸¹ Ese *agente*, tan importante para el sentido de la acción, ocupa un lugar central. Su naturaleza no es ni totalmente construida socialmente, ni predeterminada de forma esencial al estilo cartesiano, pues ambas visiones no hacen más que eludir la responsabilidad ante su vida que, sin duda, corresponde al agente que actúa, lo cual, a su vez, significa negarle “su existencia como persona.”⁸²

Hanna Arendt considera que el pensamiento no es tan sólo un atributo para pensar o reflexionar, sino también para actuar y estar en sociedad.⁸³ Es pura actividad y a través de él queda garantizado el sentido de la realidad, ya que no se retira del mundo pues necesita comprenderlo.⁸⁴

Esencialmente, cuando Arendt habla de acción quiere decir acción política, y ésta entendida como participación pública, como autorreconocimiento como entes libres capaces de autodeterminarse y de atreverse a creer que la posibilidad de mejorar la realidad pública depende de aquello que se esté dispuesto/a a construir. Por tanto, la acción (y el discurso) siempre requiere la presencia de los otros, no existe la capacidad de actuar en el aislamiento,⁸⁵ y dice que:

“La acción, atendiendo a la etimología de las palabras griegas y latinas de las que proviene el verbo “actuar” [*árchein*

⁸¹ Ibid., 244-246

⁸² Arendt, Hanna. *De la historia a la acción*. “Introducción...” p. 16

⁸³ Ibid. p. 141: “Creo realmente que el pensamiento ejerce cierta influencia sobre la acción; pero sobre el hombre activo.”

⁸⁴ Ibid., p. 140.

⁸⁵ Arendt, Hanna, *La condición humana*. p. 258.

(comenzar, guiar, gobernar), *prattéin* (atravesar, realizar, acabar), *agere* (poner en movimiento, guiar) y *guerere* (llevar)], puede entenderse que se divide en dos partes: 1) el comienzo, llevado a cabo por una persona, y 2) el final, en el que se han unido una serie de personas para poder “acabar” una determinada empresa aportando su ayuda.”⁸⁶

La acción, por el hecho de no darse, ni poder darse en el aislamiento, cuenta con una serie de características: es frágil, porque sus consecuencias son ilimitadas y por su inmensa capacidad de seguir creando nuevas relaciones y resoluciones:

“... la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás... la acción lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación.”⁸⁷

En segundo lugar, es impredecible, porque el agente no puede asegurar de antemano los resultados, ni elucidar su pleno significado, ya que:

“Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la

⁸⁶ Ibid., p.260, y *De la historia a la acción*, p. 105.

⁸⁷ Ibid., p. 261.

significación de su acto no está en la historia que sigue.”, “[eso sólo podrá hacerlo un “narrador”] “aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y “hace” la historia.”⁸⁸

La solución de Arendt es la de hacer y mantener promesas: “...el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener promesas.”⁸⁹

Y, en tercer lugar, es irreversible, ya que no existe ninguna posibilidad de deshacer lo que se ha hecho. El perdón es la solución para lo que ella llama “esta desgracia de la irreversibilidad”.⁹⁰

Se podría pensar, dadas estas características, que Arendt es fatalista y, sin embargo, no lo es. Ella no considera que el mundo esté condenado sin remedio a la ruina y al caos, porque lo que caracteriza sobre todo a los seres humanos es su capacidad de comenzar siempre, de iniciar algo nuevo en el mundo, de plantearse objetivos y de proponerse fines. Para expresarlo recurre al concepto de *natalidad*, por eso cada persona es única: “Con cada nuevo nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”. Pero ese nacimiento debe dar lugar todavía a un *segundo nacimiento* a través de la acción y la palabra que significa insertarse en el mundo humano: “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física.”⁹¹

⁸⁸ Ibid., p.263.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ *De la historia a la acción*, p. 106.

⁹¹ *La condición humana*, p. 244-245; y *De la historia a la acción*. p. 103.

Acción y discurso están inexorablemente unidos. Hablar de discurso o palabra es referirse a “la palabra de la acción”, a través de la cual la acción muestra su carácter revelador y al sujeto, al *quién* que actúa.⁹² Si el mundo es humano es precisamente por la iniciativa de los agentes, y el agente “... sólo es posible... en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer.”⁹³ Esto quiere decir que para Arendt no hay un conocimiento histórico neutro.

Se puede decir que el agente de las acciones tiene una identidad narrativa, ya que es en las historias narradas de los acontecimientos donde se reconoce como protagonista, pero esto no quiere decir que dicho agente tenga una soberanía absoluta sobre su acción, sino que es más bien un descubrimiento de su significado a través de la objetivación lingüística: “El significado de un acto se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración.”⁹⁴

Para Arendt la historia es un relato que no deja de comenzar y que al mismo tiempo no termina nunca. Es contingente por definición y eso es lo que garantiza, precisamente, la libertad de acción. No existe ninguna ley histórica que asegure el progreso y el siglo XX ha sido testigo de una continua exposición a la barbarie. Pero esa contingencia no es necesariamente negativa, en todo caso depende de las personas, y la historia humana, sobre todo la de las revoluciones, apunta a la posibilidad de que algo “acabe” bien, posibilidad que reside en la acción: “Hay revolución allí donde triunfa la acción, en el

⁹² Ibid., p. 246-247.

⁹³ *De la historia a la acción*. “Introducción...” , p. 21.

⁹⁴ *La condición humana.*, p. 22.

mismo sentido en que hay totalitarismo allí donde se conculca el derecho humano fundamental: la libertad de acción.”⁹⁵

Como ya se ha dicho, acción y responsabilidad no pueden ser dissociadas, pero el concepto de responsabilidad arendtiano es singular. Uno puede pensar que sólo es responsable de lo que hace o de lo que se ha hecho en una esfera estrictamente personal o individual, y que eso sólo afecta al individuo y de forma inmediata. Sin embargo, Arendt está convencida de que la responsabilidad personal incluye y tiene que ver, además, con las generaciones futuras, con el legado político, cultural y natural que se les deje.

La propuesta ética de Arendt no tiene tanto que ver con una idea predeterminada de perfección, con un proyecto de crecimiento personal o con una idea de moral que deba imponerse de forma universal, como con el compromiso y amor por el mundo (Agustín de Hipona) y por el conocimiento. De este modo, la ética debe caracterizarse por pensar en sus efectos a largo plazo y por pensar en la posible felicidad o desgracia de las generaciones venideras.⁹⁶

No vale con decir que no se puede hacer nada por un mundo dado y encontrado tal y como está cuando se viene a él; hay que ser consciente y responsable del alcance ilimitado de las propias acciones y procurar para las generaciones que sucederán un mundo mejor que el que se ha encontrado. Se es responsable del mundo, y hoy, más que nunca, esto es manifiesto.

Aunque la relación entre Hanna Arendt y Simone de Beauvoir nunca fue demasiado afortunada, lo cierto es que ambas, a través de

⁹⁵ Ibid., p. 23.

⁹⁶ Ibid., p. 105.

algunos de sus escritos, muestran una gran preocupación por la acción y su sentido, o lo que es lo mismo, por la ética, hasta el punto de que pueden encontrarse más puntos de encuentro que de desencuentro. Ninguna de las dos autoras se preocupó por leer los trabajos de la otra, pero ambas comparten ideas –a pesar de las evidentes diferencias- en cuanto al sentido de la acción: ideas capaces de transformar situaciones de opresión y falta de libertades en situaciones de responsabilidad, libertad y compromiso individuales y políticos.

Como ya se ha visto, Simone de Beauvoir, en algunos de sus primeros escritos se interesa por la ética. La pregunta ¿cómo debo actuar y por qué debo hacerlo de forma correcta? es una de las más concretas e inmediatas que ella se hace en su reflexión filosófica. Cuando Beauvoir escribe su primer ensayo Francia estaba ocupada y esto hacía que su reflexión girara en torno a las cuestiones prácticas de la reflexión ética. Además, era absolutamente consciente de los horrores de su época: el stalinismo, el nazismo y la devastación de la bomba atómica.

Beauvoir esperaba poder hacer una contribución a la reflexión ética. *L'Étre et le Neant* acaba con la renuncia de Sartre incluso a elaborar los rudimentos de la ética que deberían derivarse de su reflexión filosófica y se limita a decir que en un texto futuro exploraría la posibilidad de una ética coherente, concluyendo con la frase: “El hombre es una pasión inútil.” Sin embargo, Beauvoir afronta este reto en su texto *Pirrus y Cineas*⁹⁷ (1944). Este es uno de sus primeros textos publicados después de la liberación de Francia, y fue bastante bien recibido. En él retoma la reflexión, ya apuntada en *La Invitada*, de la relación entre la acción y la muerte y la relación con los otros, lo cual le serviría como una útil introducción a las consideraciones éticas que hace en *Para una moral de la ambigüedad*.

⁹⁷ En español se publicó con el título *¿Para qué la acción?*

En *Pirrus y Cineas* la autora comienza con la anécdota de Plutarco en la que Pirrus expresa sus planes futuros de conquista: Grecia, Africa, Asia Menor, India. Y después dice que descansará. Cineas le contesta: “¿Por qué no descansar, entonces, inmediatamente?” Este diálogo dirige a Beauvoir a su principal objetivo: reflexionar sobre la justicia de la acción humana a la luz de su inevitable finalidad.

En este ensayo, la autora concibe a los seres humanos como proyectos libres que se definen por su trascendencia, por la que van más allá de sí mismos. No pertenecen ni al instante ni a una eternidad que no pueden concebir. Nunca idénticos a sí mismos, existen como una negación del presente, trascendiéndose hacia el futuro.

El clásico problema de la relación entre medios y fines que caracteriza la reflexión ética desde Kant es modificada por la idea beauvoiriana de la ambigüedad en la finalidad: ningún fin es final, sino que tiende hacia otro convirtiéndose así en medio. Rechazar la acción, pretextando esa relación dialéctica entre medios y fines, es inconsistente con la realidad humana e incluso contradictorio, puesto que no hacer nada ya es hacer algo. Sólo el suicidio es una elección coherente para aquellos que no aceptan este carácter fundamental del proyecto humano. Para los que viven, la acción es la expresión –la única expresión– de su realidad: “La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto.”⁹⁸ La suma de esas acciones establece mi relación con el mundo, donde “mundo” hace referencia tanto a la realidad material como a los sujetos humanos. Para Beauvoir la ética tiene que ver específicamente con la relación entre los seres humanos, y las acciones tienen que ver con el trato con los otros. Analiza los esquemas tradicionales de la acción moral tales como la obediencia al

⁹⁸ Beauvoir, S. De, *¿Para qué la acción?*

<<http://www.inicia.es/contempo/ipsartre/accion.htm>>. p. 3.

dios cristiano, la preocupación por los otros (“mi prójimo”) o por la humanidad en general y el interés ilustrado en una pequeña esfera de acción, representado por el jardín en el que el Cándido de Voltaire se retira. Rechaza la idea de que los fines estén predeterminados o impuestos desde afuera, más bien se definen por la variedad de proyectos a los que se dirigen. Afirmar una serie de valores preordenados (derivados de una supuesta ley universal, de una más limitada, o incluso en los propios intereses) como si ellos estuvieran en el mundo como las flores es adoptar un “espíritu de gravedad”, algo así como una ceguera o tiranía moral. Cultivar el propio jardín como Cándido, es inadecuado.

Por ejemplo, en la cuestión que se le plantea a Jesucristo: ¿Quién es mi prójimo? no se ofrece ninguna definición como respuesta, sino que se presenta un ejemplo existencial concreto de un acto que crea la relación de “prójimo”. Beauvoir afirma que uno establece con alguien una relación de prójimo por un acto.⁹⁹ La humanidad que era fuente y fin de los valores para los humanistas postilustrados, no existe como una entidad moral. Los modelos usuales para confirmarla como tal, ya sean orgánicos o económicos, son inaceptables: no hay forma de establecer una *totalidad* que se compone de una serie de *individuos*, y no hay forma de establecer si un acto es “por el bien de la humanidad”. Los imperativos morales de Kant son una abstracción que niega la individualidad de cada situación. También para Dios Beauvoir ofrece dos argumentos contra su papel como fuente de autoridad moral: él no necesita la obediencia y complicidad humanas, puesto que se define como un ser ontológicamente completo y, por otra parte, si se comparan los datos que ofrece la religión se verá que las exigencias de la revelación divina se excluye mutuamente y, por tanto, no pueden ser verdaderas; en cualquier caso, la fuente de esa revelación siempre se encuentra o

⁹⁹ Ibid.

en una casta sacerdotal o en una conciencia individual, por lo que no puede ser verificada

Los actos, por tanto, deben ser elegidos por cada sujeto y relacionados con sus propios fines por una relación integral de identidad que les provea de significado; éstos también serán trascendidos por otros actos, indefinidamente. Esto significa que las acciones escapan de su agente, porque tienden hacia nuevos proyectos y porque son correlativas con la realidad material –lo que Sartre llama lo práctico-inerte con su “coeficiente de adversidad- que las capacita para ser trascendidas por otras libertades: “Lo que otro crea a partir de mí no es ya mío”¹⁰⁰ Además, e inevitablemente, los actos suelen tener un elemento de violencia en el sentido de que sus consecuencias pueden tener efectos negativos, aunque sólo sea indirectamente, tanto sobre otros proyectos como sobre la realidad inerte.

Intentar negar los efectos de la violencia es un error incluso si se subsume dialécticamente en lo bueno.¹⁰¹ La afirmación hegeliana de que a cada acción se opone una re-acción y, por tanto, es subsumida en su síntesis, que prolonga la acción trascendiéndola, es falsa porque el individuo no puede reducirse a la totalización teórica de la historia humana que promueve la dialéctica hegeliana llegando a justificar incluso el sufrimiento.¹⁰² Lo universal es solamente un concepto sin relación con la realidad existencial.

¿Podría, entonces, la violencia justificarse a un nivel concreto en una ética de la voluntad de poder? La respuesta de Beauvoir es que no.

¹⁰⁰ Ibid., p. 18.

¹⁰¹ Beauvoir rechaza específicamente, por ejemplo, el omniabarcante bien del poeta Claudel, cuya dialéctica cristiana enfatiza el dicho bíblico de que todo es para bien para los que aman a Dios (Romanos 8,28). Ibid., p. 9-10.

¹⁰² Ibid., p. 8, 15.

La genuina relación moral con los otros se da sólo apelando a su libertad. Ella pone el ejemplo del pintor que, para que su pintura adquiriera significado, necesita la mirada cómplice de un observador que trascienda el lienzo en su propio proyecto. De forma similar, en el amor se apela a la libertad de los otros para reconocer el afecto y devolverlo de forma libre; la idea de un amor impuesto por la violencia es inesencial. Para que existan éstas y otras relaciones auténticas, cada proyecto debe ser capaz de responder de su libre voluntad. Beauvoir enfatiza la necesidad de *liberación*¹⁰³ de los seres humanos: el respeto por la libertad de los otros no es una regla abstracta; es la primera condición del éxito de mi esfuerzo.¹⁰⁴ La “lucha ética” alude, al fin y al cabo, a esta obligación de liberar. Esto conlleva responsabilidad, en el sentido de que uno es completa, absoluta y radicalmente responsable de las propias elecciones y de cómo se relacionan. Los otros son libres para relacionarse con la acción como ellos elijan, pero el agente es moralmente responsable de ella.

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir hace algunas consideraciones sobre los problemas y la posibilidad de una ética concreta; ética que tendrá como punto de partida y como fuente de sus valores, no a Dios, ni a ningún otro absoluto, sino sólo y únicamente al ser humano. El axioma será la idea kantiana de que la realidad humana está basada en la libertad y, por tanto, no hay leyes ni valores preordenados. La cuestión es cómo la libertad construye valores, reconociendo que ellos siempre participan de la ambigüedad. Beauvoir, siguiendo el razonamiento sartreano, concluye que la libertad es la única capaz de fundamentar el valor de todo fin.¹⁰⁵ La

¹⁰³ En este aspecto Hanna Arendt da un paso más estableciendo la distinción, esencial por otra parte, entre libertad y liberación. *De la historia a la acción*. p. 78

¹⁰⁴ *Pirrus y Cineas*, p. 20 y ss.

¹⁰⁵ Beauvoir, Simone de, *Para una moral de la ambigüedad*. Schapire, Buenos Aires, 1956: “La libertad es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores; es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer

libertad no es algo abstracto, un valor impuesto o dado desde afuera; antes bien, es la condición de posibilidad de la construcción de cualquier valor. Por tanto, cada elección debe: Reconocer la propia libertad y la del otro, y asumirla como su propio fin: “Quererse moral y quererse libre, es una sola e idéntica decisión.”¹⁰⁶

Beauvoir comienza estableciendo un fundamento ontológico. La situación humana se caracteriza por la ambigüedad: ningún significado puede estar fijado, pero puede ser creado.¹⁰⁷ El ser humano no es idéntico a sí mismo, es proyecto, trascendencia; siempre está separado de sí mismo en su conciencia y proyectándose hacia el futuro. El proyecto humano es existir absolutamente, idéntico a sí mismo, como si fuera Dios. Por supuesto, dicho proyecto nunca se alcanza, pero siempre está ahí y se expresa a través de otros proyectos más pequeños; el ser humano está condenado a permanecer en una perpetua tensión: no es completamente trascendente (como Dios), ni completamente fáctico (como una piedra). Al final de su proyecto le espera la absoluta muerte. En este contexto ontológico la moralidad no puede ser un don, sino sólo una creación. La respuesta a la ambigüedad humana no la ofrece una moralidad cualquiera. Como Beauvoir muestra en *Todos los hombres son mortales*, la propia muerte es esencial para la moralidad. Lo que viene a la existencia a través de la acción es, por definición, el proyecto humano, que en su condición mortal elige los valores; de este modo quedan íntimamente unidas, como en Kant, moralidad y voluntad. Esta es la forma humana de traer el mundo al ser, y así desea el mundo. Esta creación de valores debe hacerse de forma auténtica; el proyecto humano no debe negar sus inadecuaciones y ambigüedades:

ante todo y absolutamente la libertad por sí misma: al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente.”, p. 25.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid., p. 147.

“Para alcanzar su verdad, el hombre no debe procurar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario, aceptar realizarla: sólo vuelve a encontrarse en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo.”¹⁰⁸

Reconocer cualquier verdad externa o absoluta significaría negar esta ambigüedad y caer en la mala fe. Beauvoir no sólo critica la religión, sino también la dialéctica del materialismo marxista que niega la libertad humana para favorecer un fin supuestamente impuesto por la necesidad histórica.¹⁰⁹

La realidad humana es tanto interioridad (para-sí) como exterioridad (para-otros), un existente en un mundo de otros existentes con sus propios proyectos. La propia libertad se da en conflicto con otras libertades.¹¹⁰ La trascendencia se detiene y se hace inmanencia por otros trascendentes. Esta teoría tiene una dificultad, y es que no se mencionan en absoluto los obstáculos prácticos en la objetivación que el sujeto hace de los otros.

¹⁰⁸ Ibi., p. 15.

¹⁰⁹ También en este sentido Hanna Arendt va más allá en cuanto a su crítica del marxismo de lo que lo hiciera Simone de Beauvoir, quien al fin y al cabo pensaba que el triunfo del socialismo era el fin lógico de la evolución histórica. Esto está radicalmente en contra de la apertura del concepto arendtiano de acción. No hay un fin lógico en la evolución histórica dadas la impredecibilidad y fragilidad de la acción humana. De alguna forma, Arendt sienta las bases para una nueva idea de la historia como construcción, como espacio que permite construir un juicio crítico y autónomo. Esto da al traste con esa forma de escribir la historia para justificar el pasado (de acuerdo con los principios de causa y efecto), es decir, la que se escribe desde los vencedores.

¹¹⁰ “... el individuo sólo se define a través de su relación con el mundo y con los otros individuos, existe nada más que trascendiéndose y su libertad no puede llevarse a cabo más que merced a la libertad del otro.”, *Para una moral de la ambigüedad*. p. 150.

Toda acción puede verse como una forma de dominación,¹¹¹ excepto en las raras ocasiones en que tiene que ver únicamente con lo inerte y sin consecuencias para los otros. La solución no es una ética pseudouniversalista que subordine la elección individual a alguna abstracción que, supuestamente, sirve a todos, pero les niega su libertad. Para Beauvoir el universal Hombre no existe.¹¹²

Establecer adecuadamente una moralidad en el contexto de esta irresoluble ambigüedad ontológica parece imposible; incluso Sartre piensa que, en cierto sentido, así es. Sin embargo, Beauvoir intenta presentar una guía tentativa a través de lo que ella llama las antinomias de la acción, y el rechazo de ciertas posiciones. Estos son algunos de los principios esenciales:

- 1) En lo que respecta tanto al individuo como a la colectividad, la libertad, aunque es el fundamento de la existencia humana, debe ser *asumida de forma auténtica*. La pura contingencia (las acciones arbitrarias e indiscriminadas) es negativa; la libertad debe ser asumida a través de acciones constructivas (de ahí el desdén del existencialismo por el quietismo y el estoicismo).¹¹³ Actuar por impulso o iniciar algo sin sentido no significa realizar la libertad, sino negarla; las acciones deben ser coherentes y revelar su significado en el tiempo, que es el lugar de la libertad. Esto no significa que no se pueda cambiar de opinión o de ideas; no significa que los compromisos deban durar toda la vida. Significa que no hay libertad si ésta no está *engagé* (comprometida). Beauvoir cree que los quehaceres rutinarios y repetitivos, la labor mecánica

¹¹¹ “La acción trae consigo todas las formas de avasallamiento.” Ibid., p. 109.

¹¹² Ibid., p. 108.

¹¹³ “Ser libre no significa contar con el poder de hacer no importa qué; es poder sobrepasar lo dado en procura de un porvenir abierto.” Ibid., p. 88.

separada del producto, la vida en prisión, o cualquier otra situación en la que el absurdo reemplaza el proyecto humano, es muy difícil de soportar y la existencia, en tal caso, carece de significado:

“Tal situación [de opresión] nunca es natural: el hombre no está oprimido por las cosas; al contrario, a menos que sea un niño ingenuo que golpea las piedras, o un príncipe extraviado que hace castigar al mar, el hombre no se rebela contra las cosas: contra los hombres solamente. La resistencia de las cosas sostiene la acción del hombre como el aire el vuelo de la paloma.”¹¹⁴

- 2) La libertad no puede permanecer pura y estrictamente interiorizada; el ser humano crea sentido proyectándose a sí mismo a través de la acción en un mundo del que otros forman parte: “Querer que él tenga ser es también querer que existan hombres por quienes y para quienes el mundo está dotado de significaciones humanas.”¹¹⁵ La ética individual es una noción falsa. Puesto que se necesita a los otros para ser libre, la opresión y la esclavitud oprimen a *todos*, no sólo a las víctimas inmediatas. Dado que las intenciones no valen para nada –uno/a sólo es lo que haces incumbencia de cada ser humano actuar de acuerdo con este imperativo de libertad general.
- 3) Sin embargo, se puede actuar *sobre* los otros y no sólo sobre la naturaleza inerte, o lo que es lo mismo, utilizar a los otros como cosas, objetivándolos y negando su libertad. Eso es lo que ocurre en la guerra, por ejemplo: la libertad e

¹¹⁴ Ibid., p. 79.

¹¹⁵ Ibid., p. 69.

incluso la vida de algunos/as, o de muchos/as, es sacrificada por un bien supuestamente general. Beauvoir pregunta: ¿Cómo puede la libertad ser reconocida? Y se ve obligada a recurrir a las nociones de utilitarismo y proporción. Aunque la moralidad no es cuantificable, pues está basada en un absoluto, la libertad reconoce el principio de que la acción, en la medida de lo posible, debería contemplar como posibilidad la libertad del mayor número de seres humanos y no del “hombre en general”. Esto no quiere decir, en sentido estricto, que el proyecto de dos personas sea más genuino que el de una sola, sino que cada libertad individual es única e irreductible. Las grandes acciones para la liberación de colectividades que hacen uso de la violencia adquieren una importancia excepcional.¹¹⁶ Beauvoir reconoce la violencia como algo necesario en la situación humana. Pero la subordinación del individuo a la colectividad es inaceptable.¹¹⁷ Ella no cree que la injusticia pueda servir como un camino aceptable para el establecimiento de la justicia, o la opresión como una forma para instaurar la democracia.

- 4) La cuestión del mal también adquiere un papel interesante en la reflexión beauvoiriana. En una ética que se basa en la ley divina, el mal se identifica claramente con la desobediencia a dicha ley. En la ética kantiana y otras de tipo humanista que afirman la voluntad, el concepto de mal no está tan claro. Si la voluntad es la voluntad de bien para uno/a mismo/a como única posibilidad coherente, ¿cómo puede originarse el mal si no es en alguna clase de error?

¹¹⁶ Esto es de esperar en una autora muy influenciada por el marxismo y por su experiencia durante la ocupación alemana de Francia.

¹¹⁷ Una vez más, Arendt tiene algo que aportar a este respecto: no se trata de sacrificar la individualidad a la colectividad. Esta tensión queda resuelta a través de los pactos y las promesas.

Este punto de vista falla claramente al explicar lo que podría parecer una especie de *voluntad* de mal. Para Beauvoir este problema no existe, porque ella entiende la libertad no como un principio positivo, sino negativo, que no tiene por qué tender necesariamente hacia el bien. Sólo cuando se afirma ella misma como un valor, en autenticidad (cuando los seres humanos eligen libremente reconociendo la ambigüedad de su condición y aceptando su imperativo de libertad), hay coherencia ética. No reconocer la propia libertad y la de los otros es vivir en la mala fe (el mal existencialista). Este mal puede dirigirse hacia uno mismo (masoquismo), o subrepticia o abiertamente hacia los otros (sadismo), buscando reducir a los demás a la esclavitud.

En *Para una moral de la ambigüedad* se identifican varias clases de mala fe: La del “hombre formal” que cree tener los valores perfectos y se aferra a ellos alienando así su propia libertad y la de los otros;¹¹⁸ la de las mujeres que alienan su libertad, generalmente por los hombres, ya sea por ingenuidad o por cobardía;¹¹⁹ la del aventurero, que niega sus responsabilidades para con los demás mientras ejerce *su* libertad;¹²⁰ la del sub-hombre, que conscientemente abdica de su proyecto por temor y por inercia¹²¹ y la del nihilista, que es la más extrema, ya que al rechazar, en su apartarse de todo, los valores dados, niega la libertad humana como fin absoluto, universal.

A estas formas inauténticas se opone el artista creativo, para quien cada trabajo es ontológica y estéticamente total y se justifica a sí

¹¹⁸ *Para una moral de la ambigüedad*, p. 47 y ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 58.

¹²¹ *Ibid.*, p. 51.

mismo trascendiéndose al reconocer que su proyecto nunca está completo y siempre lo persigue. También hay un ejemplo de libertad en la experiencia científica, pues siempre está involucrada en un proyecto de conocimiento incompleto. Ambos ejemplos se oponen al del asceta que adopta como valor absoluto la belleza, el conocimiento o el pasado, y los usa para escapar de la libertad y de su responsabilidad hacia los otros.

Otro ejemplo positivo es el de la persona que asume el bien de los otros y actúa de tal forma que las consecuencias pueden apreciarse tanto a corto como a largo plazo en una proporción adecuada. Aquí Beauvoir une la moralidad cristiana y la kantiana en la medida en que el bienestar de los demás se toma como un objetivo, pero el bien religioso absoluto ha desaparecido: "... el bien de un individuo o de un grupo de individuos merece ser tomado como un absoluto de nuestra acción, pero nosotros no estamos autorizados a decidir ese bien a priori."¹²² Cada decisión debe ser tomada individualmente sin que haya ningún principio general de autoridad. La tensión es la consecuencia, o como dice Beauvoir, una ambigüedad de la que no se puede escapar.

Beauvoir concluye su reflexión ética proclamando el valor absoluto del ser humano, del individuo, aunque aclara que su filosofía no es solipsista, ya que cada libertad debe trascenderse a sí misma hacia los otros. No se trata de escapar, sino de enfrentar de forma valiente la condición humana; y tampoco es pesimista, sino optimista, pues la libertad ha de actuar para lo bueno. En su última evaluación (1963) de *Para una moral de la ambigüedad* se mostró muy crítica hacia este trabajo que, desde su punto de vista, dejaba ver un idealismo burgués. Su juicio resulta, en sí mismo, parcial, ya que parece distorsionado por su obsesión por las desigualdades sociales y políticas, y por su desprecio por la clase media francesa. Critica la

¹²² Ibid., p. 136.

arbitrariedad y la abstracción de algunos argumentos y se culpa a sí misma de haber usado argumentos ontológicos para mostrar cómo actuar por la libertad de los otros, incluso de haber afirmado que los oprimidos pueden, sencillamente, ser liberados. Ella dice que una reivindicación de justicia para los oprimidos no es suficiente; para que haya un progreso significativo es necesario un nuevo entendimiento de la situación humana.¹²³

Se puede decir que los principios centrales esgrimidos en *Para una moral de la ambigüedad* son: El reconocimiento de la condición en la que se vive y actuar en consecuencia.

Lo que tienen en común todos los seres humanos es la percepción de ellos mismos como sujetos respecto a los otros como objetos, así como las dificultades inherentes al reconocimiento de que para esos “otros” sujetos se es objeto y ellos se perciben a sí mismos como sujetos.

La acción, según Beauvoir, puede entenderse de dos formas: Los diferentes actos de nuestra vida cotidiana, que se corresponden con el modo de ser y lo propiamente llamado “acción ética”, que es la que busca extender la propia vida en el ámbito de la existencia a través de un proyecto de libertad que se extiende y alcanza el futuro. En este tipo de acción se incluyen tres momentos: La voluntad y la razón que hay detrás de la acción; la acción misma y sus consecuencias, resultado y aceptación.

¿Cómo se juzgan las acciones? Parece ser que de acuerdo con dos niveles: Las leyes y los preceptos que la sociedad establece como

¹²³ Ibid. pp. 73-81.

su guía principal y el nivel individual, donde la persona considera la acción particular en cuestión.

Por un lado, Beauvoir dice que cada cual debe decidir por uno/a mismo/a las acciones que vaya a llevar a cabo. Pero esa decisión debe tener en cuenta la presencia de los otros y el impacto que la acción puede tener sobre ellos. Así, la acción ética se lleva a cabo tanto por el propio interés como por altruismo.

Este segundo nivel, que tiene que ver con la acción particular, depende, en parte, de la situación de cada individuo, pero también de condicionantes políticos. Beauvoir escribe:

“Pero, aquí, la cuestión antes que moral es política: es necesario que toda opresión sea abolida; cada uno debe llevar su lucha estrechamente vinculada a la de los otros o integrando un designio general. ¿Qué orden seguir? ¿Qué táctica adoptar? Todo ello conforma un panorama de oportunidad y de eficacia. Para cada ser esto depende, también, de su situación singular.”¹²⁴

La cuestión de aceptar los resultados y las consecuencias de una acción se da en la medida en que se reconoce que la cadena de eventos que pueden desarrollarse es imprevisible y, sin embargo se sigue siendo responsable de esa acción. Esta no sólo será juzgada en su propia época, sino en el futuro, cuando los historiadores y otros pretendan hacerse una idea del pasado. Beauvoir obliga a pensar en la cuestión de la propia responsabilidad para actuar, y las oportunidades que se presentan, se niegan o deben buscarse dependen de cada situación.

¹²⁴ Ibid., 86.

Para Beauvoir la acción comprende tanto niveles individuales como colectivos, debe ser apropiada para cada situación y, al mismo tiempo, dirigirse hacia un cambio radical de la sociedad. Ella piensa que su aportación para este cambio son sus escritos, que pretenden ayudar a los hombres y a las mujeres a pensar, a juzgar, a actuar y a aceptar la responsabilidad de las consecuencias y resultados de sus acciones.

Resulta interesante notar, como se ha dicho ya con anterioridad, que tanto Hanna Arendt como Simone de Beauvoir dicen de sí mismas que no son mujeres de acción,¹²⁵ sin embargo su reflexión sobre el tema debe ser considerada por su gran importancia y relevancia, y por el interés que ambas parecen tener en ser exhaustivas en el análisis que hacen.

Según Germán Uribe,¹²⁶ Hanna Arendt:

“Dejaba escapar su rabia contra Sartre y Simone de Beauvoir... fue víctima de las náuseas cuando leyó la autobiografía de Sartre, *Las Palabras*,... utilizó como somnífero la lectura de *La force des choses* y... proclamaba a los cuatro vientos su repulsión por la posición política que la vieja pareja adoptaba a diario en su inmenso esfuerzo por hacer posible hoy un mundo mejor para los hombres del mañana.” y Sibylle Duda dice que Arendt “... no tenía ningún interés en el movimiento de mujeres, y su relación con Simone de Beauvoir era educada pero fría.”¹²⁷

¹²⁵ Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*, p. 140; y Beauvoir, Simone de, *La fuerza de las cosas*, p. 446.

¹²⁶ <<http://www.mundolatino.org/uribe/arendt.htm>>

¹²⁷ <http://www.ferubio.org/women_from/hannover/hanna_arendt.shtml>

Demagogias aparte, puede que Hanna Arendt no se interesara lo más mínimo por las ideas que Beauvoir ya había propuesto en sus escritos cuando escribió *La condición humana*, publicado unos diez años después que *Para una moral de la ambigüedad*, *Pirrus* y *Cineas* y *El segundo sexo*, sin embargo es posible encontrar en ambas autoras, a pesar de las diferencias evidentes, más coincidencias de las que cabría esperar.

Las dos comparten, entre otras cosas, la idea de responsabilidad individual y libertad; la descripción que hacen de las características de la acción y de los fines de la misma es bastante similar; las dos hablan de la acción como de un “nuevo comienzo”;¹²⁸ aunque el énfasis de Arendt está en lo político y el de Beauvoir en lo individual, ambas expresan explícitamente la necesidad de los otros como el escenario en el que la acción es posible; hablan de forma muy parecida de la necesidad de considerar las futuras consecuencias de la acción, su no perfección/ambigüedad, su finitud, su imprevisibilidad,¹²⁹ etc. Pero merece una atención especial la idea que Arendt tiene sobre la capacidad de juzgar porque puede ayudar a dilucidar el trabajo de Beauvoir sobre la acción ética y la responsabilidad.

Para Arendt, la capacidad de juzgar era un elemento fundamental de la existencia humana¹³⁰ que servía como resolución de los problemas filosóficos que se habían generado debido a la

¹²⁸ Simone de Beauvoir en *¿Para qué la acción?* dice: “En cada hombre, la humanidad vuelve a partir.” (p. 14), idea muy parecida a la que expresa Hanna Arendt, a mi entender, en *La condición humana*: “... cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo.” (p. 246)

¹²⁹ “El acto no se detiene en el instante en que lo cumplimos, se nos escapa hacia el porvenir; pero es al instante retomado por conciencias extrañas; no es jamás para otro una violencia ciega, sino un dato a superar y es el otro quien lo supera, y no yo.” *¿Para qué la acción?*, p. 13

¹³⁰ Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*, pp. 136-137.

separación entre pensamiento y voluntad. Sin ser lo uno ni lo otro, pero incluyendo ambos elementos, la capacidad de juzgar ofrece una forma de llenar el vacío que ella quería explorar en *La vida del espíritu*. La capacidad de juzgar es una actividad mental distinta, y la Historia es una actividad sobre dicha capacidad; es el espectador el que juzga, el que discierne los eventos del pasado y los juzga, y lo hace con una expectativa de futuro influenciada por su propio juicio. Mientras juzgan las acciones del pasado, el espectador y el actor se distinguen por la habilidad del primero de ver toda una situación particular de una forma imparcial, mientras que el actor no puede evitar su parcial comprensión de esa misma situación. Sin embargo, ambos están vinculados en la medida en que el actor cumple las expectativas del espectador. Comentando la *Crítica del juicio*, Arendt dice que para Kant la importancia del acontecimiento se halla en los ojos del espectador, el cual proclama su actitud en público. Su reacción a los eventos provee su “carácter moral”. Si esto no se diera, el “significado” del acontecimiento podría ser diferente, o simplemente no existir.¹³¹ En ese sentido, la moralidad es la coincidencia entre lo privado y lo público. Esto se acerca bastante al objetivo de Beauvoir de movilizar, a través de sus escritos, la opinión de los ciudadanos franceses (los espectadores) para que se posicionaran en cuanto al comportamiento de su gobierno con el problema argelino.¹³² La decepción mostraba una importante falta en el “carácter moral” de los franceses, y Beauvoir desea encontrar la realidad de su responsabilidad en esa “tranquilidad” de la vida privada de los ciudadanos haciendo públicos los hechos del caso Boupacha (*Djamila Boupacha*, 1963). Lo que ella buscaba era una voluntad pública de juzgar, de participar a través del juicio en los

¹³¹ Arendt, Hanna, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós, Barcelona, 2003.

¹³² Francia, en su “misión civilizadora” en Argelia desde 1830, justificándose en su interés por instaurar los Derechos Humanos en ese país, realizó todo tipo de agresiones. Beauvoir, en algunos de sus escritos denuncia esa situación, y concretamente en *Para una moral de la ambigüedad* expresa la vida inauténtica, la mala fe del “hombre formal” que pretende imponer lo que él considera “valores absolutos”, cayendo en el fanatismo y la tiranía (pp. 49-50). Esto queda reforzado por el tratamiento de los hechos en *La fuerza de las cosas* y en *Djamila Boupacha*.

acontecimientos que tuvieron lugar y dotarlos del significado que la frialdad y la apatía ciudadanas les había negado.

La capacidad de juzgar es un esfuerzo solitario que incluye dos operaciones mentales unidas entre sí: la imaginación, que es necesaria porque hace presente lo que está ausente reflejando, no el objeto mismo, sino su representación y la reflexión, a través de la cual el objeto representado causa bienestar o malestar. Se trata de la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, de juzgar algo.¹³³

El pensamiento representativo implica una separación de la acción,¹³⁴ lo cual no quiere decir que se dé en la absoluta soledad. Más bien, cuando se juzga se ejercita la imaginación para simular una situación de pluralidad en la propia mente.

leyendo a Arendt parece que ella entiende la literatura como algo que hace posible entrar tanto en la perspectiva intelectual de otro punto de vista como en las circunstancias que lo generaron. Beauvoir, como escritora narrativa y filosófica, también piensa que la literatura es un instrumento efectivo para llevar a las personas a examinar sus existencias y los tiempos que les ha tocado vivir. De esta forma puede comunicar los principios éticos y políticos que ella cree importantes. Hay un esfuerzo por persuadir a sus lectores no sólo de juzgar de forma general, sino de alcanzar un juicio particular.

Arendt presenta el espacio político como el lugar del ejercicio de la libertad y, en cierto sentido, la noción de libertad de Beauvoir –a pesar de ser **radicalmente** individual- necesita el espacio social y depende de las perspectivas de otros y de la habilidad de aceptarlas e

¹³³ Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*, pp. 14 y ss.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 117.

incorporarlas en el proyecto de libertad que el sujeto ha creado para sí mismo. La noción de una libertad contextual, basada en las circunstancias particulares de la vida individual coincide con la idea de Arendt de que la capacidad de juzgar tiene que ver más con lo particular que con una noción de validez universal.

Beauvoir y Arendt coinciden en preocuparse por las verdades particulares que la capacidad de juzgar puede aportar al/la que juzga, no como una reflexión imperfecta de una ley universal, sino como una confrontación y un reconocimiento necesarios de los límites de la condición humana, porque “esta porción de fracaso es condición propia de la vida.”¹³⁵ “La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo”.¹³⁶

“Si cada hombre hiciera lo que debiere, la existencia de cada uno estaría salvada sin que hubiese necesidad de soñar un paraíso donde todos estarían reconciliados en la muerte”¹³⁷

Llegado este momento, resulta conveniente comentar, aunque de forma breve, la relación que ambas autoras tuvieron con el movimiento de mujeres.

Beauvoir se preocupó por la situación femenina, escribió sobre ella, e incluso al final se vinculó con el movimiento feminista. Por el contrario, Arendt no sólo no parece mostrar esa preocupación, y mucho menos una vinculación con algún movimiento de mujeres, sino que “... le incomodó ver ‘el problema de las mujeres’ engendrar sea un

¹³⁵ *Para una moral de la ambigüedad*, p. 151.

¹³⁶ Arendt, Hanna, *De la historia a la acción.*, p. 107.

¹³⁷ *Para una moral de la ambigüedad*, p. 153.

movimiento político separado, sea una reducción a problemas psicológicos.”¹³⁸ Y hasta hizo algún que otro comentario que podría despertar las iras de algunas militantes y pensadoras feministas:

“En realidad, y a riesgo de parecerle anticuada, siempre he pensado que existían actividades determinadas que no convenían a las mujeres, que no les iban bien, si puedo expresarme así. Dar órdenes no conviene a una mujer y por eso debe esforzarse por evitar tales situaciones si quiere conservar sus cualidades femeninas.”¹³⁹

Sin embargo las ideas presentadas por Beauvoir y Arendt – a pesar de las diferencias de sus compromisos políticos- en su reflexión en torno al sentido de la acción pueden ayudar al colectivo femenino a “... participar activamente en las distintas formas de interacción social, las cuales, a su vez, permiten que se exprese la pluralidad de formas de vida.”¹⁴⁰ Como principio de la acción, de Beauvoir podría ser válida, entre otras cosas, su idea de que cada individuo posee el poder de construir su propia existencia¹⁴¹ y de Arendt la de que “actuar... significa tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento.”¹⁴²

¹³⁸ Comesaña Santalices, Gloria M. “Lectura feminista de algunos textos de Hanna Arendt”

<www.uvigo.es/pmayobre/pdf/gloria_comesana_santalices.pdf>

¹³⁹ Citado por Gloria M. Comesañas de *Revue Esprit*, n.º. 42, Juin, 1980. p. 20.

¹⁴⁰ Camps, Victoria, “El papel social de la mujer en los últimos 25 años”. UAB

<www.fundacionsantamaria.org/mujer.htm>

¹⁴¹ *Para una moral de la ambigüedad.*, p. 150.

¹⁴² Arendt, Hanna, *La condición humana*, p. 245.

Capítulo 2

EL CUERPO Y LA EXPERIENCIA FEMENINA

En el análisis que Beauvoir hace de la mujer en *El segundo sexo*, la importancia de la experiencia del cuerpo en la constitución de la identidad femenina ha sido motivo de interés y de reflexión tanto para sus admiradores/as como para sus detractores/as. Lo cierto es que la experiencia femenina no puede separarse de la experiencia de su propio cuerpo (como tampoco puede la masculina); un cuerpo que ella experimenta como propio y como ajeno al mismo tiempo, como suyo sin pertenecerle del todo, porque lo experimenta como algo ante-los-otros, como algo a través de lo que adquiere identidad, como el instrumento de su aprehensión del mundo y al mismo tiempo la causa de su objetivación. El cuerpo, sin duda, deviene para las mujeres algo problemático, ¿por qué? ¿es esa problematicidad inherente a su propia biología, o más bien ha sido construida social y culturalmente? Estas son preguntas que parecen estar implícitas en el análisis que Beauvoir hace de la situación específica de las mujeres en el mundo.

2.1 El cuerpo sexual

Algunas críticas como Toril Moi y Eva Lundgren-Gothlin han prestado una especial atención a los factores biológicos que Beauvoir utiliza en su presentación del erotismo masculino y femenino. Lundgren-Gothlin dice que *El segundo sexo* ofrece descripciones paralelas entre la sexualidad animal y la sexualidad humana. Según esta autora, en ambos casos, Beauvoir identifica el deseo femenino como algo pasivo y el masculino como activo y esto sirve para “reforzar la impresión de que existen diferencias biológicas

determinadas”¹ entre el deseo masculino y el femenino, de modo que, muy posiblemente, en una sociedad basada en la igualdad entre hombres y mujeres, las diferencias entre ambos sexos se apreciarían de manera muy diferente.² Sin embargo, ella afirma que las consideraciones de *El segundo sexo* sobre la sexualidad humana son una clave para entender que todo el texto está “impregnado por la ambivalencia entre la feminidad como algo creado por la sociedad y, al mismo tiempo, como algo dado biológicamente”, y concluye que, aunque para Beauvoir una mujer es capaz de afirmarse a sí misma como un sujeto activo y trascendente como cualquier hombre, también sugiere que las mujeres tienen grandes dificultades para llegar a ser sujetos (sujetos deseantes), no como consecuencia de factores sociales, sino debido a su biología sexual y reproductiva.³

Para Toril Moi también resulta un problema el hecho de que Beauvoir entienda el cuerpo sexual como “pasivo” y “objeto de disgusto”.⁴ Dice Moi que, puesto que para ella la mujer es una esclava de la especie, todo proceso biológico que se dé en su cuerpo representa una crisis cuyo resultado es siempre la alienación.⁵ Moi afirma que las descripciones del deseo masculino y femenino están dirigidas por una serie de metáforas fálicas que equiparan la erección/deseo masculino con lo activo como proyecto trascendente. Que Beauvoir recurra al imaginario fálico quiere decir que la mujer, a diferencia del hombre, no posee unos órganos sexuales que expresen trascendencia; es decir, que el deseo masculino es trascendente y el femenino es inmanente y, por tanto, pasivo.⁶ Moi sostiene que el

¹ Lundgren-Gothlin, E. *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. Athlone, Londres, 1996. p. 204.

² *Ibid.*, p. 204-205

³ *Ibid.*, p. 210

⁴ Moi, T. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Blackwell, Oxford, 1994. p. 165.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* p. 167

cuerpo deseante femenino es descrito como facticidad e incapaz de mostrarse activo, subjetividad trascendente “falta de un órgano en el que encarnarse.”⁷

“Lo que Beauvoir está describiendo aquí es una especie de frustración última del cuerpo de la mujer: es como si la mera posesión de un pene pudiera mágicamente resolver la situación, dando al deseo femenino su necesaria salida y transformando el cuerpo de la facticidad a la trascendencia.”⁸

Moi destaca aquí la supuesta tendencia de Beauvoir a igualar lo “humano”, una categoría que se supone carente de género, con lo masculino. Además resalta la gran influencia del imaginario sartreano en la descripción del deseo sexual femenino que se hace en *El Segundo sexo*,⁹ y dice que esos pasajes en los que se describe el cuerpo sexual de las mujeres están impregnados de una actitud de disgusto. Moi concluye que “la intensidad, hostilidad y crudeza de la prosa de Beauvoir” apunta a “la presencia de fuertes obsesiones inconscientes” cuya raíz está en “una relación ambivalente con la madre.”¹⁰

Moi considera que la teorización del erotismo femenino que hace Beauvoir denigra el cuerpo femenino al presentarlo como una “barrera” para la trascendencia. Sin embargo, la representación del deseo femenino no deja de tener una cierta complejidad:

⁷ *El Segundo sexo*. vol. II, p. 155 (Trad. esp. p. 122: traduce “s’incarner” por “encarnarse”)

⁸ Moi, T. op. cit. p. 167.

⁹ Ver Beauvoir, Simone de. *La ceremonia del adiós*. Edhasa, Barcelona, 1982, p. 368-416, donde en la transcripción de una entrevista que Simone de Beauvoir hace a Sartre, él expresa su relación con la sexualidad y el cuerpo femenino y con su propia sexualidad y su propio cuerpo.

¹⁰ Moi, T., op. cit., p. 168.

“Por un lado ella demuestra de una forma espeluznante cómo aún los aspectos más privados y personales de las vidas de las mujeres oprimidas son producidos por la opresión patriarcal. En este sentido se elabora todo un análisis de la forma en que la ideología patriarcal llega a ser interiorizada por las víctimas. Pero, sin embargo, por otro lado Beauvoir también tiende a caer en la trampa de las categorías patriarcales que ella describe, quizá debido a su marcado entendimiento falocéntrico de la trascendencia. Finalmente, no hay duda de que el disgusto visceral de Beauvoir por los órganos sexuales femeninos revela una horror inconsciente más profundo que el del patriarcado: Aquí seguramente se esconde la imagen amenazadora de la madre.”¹¹

A pesar de su insistencia en la tendencia de Beauvoir a presentar el cuerpo deseante femenino negativamente –alienado, pasivo y sucio- Moi reconoce la complejidad y ambigüedad de la teorización que se hace en *El Segundo sexo* del cuerpo femenino y afirma que lo que Beauvoir pretende es examinar en su análisis sobre la opresión de las mujeres la forma en que la ideología patriarcal es interiorizada por ellas. Beauvoir escribe:

“La mujer está imbuida de las representaciones colectivas que dan al celo masculino un carácter glorioso, y hacen de la excitación femenina una vergonzosa abdicación, y su experiencia íntima confirma esa asimetría.”¹²

¹¹ Ibid, p. 173.

¹² *El segundo sexo*, vol. II, p. 166 (Trad. esp. 130-131)

Moi se cuestiona si, dada su obvia conciencia de la existencia de tales “representaciones colectivas”, realmente Beauvoir cree que la sexualidad de las mujeres es “pasiva, inmanente, reminiscencia de las plantas carnívoras y pantanos peligrosos”, o si simplemente invoca la percepción colectiva del cuerpo femenino.¹³ También sugiere que ese “cuerpo problemático” que ella evoca tan vívidamente en su análisis, puede ser sólo una consecuencia del escaso acceso de las mujeres francesas, durante la década de los 40, al aborto, la contracepción y la información sexual. Por eso, según Moi, Beauvoir piensa que en una sociedad donde se dieran las condiciones adecuadas de no-opresión y de intercambio sexual, se podría llegar a una profunda experiencia de reciprocidad.¹⁴ Pero Moi no profundiza demasiado en esta vía de investigación, y se reafirma en la conclusión de que, de cualquier forma, en la discusión sobre el cuerpo sexual en *El segundo sexo*, la mujer siempre termina contra su propia anatomía.¹⁵

Si se toma como clave hermenéutica ¹⁶ que el cuerpo, y no sólo el género, debe entenderse en Beauvoir como construcción social, a

¹³ Moi, T., op. cit., p. 171.

¹⁴ Ibid, p. 172.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Karen Vintges y Kristana Arp insisten en que el énfasis que hace Beauvoir en la idea del cuerpo como *situación* pone de manifiesto un concepto de cuerpo constructivista, no “biologicista”: la mujer no es el Otro por su biología, sino como construcción histórica y social. De este modo, su descripción no es más que un cuestionamiento de “una cultura y organización específicas del cuerpo femenino que hace imposible para las mujeres desarrollarse y experimentarse a sí mismas, y a sus cuerpos, como sujetos activos. En *El segundo sexo*, el cuerpo siempre debería ser interpretado como sujeto a prácticas y significados socio-culturales.” Arp afirma que si en el primer volumen de *El segundo sexo*, Beauvoir describe la alienación del cuerpo de las mujeres refiriéndose a los factores biológicos, en el segundo volumen, ella recontextualiza sus descripciones “biológicas”. Arp comenta en “Beauvoir’s concept of bodily alienation”, en *Feminist Interpretations of Beauvoir* que esta idea de construcción social de la experiencia del propio cuerpo, y en concreto de las funciones biológicas que tienen que ver con la sexualidad, también parece ponerse de manifiesto en el trabajo de Foucault, cuando escribe que el cuerpo de la mujer sufre lo que él llama “histerización del cuerpo”, que describe como un “triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –calificado y descalificado– como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el

pesar de la ambigüedad que se aprecia en este sentido en *El segundo sexo*, entonces se puede concluir que la experiencia o cuerpo sexual también lo es. No se trata de una determinada anatomía con las funciones que le son propias, sino de cómo esa anatomía y funciones son experimentadas e interpretadas por el sujeto en cuestión.

Que las mujeres sean “el segundo sexo” no debe entenderse en Beauvoir en un sentido esencialista, sino en un sentido constructivista. La identidad sexual no aparece a partir de la anatomía/biología, sino a partir de las estructuras sociales y de los diferentes discursos, en los que se articulan saber y poder.¹⁷

cual, por último fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la “mujer nerviosa”, constituye la forma más visible de esta histerización.” *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid, 1989 (17 edición). Sería interesante notar la relación que mantienen Simone de Beauvoir y Foucault. Con ocasión de una entrevista que le hizo Jacqueline Piatier, en torno a su quinta novela *Las bellas imágenes* en *Le Monde* en 1966, crítica a Foucault porque, según ella, su trabajo no deja lugar para el *compromiso*. En otras palabras, Beauvoir dice que él niega la posibilidad de una acción comprometida por parte del individuo a través de la elección de sus propios proyectos. Ella dice que Foucault ve al individuo como aprisionado en una serie de “sistemas” por medio de los cuales se construyen los significados: “Se suprime la historia, la praxis, es decir, el compromiso, se suprime al hombre. Por tanto no hay ni miserias ni males, sólo existen sistemas.” Pero esto no quiere decir que Beauvoir y Foucault no coincidan en su comprensión “constructivista” del cuerpo.

¹⁷ “En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de la naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder.” Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. Vol. 1, Siglo XXI Ed.. 1989 (6ª edición en español), p. 129.

Es muy probable que esa ambigüedad de *El segundo sexo* en cuanto al cuerpo y lo que tiene que ver con la sexualidad femenina se deba a una serie de factores, algunos conscientes y otros inconscientes, por parte de su autora. Que su intención consciente es demostrar que “el segundo sexo” es una construcción social y discursiva es algo que puede probarse en multitud de pasajes del texto en cuestión. La frase “la biología no es un destino” debería ser la clave de interpretación de los diferentes pasajes en los que Beauvoir parece defender que, efectivamente, la biología, sobre todo la femenina, sí es un destino.

Algunos de esos posibles factores podrían ser:

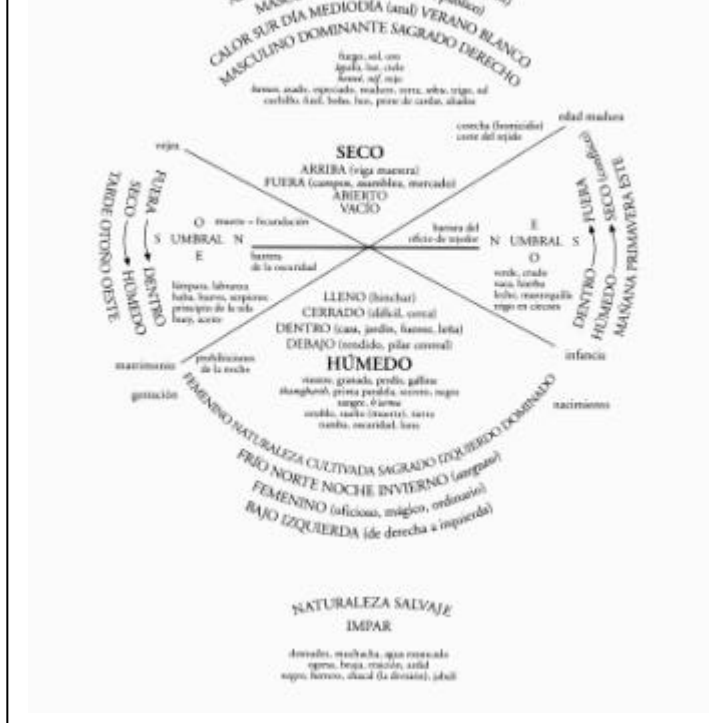
- 1) Los propios prejuicios históricos, culturales y sociales interiorizados y no hechos conscientes por la autora.¹⁸
- 2) Puede que Beauvoir no esté expresando su propia opinión o comprensión sobre el tema, sino teorizando y describiendo una determinada situación ideológica y existencial.

¹⁸ Da la impresión de que las críticas de Beauvoir, como Moi, se dejan llevar por una especie de prejuicio ilustrado a la hora de evaluar su trabajo, que consiste en acusarla de no haber suspendido sus prejuicios culturales, y dejarse llevar por los conceptos patriarcales y androcéntricos de la época. Esto parece un anacronismo, ya que como dice Gadamer: “La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de toda la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica.” Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1991. p. 343. No hay forma humana de situarse absolutamente fuera de la cultura patriarcal, que al parecer es lo que se pretende: no hay lugares neutros o a-patriarcales, y menos en 1949, en plena contrarrevolución sexual. Ver Millet, Kate. *Política sexual*. Cátedra, Madrid, 1995. p. 285-316.

- 3) Aunque Beauvoir sospecha desde el principio de los mitos, símbolos y metáforas de la cultura patriarcal occidental que han hecho de las mujeres “el segundo sexo”, ella comparte ese universo simbólico y conceptual, del que no puede escapar completamente, pues no tiene el lenguaje adecuado que le permita deconstruir plenamente (aunque en parte lo hace) esos mitos, metáforas y símbolos.
- 4) Su propia psicología: miedos, frustraciones, traumas, experiencias, etc., que tienen que ver con su propio cuerpo y su sexualidad.
- 5) Es muy posible que ella quisiera poner en evidencia el funcionamiento de las estructuras sociales en la construcción de las diferentes identidades; y lo hace a través de las crudas descripciones de la sexualidad femenina que esas mismas estructuras han originado.
- 6) Parece intuirse un cierto dualismo en el que lo masculino se identifica con lo superior y lo femenino con lo inferior. Pero eso no debe extrañar, ya que en el proceso histórico y de socialización ha habido una serie de asociaciones que han sido interiorizadas por la cultura: “el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección o la posición sexual en el acto sexual.”¹⁹ Pierre Bordieu ofrece un gráfico donde se ilustran perfectamente esas asociaciones:²⁰

¹⁹ Bordieu, Pierre. *La dominación masculina*, p. 20.

²⁰ Ibid. p 23.



Aunque es imposible escapar de la ambigüedad ya mencionada en *El segundo sexo*, lo que sí parece claro es que el cuerpo sexual, la sexualidad femenina, no responde a una determinada biología, sino que también es una construcción histórica, cultural y social:

“La mujer es un existente a quien se le pide se haga objeto; como sujeto, tiene una sensualidad agresiva que no se satisface con el cuerpo masculino, de donde nacen los conflictos que su erotismo debe superar. Se considera normal al sistema que la entrega como presa a un macho y le restituye su soberanía al poner un niño en sus manos, pero ese “naturalismo” es ordenado por un interés social más o menos bien entendido.”²¹

²¹ *El segundo sexo*, vol. II. p. 195 (Trad. esp. 153)

Es más que probable que detrás de *El segundo sexo* se halle la intuición consciente, o inconsciente, de su autora de que no sólo el género es una construcción social, sino de que el sexo también lo es.

En la historia de la sexualidad humana se ha pasado del modelo del sexo único al de la diferencia de los sexos; y en ningún caso las características biológicas han constituido la base de dicha sexualidad, en la que el cuerpo femenino ha resultado ser problemático.

Sin profundizar demasiado, puede parecer obvio que la biología define y determina los sexos, pero tal y como se trasluce en Beauvoir, si así fuera, los límites serían muy difíciles de establecer. De hecho, si se atiende a los hechos indiscutibles de los cuerpos “no se sigue históricamente ninguna comprensión de la diferencia sexual.”²²

Aunque parezca algo nuevo, la identidad sexual y sobre todo, la sexualidad de la mujer, ha sido una preocupación en la historia occidental. Responder a la pregunta ¿Qué es ser mujer? ¿Qué es ser hombre? Es algo que todavía sigue siendo motivo de análisis.

Pensar que la reflexión sobre los conceptos “hombre” y “mujer” pertenece sólo a los dos últimos siglos es del todo incorrecto, ya que un análisis más detenido pondrá de manifiesto que ya en los primeros doscientos años de la filosofía occidental éste fue un tema que preocupó a ciertos pensadores; sobre todo en lo que respecta a la identidad de la mujer en relación²³ al hombre. Así que puede decirse que éste ha sido un tema que ha estado presente en el panorama

²² Laqueur, T. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra, Madrid, 1994. p. 10

²³ “La pretendida diferencia entre generación y placer creó un espacio en el que la naturaleza sexual de las mujeres podía ser redefinida, debatida, negada o limitada. Y así lo fue, desde luego, de forma interminable.” Laqueur, T., op. cit., p. 20.

filosófico desde el siglo VI a.C. Fueron varias las teorías que se desarrollaron:²⁴

- 1) Teoría del sexo único. Esta teoría afirma que los hombres y las mujeres son iguales y entre ellos no hay diferencias significativas. Mantiene que existe un solo sexo diferenciado en dos géneros (masculino y femenino). Por tanto, el cuerpo de la mujer se define y se describe siempre en relación con el cuerpo masculino.²⁵
- 2) Teoría del sexo neutral. Se deriva de la primera, y también asume que no hay diferencias significativas entre hombres y mujeres. Se distingue de la primera porque ignora las diferencias y no discute directamente la igualdad entre hombres y mujeres.
- 3) Teoría de la polaridad de los sexos. Afirma que los hombres y las mujeres son significativamente diferentes, siendo el hombre paradigma de la perfección y, por tanto, superior a la mujer.
- 4) Teoría de la polaridad de los sexos invertida. Cree lo mismo que la anterior, pero en este caso, la mujer es superior al hombre.
- 5) Teoría de la complementariedad de los sexos. Dice que los hombres y las mujeres son esencialmente diferentes y, al mismo tiempo, iguales.

²⁴ Allen, P. *The concept of Woman*. Eerdman, Chicago, 1985.

²⁵ Laqueur, T., op. cit.

Tanto en la teoría del sexo único como en la de los dos sexos se presenta un trayectoria discursiva que intenta justificar ambas posiciones partiendo de la biología, pero para trascenderla, con el único objetivo de fundamentar los diferentes roles sociales asignados a ambos sexos.

Thomas Laqueur mantiene que siempre se había dispuesto de un modelo de un sexo y otro de dos, “y aunque durante la ilustración se prefirió el segundo, lo cierto es que el ‘sexo único’ no desapareció.”²⁶ De hecho, durante mucho tiempo se pensó que los genitales masculinos y femeninos eran iguales, con la excepción de que los órganos sexuales de las mujeres están en el interior de su cuerpo (Nemesio, obispo de Emesa, siglo IV).²⁷ Fue Galeno el que en siglo II d.C. desarrolló un modelo de los órganos genitales en el que se trataba de demostrar que las mujeres son hombres en lo esencial, aunque con menos calor vital (perfección), que era lo que provocaba que éstos no salieran al exterior. Galeno se remitía a un anatomista del siglo III a.C. (Herófilo) para apoyar sus tesis sobre el cuerpo femenino.

Hasta el año 1700, aproximadamente, la vagina no tuvo un nombre propio que la designara; y en el siglo XVIII, la naturaleza sexual humana experimentó un cambio.²⁸ En 1800, numerosos autores

²⁶ Ibid, p. 11.

²⁷ De natura hominis, Lib. Unus Antwerp. C. Plantiu, 1565. Nemesio vivió hacia finales del siglo IV y su trabajo se desarrolló principalmente en torno a conciliar las ideas platónicas respecto al alma con las doctrinas cristianas y con el tradicional conocimiento griego sobre el cuerpo humano. Su obra, que en un principio fue atribuida a Gregorio Nacianceno, tiene muchos puntos en común con las teorías fisiológicas y anatómicas de Galeno. Su principal contribución consistió en establecer la idea de que las facultades mentales se localizaban en los ventrículos del cerebro, una teoría que se mantuvo hasta el siglo VI y que se desestimó más tarde, en 1543 y 1547 respectivamente, por Berengario da Carpi, Vesario y Varolio.

²⁸ Foucault, M. op. cit.

tienen la intención de fundamentar las diferencias entre los sexos en distinciones biológicas que pudieran ser observadas, y llegan a la conclusión de que las diferencias entre hombres y mujeres son esenciales, radicales e insalvables. Se trata de establecer las bases biológicas necesarias que permitan explicar las características "naturales" de la mujer, "lo que sirve para distinguirlas, lo que les hace ser como son."²⁹

En el siglo XIX, por tanto, el antiguo modelo que ordenaba los sexos de acuerdo con criterios de perfección metafísica, de calor vital, da paso al de una diferencia biológica radical basada en la naturaleza. Por ejemplo, Patrick Gedder, profesor de biología, apeló a la fisiología celular para explicar "el 'hecho' de que las mujeres eran 'más pasivas, conservadoras, perezosas y estables' que los hombres, mientras que éstos eran 'más activos, enérgicos, entusiastas, apasionados y variables."³⁰

De esta forma, las diferencias biológicas irreductibles entre ambos sexos determinaron, fundamentaron y justificaron el lugar social de cada uno de ellos y los papeles que les convenían: "Queda entendido que la biología —el cuerpo estable, ahistórico, sexuado— es el fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social."³¹ Pero la biología, como apunta Beauvoir, en realidad, no es suficiente para justificar la jerarquía de los sexos, es necesario trascenderla, interpretarla, politizarla. Y eso es precisamente lo que ocurrió, tanto en las teorías de un único sexo como en las de la diferencia sexual. En las primeras, la mujer (su cuerpo) se concibe como un hombre, pero imperfecto, con menos calor vital, así que de inmediato se produce una jerarquía: hay un solo sexo en dos versiones

²⁹ Brachet, J. L. *Traité de l'hysterie*, París, 1847. Citado por T. Laqueur, op. cit., p. 23.

³⁰ Laqueur, T., op. cit., p. 24

³¹ *Ibid*, p. 25.

ordenadas: “Ser hombre o mujer significaba tener un rango social, un lugar en la sociedad, asumir un rol cultural, no **ser** orgánicamente de uno u otro de dos sexos inconmensurables.”³² El sexo era una cuestión social más que ontológica. Con las segundas, con las teorías de los dos sexos, o de la diferencia sexual, llegó lo que se puede llamar metafísica u ontología de los sexos, que basándose en una biología que “indudablemente” ponía de manifiesto diferencias irreductibles entre ambos sexos, justificaba la diferencia de roles sociales entre hombres y mujeres. Ahora, las mujeres ocupan el lugar apropiado por “naturaleza”; las características propias de su diferencia sexual (pasividad, conservadurismo, la capacidad de reproducción, pereza, estabilidad, etc.), los “hechos” indican que el papel social que ocupan las mujeres es, ni más ni menos, el que les corresponde.³³

Las teorías de la diferencia sexual han proporcionado, históricamente, una “justificación biológica” a lo que sólo tiene que ver con la sociedad y la cultura³⁴:

“...nadie estaba muy interesado en buscar pruebas de los dos sexos distintos en diferencias anatómicas y fisiológicas concretas entre hombres y mujeres hasta que tales diferencias se hicieron políticamente importantes... Y cuando se descubrieron esas diferencias, en la misma forma de su representación estaban ya profundamente marcadas por el poder político del género.”³⁵

Lo que hace Beauvoir, aunque sea de forma incipiente y bastante ambigua, es precisamente poner de manifiesto que, no sólo el

³² Ibid, p. 27-28.

³³ *El segundo sexo*, vol. I. p. 40.-43 (Trad. esp. 33-35)

³⁴ “la perpetuación de la especie no involucra la diferencia sexual.” Ibid, p. 40 (Trad. esp. 33)

³⁵ Laqueur, T., op. cit., p. 31.

género es una construcción social, el sexo también lo es, porque el discurso dominante sobre los cuerpos y su jerarquización, no responde, ni puede responder, a cuestiones puramente científicas o biológicas; tiene que deberse, por fuerza, a otras causas. Causas que ella intenta desarrollar en su análisis y que al final acaban manifestándose como causas políticas y sociales:

“Estos datos biológicos son de extrema importancia: desempeñan en la historia de la mujer un papel de primer plano, y son un elemento esencial de su situación: en todas nuestras descripciones ulteriores tendremos que referirnos a ellos. Porque como el cuerpo es el instrumento de nuestra aprehensión del mundo, éste se presenta distintamente según se le aprehende de una u otra manera... rechazamos que constituyan para la mujer un destino inamovible. No bastan esos datos para definir una jerarquía de los sexos, pues ellos no explican por qué la mujer es el Otro, y no la condenan a conservar para siempre ese papel subordinado.”³⁶

Se puede decir que la descripción de Beauvoir del cuerpo y la sexualidad femenina es un relato social y cultural disfrazado de biología, y la historia de la construcción del sexo así lo confirma.

2.2 Dos sentidos de la noción de cuerpo en *El segundo sexo*

Como ya se ha dicho anteriormente, Simone de Beauvoir ha sido acusada en muchas ocasiones de presentar una visión negativa, incluso “masculinizada” del cuerpo femenino en *El segundo sexo*, y lo cierto es que no resulta demasiado complicado entender el porqué de dichas

³⁶ *El segundo sexo*, vol. I. p. 71. Ver también pp. 73-74 (Trad. esp. 56. ver p. 58))

acusaciones. Debe admitirse que la idea de cuerpo se presenta, al menos, de forma ambigua.

La descripción que ella hace de las mujeres como más esclavizadas a la especie que los hombres, como menos trascendentes y más alienadas de sus cuerpos debido a sus propios procesos naturales como son la menstruación, el embarazo y el parto, parece dar la razón a sus críticos/as.³⁷ Por ejemplo, Charlene H. Seigfried concluye que, aunque inconscientemente, Beauvoir adopta una postura “masculina” hacia las mujeres en general y hacia el cuerpo femenino en particular.³⁸

Otro ejemplo es Judit Okeley, que piensa que Beauvoir tiene una comprensión determinista del cuerpo y cree que, aunque ella rechaza formalmente el determinismo biológico, si se analizan detenidamente sus argumentos, puede apreciarse que se contradice en la afirmación de que los factores biológicos son irrelevantes o arbitrarios. Una y otra vez parece caer en el reduccionismo biológico para explicar la causa primera de la subordinación de las mujeres.³⁹

Aunque es cierto que la lectura de *El segundo sexo* puede dar lugar a la idea de que su autora presenta una comprensión reduccionista o determinista del cuerpo, la autora rechaza clara y contundentemente ambas posturas. De hecho, son incompatibles con su afirmación de la responsabilidad y posibilidad de elección individuales. La misma Beauvoir declara su intención de presentar el cuerpo no tanto como una *cosa*, sino como una *situación*.⁴⁰ De modo que, en *El segundo sexo*, se pueden apreciar dos perspectivas diferentes desde las que afrontar la

³⁷ Ver Fishwick, S., *The body in the work of Simone de Beauvoir*, Peter Lang, Bern, 2002.

³⁸ Seigfried, Ch. H. “Second sex: Secon Thoughts” *Women’s Studies International Forum*. 3, p. 219-229.

³⁹ Okeley, J. *Simone de Beauvoir*. Pantheon, New York, 1986.

⁴⁰ *El segundo sexo*. Vol. I, p. 73 (Trad. esp. p. 58)

discusión sobre el cuerpo;⁴¹ pero es necesario situarlas en su propio contexto para poder analizarlas. Contexto que ha quedado establecido en el apartado “El cuerpo sexual”, y que será complementado con el de “Políticas del cuerpo”.

Manteniendo la diferencia entre esos dos niveles, la acusación de “masculinismo” será desplazada y podrá apreciarse que Beauvoir no comparte un punto de vista negativo sobre el cuerpo de la mujer. Lo que hace es, más bien, contrastar un tratamiento “biologicista” con el suyo propio.

El método de análisis filosófico que utiliza es fundamentalmente no-reduccionista,⁴² ya que depende de una síntesis de factores sociales, económicos e históricos para poder establecer lo que ella llama una perspectiva existencial de la opresión de las mujeres.⁴³

Cuando se reconoce la complejidad del trabajo de Beauvoir se hacen evidentes dos objeciones importantes a una interpretación reduccionista: la primera es que no se puede reducir ni menospreciar la heterogeneidad del análisis de la experiencia femenina y la segunda, que incluso suponiendo la posibilidad de esa reducción, no existe ningún criterio válido que permita afirmar que para Beauvoir las explicaciones biológicas son más importante o fundamentales que las históricas, económicas, culturales o sociales.

De todas formas, muchos/as críticos/as, a pesar de reconocer que el análisis de Beauvoir es multifacético, mantienen que no puede evitar

⁴¹ Simons, M. A. (ed). *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995.

⁴² Ver Fishwick, S., op. cit.

⁴³ *El segundo sexo*, vol. I. p. 31 (Trad. esp. p. 24)

caer en algunos de los mitos patriarcales sobre el cuerpo de la mujer. Julie K. Ward⁴⁴ no está de acuerdo con esa afirmación y acusa a dichos/as críticos/as de no haber tratado correctamente las dos perspectivas del cuerpo que se presentan en *El segundo sexo*. Para Ward la posición de Beauvoir es la siguiente: A simple vista lo que Beauvoir pretende es hacer afirmaciones neutrales sobre las mujeres y su biología, y eso hace que parezcan afirmaciones esencialistas sobre el cuerpo de la mujer. Pero eso no es cierto, porque la misma Beauvoir reconoce la imposibilidad de acceder a juicios neutrales y absolutamente objetivos sobre el cuerpo de las mujeres, ya que las características físicas de cada sexo sólo tienen importancia en un determinado contexto cultural e histórico; y esto es lo que parece significar la idea de que “el cuerpo es una situación”. Si es cierto que Beauvoir afronta la cuestión del cuerpo como siendo “una situación”, la crítica de que su idea se corresponde con el cuerpo como mero mecanismo biológico no tiene razón de ser. De alguna manera, esto también apunta a que, al contrario de lo que se piensa, ella no está fundamentalmente en contra de las funciones femeninas propias como la maternidad. Se puede decir que su desarrollo del tema presenta más bien una perspectiva constructivista que reduccionista.⁴⁵ La comprensión del cuerpo como situación rechaza la visión de un cuerpo natural sexuado. En otras palabras: no sólo el género es algo social e históricamente construido, el cuerpo también lo es.

“Le faits et les mythes” (vol 1) y “L’Expérience Vécu” (vol. 2) representan dos niveles de análisis:

- 1) Las construcciones abstractas a través de las cuales el hombre ha teorizado sobre la mujer (Vol. 1).

⁴⁴ Cfr. en Simons, M. A (ed). op . cit.

⁴⁵ Butler, J. “Sex and Gender in Beauvoir’s *Second sex*” en *Simone de Beauvoir Witness to a century*. Ver también, Fihwick, S., op. cit.

2) La experiencia vivida de las mujeres en el sistema patriarcal (Vol. 2).

Estos dos niveles pueden representar la clave hermenéutica de la idea de Beauvoir sobre el cuerpo: los mitos y las teorías que se desarrollan en el primer volumen deben entenderse como parte del aparato conceptual que se presupone en la narración de las historias de las mujeres en el segundo. Puesto que esas teorías y mitos forman parte de la estructura del sistema patriarcal, es lógico pensar que lo que se dice sobre las mujeres y su experiencia es necesariamente afirmado por la propia Beauvoir. Por ejemplo, en el capítulo 1, ella dice que la justificación teórica de la biología del macho como único creador de la descendencia coincide con el surgimiento del patriarcado.⁴⁶ Además, Beauvoir acaba en cada uno de los tres capítulos iniciales con un comentario crítico, detallando las inadecuaciones de cada enfoque teórico; de lo que debe inferirse que se rechaza el análisis conceptual presentado. Ella rechaza el psicoanálisis por su parcialidad y ahistoricidad, y específicamente le reprocha su incapacidad para explicar la supremacía del hombre sobre la mujer, y la soberanía del falo.⁴⁷ La afirmación de Beauvoir: “La representación del mundo como mundo mismo es una operación de los hombres; éstos lo describen desde su punto de vista, al cual confunden con la verdad absoluta”,⁴⁸ reconoce los mitos dominantes y las ideologías que los hombres han creado sobre las mujeres, pero eso no significa que su autora los suscriba. Es decir, es muy poco probable que la idea de mujer como un instrumento meramente reproductivo, tal y como se expresa en el capítulo 1, pueda identificarse con el verdadero planteamiento de Beauvoir: “¿La mujer? Es muy sencillo, dicen los aficionados a las fórmulas simplistas: es una matriz, un ovario; es una hembra, y basta

⁴⁶ *El Segundo sexo*. vol. I. p. 40, 97-98 (Trad. esp. 33, 76-77)

⁴⁷ *Ibid.* p. 92 (Trad. esp. 71)

⁴⁸ *Ibid.* p. 242 (Trad. esp. 184-185)

esa palabra para definirla.”⁴⁹ En otras palabras, no debería asumirse sin más que cualquier afirmación esencialista de Beauvoir sobre el cuerpo de la mujer sea aceptada de forma acrítica por ella en el capítulo sobre la biología. Es más, cualquier consideración reduccionista sobre la mujer, como lo que ella llama “monismo sexual” de Freud o “monismo económico” de Engels,⁵⁰ es claramente contraria a sus posiciones, dado que lo que pretende a través de su análisis es poner de manifiesto la complejidad del ser femenino. Por eso, no resulta demasiado difícil afirmar que lo que hace Beauvoir es prescindir de una aproximación simplista como la de que la mujer es “una matriz” o “un ovario”, pues se trataría de un “monismo biológico”.

Beauvoir rechaza la noción de que la mujer pueda ser reducida a sus órganos reproductivos al mismo tiempo que da una especial importancia al papel del cuerpo en la experiencia humana. Presenta una perspectiva antidualista en su concepción general del ser humano: “el cuerpo es el instrumento de nuestra aprehensión del mundo.”⁵¹

Pero esa aprehensión no es igual para los hombres que para las mujeres, ya que las diferencias biológicas implican diferencias en la experiencia. Ahora bien, cuando ella hace el recuento de las diferencias entre los sexos, dice que las características biológicas de la mujer hacen que su aprehensión del mundo no sea tan “amplia” como la del hombre, y que ella esté más estrechamente ligada a la especie.⁵² Es muy posible que lo que Beauvoir tenga en mente a este respecto sean las diferencias fisiológicas que ella misma relata en el capítulo 1. Por ejemplo, la

⁴⁹ Ibid. p. 35 (Trad. esp. p. 29)

⁵⁰ Ibid. p. 105 (Trad. esp. 81)

⁵¹ Ibid. p. 71 (Trad. esp. 56)

⁵² Ibid. p. 96 (Trad. esp. 75)

musculatura relativamente más pequeña de las mujeres o la pérdida periódica de sangre, con la consiguiente “inferioridad muscular”.⁵³

Beauvoir critica de forma clara la idea de que determinadas limitaciones biológicas se utilicen para justificar la inferioridad de la mujer:

“Desechamos categóricamente la idea de un paralelismo psicofisiológico; es ésta una doctrina cuyos fundamentos han sido definitivamente minados desde hace mucho tiempo... Rechazamos también todo sistema de referencias que sobreentiende la existencia de una jerarquía *natural* de valores, de una jerarquía evolutiva, por ejemplo; es ocioso preguntarse si el cuerpo femenino es o no es más infantil que el del hombre, y si se acerca más o menos que éste a los primates superiores etcétera. Todas esas disertaciones, que mezclan un vago naturalismo con una ética o una estética todavía más vaga, son pura charla.”⁵⁴

Ella piensa que las descripciones factuales son insignificantes en sí mismas y sólo adquieren un cierto significado en un determinado contexto. En el capítulo 3 se apunta:

“Pero esos hechos adquieren un valor completamente distinto según sean las circunstancias económicas y sociales. En la historia humana la aprehensión del mundo no se define jamás por el cuerpo desnudo”.⁵⁵

⁵³ Ibid. p. 73-74 (Trad. esp. 58)

⁵⁴ Ibid. p. 73 (Trad. esp. p. 57)

⁵⁵ Ibid. p. 96 (Trad. esp. p. 75)

Por consiguiente, aunque Beauvoir reconoce las diferencias físicas en ambos sexos —no podría ser de otro modo— afirma que no significan nada en sí mismas. En lo que se refiere a la fuerza bruta, la tecnología y la historia humana han mostrado que la diferencia puede ser, y de hecho lo ha sido, superada, por lo que no supone ninguna ventaja tenerla o no tenerla. Lo que ella hace, precisamente, es contraargumentar cualquier clase de determinismo biológico. En un pasaje relacionado con este tema, se dice que la noción de “debilidad” que se presupone, depende tanto de los instrumentos como de los objetivos; en cualquier caso, la fuerza corporal no es un criterio válido para justificar una dominación.⁵⁶ Incluso admitiendo las obvias diferencias entre hombres y mujeres, lo cierto es que de ellas no puede derivarse ninguna verdad universal sobre la experiencia femenina. Como Beauvoir afirma categóricamente, del hecho biológico no se sigue, de ningún modo, un destino inevitable para las mujeres, al contrario de la estimación de Freud.⁵⁷ Lo que ella mantiene es que las características físicas y fisiológicas de la mujer son el resultado o el efecto de unas determinadas condiciones materiales y sociales inadecuadas para explicar su condición de subordinación social. Por tanto, aunque Beauvoir afirma que las características biológicas de las mujeres afectan su experiencia, no se sigue que dichas características justifiquen dicha experiencia, ya que ésta sólo puede explicarse en términos sociales, económicos, históricos y culturales. A esto es a lo que ella llama *situación*.

En este momento es necesario volver a mencionar dos aspectos muy importantes del análisis que Beauvoir hace del cuerpo de la mujer como *situación*:

⁵⁶ Ibid. p. 74 (Trad. esp. p. 58)

⁵⁷ *El segundo sexo*, vol. I., p. 71 (Trad. esp. 56)

- 1) La noción existencialista de ser humano como conciencia capaz de autoafirmarse a sí misma a través de la elección libre de sus proyectos.
- 2) Una cierta asunción del materialismo histórico.

Estos dos compromisos se ponen de manifiesto en el capítulo 3 de *El segundo sexo*: “El punto de vista del materialismo histórico”, donde se presenta al ser humano como sometido a condiciones históricas y materiales, a pesar de considerar la idea marxista como insuficiente para explicar la situación concreta de los seres humanos: “Y para conocerla hay que ir más allá del materialismo histórico, que sólo ve en el hombre y la mujer entidades económicas.”⁵⁸ Para Beauvoir, por tanto, las personas tienen la capacidad de transformar su entorno. Como seres sociales deben considerarse, en primer lugar, en relación con las condiciones históricas y sociales, las cuales les determinan.

Aunque pueda parecer contradictorio,⁵⁹ Beauvoir intenta sintetizar ambos puntos de vista porque comparten la noción general de “situación”. A la sazón, resultaría útil notar que ella mantiene una forma de existencialismo que no insiste en una libertad radical y fundamental de los seres humanos, ya que se observan determinados factores excluyentes, como la raza, la clase o el género; ella cree que los seres humanos son libres sólo en parte, porque, de algún modo, están determinados tanto por factores internos como externos. En la introducción, Beauvoir señala varios factores que limitan la libertad humana, pero insiste en la determinación de género como algo parecido

⁵⁸ Ibid. p. 105 (Trad. esp. 81)

⁵⁹ Podría entenderse que el materialismo histórico y el existencialismo son contradictorios en cuanto a la capacidad de elección del ser humano: el primero enfatiza la determinación de las condiciones materiales y el segundo la libertad individual. Sin embargo, puede haber una combinación entre la indeterminación de la libertad y la determinación, en el sentido de estar sometidos a ciertas condiciones que no se han elegido.

a la discriminación étnica o racial: “Ya se trate de una raza, de una casta, de una clase o de un sexo reducidos a una condición inferior, los procesos de justificación son los mismos.”⁶⁰ Resulta especialmente notable la analogía que se hace entre la discriminación racial y la de género: “Pero hay analogías profundas entre la situación de las mujeres y la de los negros; unas y otros se emancipan hoy día de un mismo paternalismo, y la casta que ha sido dueña quiere mantenerlos en ‘su lugar’, es decir el lugar que ha elegido para ellos”.⁶¹

En su análisis de la mujer, Beauvoir evita la libertad radical que a veces se atribuye a los existencialistas. Pero tampoco puede decirse que piense que las mujeres no son responsables de sus acciones debido a costumbres e instituciones opresivas. Al contrario, precisamente porque las mujeres son libres en alguna medida, critica a las de la clase media por su complicidad con las diferentes instituciones patriarcales y sexistas, que usan para su propio provecho.⁶²

Se puede concluir que, por un lado Beauvoir afirma a las mujeres como seres humanos trascendentes, capaces de elegir sus propios proyectos, pero sometidas a fuerzas sociales y económicas que provocan su caída en la inmanencia. Por tanto, parece que intenta corregir el extremo voluntarista del existencialismo con su insistencia en adoptar una comprensión más amplia del ser humano, lo cual se pone de manifiesto cuando dice:

“La teoría del materialismo histórico ha puesto en evidencia verdades muy importantes. La humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica. La sociedad humana es una

⁶⁰ *El segundo sexo*, vol. I. p. 24 (Trad. esp. 19)

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.* p.16-32 (Trad. esp. 13-25)

antifisis; no sufre pasivamente la presencia de la naturaleza, sino que la toma por su cuenta. Ese hacer no es una operación interior y subjetiva, sino que se efectúa objetivamente en la praxis.”⁶³

Puede establecerse un paralelismo, por tanto, entre el punto de vista que Beauvoir mantiene sobre la posición del ser humano y la situación particular de la mujer: ambos han sido cultural e históricamente establecidos, aunque no estén del todo sometidos a las coacciones económicas y sociales en las que están situados. Esto quiere decir que, en ningún caso, las determinaciones biológicas pueden explicar totalmente la experiencia femenina. De ahí que ella sospeche de la importancia de las propiedades físicas o sexuales:

“Así la mujer no podría ser considerada simplemente como un organismo sexuado; sólo son importantes los datos biológicos que adquieren en la acción un valor concreto; la conciencia que adquiere la mujer acerca de sí misma no se define por su sola sexualidad, sino que refleja una situación que depende de la estructura económica de la sociedad, estructura que traduce el grado de evolución técnica al cual ha llegado la humanidad.”⁶⁴

Lo que Beauvoir destaca aquí es que las características biológicas en sí mismas no explican la experiencia femenina, sino que el status y la propia identidad de la mujer se han constituido a través de las condiciones externas en las que las mujeres se encuentran. Esto quiere decir que si la auto-conciencia de la mujer no viene determinada por una identidad sexual natural, entonces no hay lugar para ningún reduccionismo biológico.

⁶³ Ibid. p. 96 (Trad. esp. p. 75)

⁶⁴ Ibid.

¿Qué significa, entonces, el término “situación” para Beauvoir? Esta es una palabra bastante utilizada en *El segundo sexo* y tiene un significado especial en su análisis del cuerpo. En términos generales, se utiliza esta palabra para hacer referencia al contexto histórico y social en el que las mujeres llegan a ser el Otro, esto es, relegadas a un status subordinado al hombre. Por tanto, y en el contexto de *El segundo sexo*, *situación* significa el conjunto de condiciones sociales, económicas y materiales que dan lugar a la condición psicológica y subjetiva de ser una mujer. Resulta significativo que Beauvoir elija analizar el concepto de cuerpo en términos de *situación*, lo cual lleva a concebir el cuerpo como una construcción social y no como algo físico. De hecho, en el capítulo dedicado a la biología pueden encontrarse ambos sentidos del cuerpo, donde se aprecia claramente que ella prefiere una noción constructivista, a pesar de la discusión sobre los aspectos “alienantes” de las funciones biológicas femeninas. No obstante, ella usa la noción de “situación” para explicar el sentido en el que las afirmaciones biológicas sobre el cuerpo deben ser consideradas. Beauvoir distingue entre dos concepciones de cuerpo basadas en su consideración 1) como materia inerte, “cosa” y como objeto de la propia experiencia del mismo.

El segundo aspecto es el que está directamente relacionado con las condiciones económicas y sociales, y al que se refiere la palabra “situación”: “si el cuerpo no es una cosa, es una situación; es nuestra aprehensión del mundo y el esbozo de nuestros proyectos.”⁶⁵ Este sentido de lo que es el cuerpo presupone pensamiento y conciencia, y es el que Beauvoir asume.

En esta perspectiva, por tanto, el “cuerpo” no es una entidad con ciertas características invariables, sino más bien una cuyos rasgos pueden cambiar, dado que la naturaleza y el valor del cuerpo dependen del contexto histórico, social y económico en el que las personas

⁶⁵ Ibid. p. 73 (Trad. esp. p. 58)

existen. Lo que Beauvoir hace es entrelazar en la noción de situación humana el punto de vista existencialista de ser humano como incompleto en su naturaleza, como sometido a variantes históricas:

“Como lo ha dicho muy justamente Merleau-Ponty, el hombre no es una especie natural: es una idea histórica. La mujer no es una idea inmutable, sino un devenir; en este devenir suyo habría que confrontarla con el hombre, es decir, que habría que definir sus *posibilidades*; lo que falsea tantos debates es que la quieren reducir a lo que ha sido, a lo que es hoy, a pesar de que se plantea la cuestión de sus capacidades; es un hecho que las capacidades no se manifiestan con evidencia sino cuando han sido realizadas, pero también es un hecho que cuando nos referimos a un ser que es trascendencia y superación no se pueden detener nunca las consideraciones.”⁶⁶

Este pasaje indica que la noción existencialista que mantiene Beauvoir en cuanto al ser humano es de carácter dinámico, en términos de “trascendente”, que se crea a sí mismo a través de sus acciones.⁶⁷ Todavía resulta más notable su insistencia en unir este punto de vista con el del historicismo para considerar los atributos físicos de la mujer. Así, a pesar de que ella diga que el cuerpo de las mujeres es más débil que el de los hombres porque tiene una menor musculatura, menor estabilidad y menor capacidad pulmonar, sobre la “base de la existencia”, dicha debilidad es relativa, no significa nada. Esas diferencias sólo adquieren cierta significación en un determinado contexto con ciertas normas y valores sociales. Beauvoir observa:

⁶⁶ Ibid. (Trad. esp. 57-58)

⁶⁷ Sartre también rechaza la idea de pensamiento desencarnado e insiste en la *trascendencia* encarnada: “Sería mucho mejor decir, usando “existe” como verbo transitivo, que la conciencia *existe* el cuerpo.” *El ser y la nada*. p. 417.

“La “debilidad” sólo se revela como tal a la luz de los fines que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone... hacen falta referencias existenciales, económicas y morales para definir concretamente la noción *debilidad*... Así si puede decirse que entre los animales la existencia individual se afirma más imperiosamente en el macho que en la hembra, las “posibilidades” individuales en la humanidad dependen de la situación económica y social.”⁶⁸

El análisis que hace Beauvoir del cuerpo de la mujer va más allá de una serie de afirmaciones biológicas sobre él, se dirige hacia un análisis histórico y material.

Por eso, lo que se pone de manifiesto en los tres primeros capítulos es que la biología humana es incompleta: Los “hechos” biológicos de los seres humanos no pueden ser interpretados aparte de las condiciones económicas y sociales, que es donde adquieren su valor. Por ejemplo, ella dice que “esos hechos [los biológicos] adquieren un valor completamente distinto según sean las circunstancias históricas y sociales.”⁶⁹ Más bien, “el valor de la fuerza muscular, del falo o de la herramienta no podrían definirse sino en un mundo de valores”.⁷⁰ Al final del capítulo sobre biología se lee: “Así, tendremos que aclarar los datos de la biología a la luz de un concepto ontológico, económico, social y psicológico.”⁷¹

Beauvoir señala de este modo y en adelante un modelo para evaluar e interpretar las demandas biológicas. Pero, ¿sigue ella ese

⁶⁸ *El segundo sexo*, vol. I. p. 75 (Trad. esp. p. 58-59)

⁶⁹ *Ibid.* p. 96 (Trad. esp. P. 75)

⁷⁰ *Ibid.* p. 106 (Trad. esp. 82)

⁷¹ *Ibid.* p. 77 (Trad. esp. 60)

modelo? A simple vista no parece cumplir su promesa de hacer un amplio análisis de la biología de acuerdo con factores económicos, sociales y existenciales. Como ya se ha notado, el capítulo uno contiene una serie de afirmaciones que parecen ahistóricas y esencialistas, como por ejemplo el hecho de que tanto en las relaciones sexuales como en la fertilización, la mujer experimenta una “profunda alienación”,⁷² ya que el embrión exige que la mujer sea “otro que sí misma”y llegue a estar alienada de su cuerpo.⁷³ O cuando dice, refiriéndose a la gestación que “en los primeros meses se acompaña a menudo de una falta de apetito y de vómito... y que manifiestan la rebelión del organismo contra la especie que se apodera de él”.⁷⁴ Sin embargo, no parece que sea estrictamente necesario leer estas afirmaciones en términos esencialistas o masculinistas; aunque si se pretende que ésa es la única interpretación posible, sin duda acabará siéndolo. Por otra parte, al reconocer que Beauvoir no se limita a describir el cuerpo como una *cosa*, no hay ninguna necesidad de leer sus declaraciones como esencialistas. En su lugar, se puede decir que lo que ella afirma en cuanto a que la mujer está alienada de su propio cuerpo puede ser interpretado como una descripción del cuerpo como “situación”, no del cuerpo como cosa.

Si se asume ese análisis del cuerpo como “situación”, resulta más coherente pensar que la lectura de la esclavitud a la especie, por ejemplo, no es una descripción del cuerpo femenino fuera de su contexto económico y social, sino una que responde a varios periodos de la cultura patriarcal. Si esta interpretación es correcta, las objeciones que se han hecho a Beauvoir a este respecto resultan incomprensibles e injustificables.

⁷² El concepto de alienación del cuerpo puede considerarse como una de las mayores aportaciones que Simone de Beauvoir ha hecho para la discusión sobre el género. Arp, K. ‘Beauvoir’s concept of bodily alienation’, en *Feminist interpretations of Beauvoir*.

⁷³ *El segundo sexo*, vol. I. p. 58, 67, 70 (Trad. esp. 46, 53, 55)

⁷⁴ *Ibid.* p. 67 (Trad. esp. 53)

Debe admitirse, no obstante, que cuando ella hace esos comentarios que parecen esencialistas, no siempre explica a qué nivel está hablando, lo cual, a veces, crea confusión. Como consecuencia, algunas de las cosas que Beauvoir ha dicho sobre el cuerpo femenino parecen eludir su propia lente crítica, de lo que se deduce la razón de que su trabajo haya adquirido la fama de rechazar la “feminidad” en general, y el cuerpo femenino en particular.

De todas las experiencias femeninas que Beauvoir trata, la más controvertida ha sido, sin duda, la de la maternidad. Al final del capítulo dedicado a la biología dice: “El vínculo íntimo entre la madre y el hijo será para ella fuente de dignidad o indignidad, según sea el valor acordado al niño, que es muy variable.”⁷⁵ Algunas críticas como Mary O’Brien,⁷⁶ creen que lo único que ella hace es repetir el punto de vista tradicional de que las mujeres están determinadas por su biología: dado que la maternidad priva a las mujeres de su participación en la vida pública y social, deberían abstenerse de ser madres. Según O’Brien, donde Beauvoir se equivoca es en su asunción inicial de que la reproducción y el parto son alienantes para las mujeres; pero, según esta autora, es a los hombres a los que les falta continuidad entre el intercambio sexual y el nacimiento, ellos están alienados de la reproducción.⁷⁷ Y además opina que, puesto que Beauvoir parte de una premisa equivocada de la experiencia de la maternidad, también llega a una conclusión errónea sobre ella.

Este criticismo formula la cuestión de si, de hecho, Beauvoir asume que la biología femenina aprisiona necesariamente a las mujeres y les impide la consecución de un status igualitario. Pero esto sólo representa un conflicto en la medida en que se interprete a Beauvoir

⁷⁵ Ibid. p. 77 (Trad. esp. p. 60)

⁷⁶ O’Brien, M., *The politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

⁷⁷ Ibid. p. 52-62.

prescindiendo del contexto histórico y literario en el que ella se expresa. De hecho, gran parte del conflicto se debe a que haya descrito la capacidad reproductiva de la mujer como “el precio de la especie”⁷⁸ y a que parezca muy crítica con las funciones de la maternidad. Pero cuando habla de la subordinación de la mujer a la especie, en realidad está pensando en las condiciones desfavorables en las que se desarrolla su existencia.⁷⁹ Además, añade que ver a los hijos como una panacea universal es ingenuo y superficial.⁸⁰

Pero una vez dicho esto, no debe pensarse ni por un momento que Beauvoir crea que la maternidad siempre es un valor negativo para las mujeres. Lo que pretende enfatizar es que tanto el valor de la maternidad como el del embarazo dependen de la *situación* de la mujer: la actitud que ella adopta hacia estas experiencias depende de su condición económica y social, y de si lo ha elegido libremente o le ha sido impuesto:

“En cuanto a las servidumbres de la maternidad adquieren una importancia muy variable según sean las costumbres: son aniquiladoras si se imponen a la mujer muchas procreaciones y si debe alimentar y criar a los niños sin ayuda; si procrea libremente, si la sociedad la ayuda durante el embarazo y se ocupa del niño las cargas maternas son ligeras y pueden compensarse fácilmente en el dominio del trabajo.”⁸¹

La experiencia del parto varía de acuerdo con las condiciones externas y la actitud psicológica de la madre. Beauvoir dice que a

⁷⁸ *El Segundo sexo*. vol. I. p. 76 (Trad. esp. p. 59)

⁷⁹ *Ibid.* p. 69-71 (Trad. esp. 54-55)

⁸⁰ *Ibid.* vol II. p. 384 (Trad. esp. p. 301)

⁸¹ *Ibid.* vol. I. p. 97 (Trad. esp. p. 76)

algunas mujeres esa experiencia les proporciona “una impresión de potencia creadora, pues han realizado, verdaderamente, un trabajo productor”, pero a otras, la experiencia les hace sentir como instrumentos pasivos.⁸² Además, la relación entre madre e hijo no es unívoca, sino que varía de acuerdo con la *situación*. Algunas mujeres se sienten solas y vacías después del parto, mientras que para otras es una experiencia de asombro y se sienten encantadas con el hijo.⁸³ La maternidad tiene sus compensaciones si las condiciones son favorables. Ella misma dice: “El hecho, sin embargo, es que si las circunstancias no son positivamente desfavorables, la madre encontrará en el hijo un enriquecimiento.”⁸⁴

El objetivo teórico de Beauvoir al poner de manifiesto tanto experiencias positivas como negativas de la maternidad no parece que sea menospreciarla ni restarle valor, sino restaurar la pluralidad en la experiencia de las mujeres. Al examinar juntas las diferentes consideraciones sobre la maternidad, tanto literarias como “científicas”, lo que ella intenta demostrar es, por una parte, la necesidad de la experiencia heterogénea y, por otra, la inexistencia de un determinado “instinto maternal”.

Lo que pretende es disipar la noción de que la maternidad es una experiencia unívoca para las mujeres y que de alguna forma ésta garantiza su felicidad. Sin embargo, para las que viven sin unos métodos adecuados de contracepción y en unas condiciones de salud poco aconsejables, esta visión de la maternidad puede ser, como

⁸² Ibid. vol. II. p. 363 (Trad. esp. p. 284)

⁸³ Beauvoir narra la experiencia de Colette en *L'Etoile Vesper* en este sentido: “Claro que tenía la costumbre –aún la tengo- de maravillarme. La ejercía sobre el conjunto de prodigios que es el recién nacido: sus uñas, semejantes en su transparencia a la escama combada de la langosta rosada, y la planta de sus pies, que habían venido hasta mí sin tocar tierra. El ligero plumaje de sus pestañas, caídas sobre la mejilla, interpuestas entre los paisajes terrestres y el sueño azulado del ojo.” Ibid., p. 365 (Trad. esp. p. 286)

⁸⁴ Ibid. 369 (Trad. esp. p. 289)

mínimo, cuestionada. Así que Beauvoir presenta un desafío a la idea de un instinto maternal universal y concluye que:

“Todos estos ejemplos bastan para mostrar que no existe ningún ‘instinto’ maternal; la palabra no se aplica en ningún caso a la especie humana. La actitud de la madre es definida por el conjunto de su situación y por el modo en que la asume y, según se acaba de ver, es extremadamente variable.”⁸⁵

Por tanto ella ni niega los problemas y los peligros de la maternidad, ni se cierra a que ésta sea una experiencia positiva. Más bien lo que pretende es poner de manifiesto dos pseudoconcepciones:

“Surge con toda evidencia la peligrosa falsedad de dos prejuicios corrientemente admitidos. El primero dice que la maternidad basta en todo caso para colmar a una mujer: no hay nada de eso. El segundo prejuicio, implicado inmediatamente por el primero es que el hijo encuentra una dicha segura en brazos de su madre.”⁸⁶

Así que la maternidad, en sí misma, no es suficiente para asegurar la felicidad de las mujeres y el/la hijo/hija no es necesariamente feliz en los brazos de su madre.

Estas dos premisas no deberían rechazarse en base, seguramente, a determinados prejuicios que giran en torno a la relación madre-hijo/hija y a toda la mística que la envuelve. Cuando se afirma que esto es lo que parece creer Beauvoir, que las mujeres no se realizan en la maternidad y que no son, por naturaleza, buenas madres, se están

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid. p. 384, 386 (Trad. esp. 301, 302)

ignorando condiciones tales como la pobreza, la ignorancia, etc. Ella se muestra muy sensible ante las condiciones externas que pueden, definitivamente, limitar la experiencia de las mujeres. Así que, hay feministas que la acusan de mantener una postura clásica en cuanto al tema,⁸⁷ mientras que otras insisten en el valor y el placer de la maternidad, quizás asumiendo una especie de universalidad y univocidad (burguesas) en la experiencia femenina. Beauvoir admite que, en condiciones favorables, la maternidad puede ser una experiencia muy positiva; pero si la sociedad no proporciona las condiciones económicas, culturales y sociales adecuadas a las mujeres para ser madres, las excluye de la vida pública y espera que ellas encuentren su recompensa y su realización en la maternidad.

Los hijos/hijas no se educan de forma adecuada bajo condiciones de desigualdad. Es más, dichas condiciones pueden poner de manifiesto que no hay nada “natural” en el amor maternal, e incluso existe la posibilidad de ser mala madre,⁸⁸ lo cual no es del todo criticable, pues presenta una expresión de la sociedad.⁸⁹ La recomendación de Beauvoir en *El segundo sexo* es que la sociedad se haga cargo del cuidado de los hijos y ayude a las mujeres a llevar a cabo sus proyectos. Ella rechaza “los derechos sagrados de la madre”⁹⁰ y la noción de que a través de la maternidad se puede alcanzar la igualdad política y social con los

⁸⁷ Spelman, E.V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Bacon, Boston, 1988.

⁸⁸ “Las relaciones de los padres con los hijos, como la de los esposos, deberían ser queridas libremente. Y ni siquiera es cierto que el hijo sea para la mujer una realización privilegiada.” *El segundo sexo*, vol. II. p. 386 (Trad. esp. p. 302).

⁸⁹ Simal, I. *Infancia sin pastel*. Marzo, 2004. Reportaje fotográfico sobre la situación de la infancia en Colombia y en Honduras, patrocinado por la ONG *Vida y Libertad*. Una de las niñas protagonistas del reportaje, cuya edad es de cuatro años, sufre abusos sexuales de su madre, hasta el punto de que ha desarrollado un determinado comportamiento sexual hacia las demás mujeres de su entorno, pues piensa que le van a hacer las mismas exigencias que su madre.

⁹⁰ “También se ha hablado enormemente de los sagrados derechos de la madre, pero las mujeres no han conquistado el voto en función de madres.” *El segundo sexo*, vol. II. p. 389 (Trad. esp. p. 304-305)

hombres: “Es una mistificación sostener que la maternidad convierte a la mujer en la igual concreta del hombre.”⁹¹ Al mismo tiempo Beauvoir sostiene que no hay un conflicto esencial entre la trascendencia de la mujer y la maternidad: “En una sociedad convenientemente organizada, donde el niño estuviese a cargo, en gran parte, de la colectividad, y la madre cuidada y ayudada, la maternidad no sería de ninguna manera inconciliable con el trabajo femenino.”⁹² El énfasis, por tanto, no está en una minusvaloración de la maternidad, sino en el contexto social y económico en el que ésta ocurre; no se trata ni de la institución ni de la experiencia misma, sino de la situación existencial en la que ambas se dan.

Cuando algunos/as de los/as críticos/as de Beauvoir la acusan de hacer un análisis ahistórico, están confundiendo dos sentidos del cuerpo en su trabajo: el biológico y el social.

Como ya se ha visto, ella rechaza expresamente el determinismo biológico, por lo que prefiere analizar las capacidades de las mujeres desde lo que llama “el conjunto de su situación” (*l'ensemble de sa situation*).⁹³

El capítulo dos del primer volumen de *El segundo sexo* comienza diciendo: “lo que existe concretamente no es el cuerpo, objeto descrito por los sabios, sino el cuerpo vivido por el sujeto”,⁹⁴ lo cual llevaría a pensar que la famosa sentencia “no se nace mujer: llega una a serlo” está muy unida a la idea de que no sólo la mujer es una construcción social, también el cuerpo lo es. Es decir no hay un cuerpo “natural”. No

⁹¹ Ibid. p. 389 (Trad. Esp. p. 304)

⁹² Ibid. p. 388-389 (Trad. Esp. p. 94)

⁹³ Ibid. p. 369 (Trad. esp. p. 269)

⁹⁴ Ibid. vol. I, p. 78 (Trad. esp. p. 61)

hay una identidad de género con la que ya se nace, como tampoco se nace con una identidad sexual. Así, el cuerpo también deviene una idea cultural histórica y no como un hecho natural. Podría parecer que pensar en el cuerpo físico como un artificio social es poco plausible, ya que parece evidente que es un hecho dado o natural. Y es precisamente esta noción la que Beauvoir elige para hacer su distinción entre dos sentidos de cuerpo, afirmando que lo relevante para entender la opresión de las mujeres es el sentido de cuerpo experimentado por un sujeto, el cual es, seguramente, un producto con significados sociales y culturales. Por tanto, resulta comprensible cómo debe entenderse la idea de “cuerpo natural”; esto es, un cuerpo cuyas características son susceptibles de ser descritas “objetivamente” o “científicamente” para poder entender cómo puede el cuerpo ser socialmente construido. La sentencia con la que se inicia el segundo volumen de *El segundo sexo* debería llevar a la conclusión de que Beauvoir piensa que una determinada “naturaleza” del cuerpo desemboca en una determinada identidad de género, o lo que es lo mismo, que un sujeto “generizado” preexiste a la adquisición de género. Beauvoir en ningún momento afirma que haya algún misterioso “yo” aparte del sujeto “generizado”, o que haya un sujeto “desgenerizado” anterior al ser mujer, ya que nunca da por sentado la existencia de un cuerpo natural y ahistórico.⁹⁵

Para interpretar a Beauvoir es necesario relacionar su descripción biológica con el comentario histórico en el que basa tal descripción. Por ejemplo, cuando dice: “de todas las hembras mamíferas, la mujer es la que está más profundamente enajenada”,⁹⁶ que su cuerpo la destina a la inmanencia, debe interpretarse en el sentido de que el status social y económico de la mujer a lo largo de la historia ha sido menospreciado y rebajado como si fuera algo vergonzoso. En consecuencia, su descripción de la biología de la mujer debería ser interpretada a la luz de lo que dice más adelante en cuanto a las causas de la opresión de las

⁹⁵ Véase Butler, J. “Beauvoir’s Philosophical contribution” en *Woman Knowledge and Reality*. Ed. Por Ann Garry y Marilyn Pearsall, Unwin Hyman, Boston, 1989.

⁹⁶ *El segundo sexo*, vol. I. p. 70 (Trad. Esp. p. 55)

mujeres, teniendo muy en cuenta que, para ella, dichas causas son históricas y culturales. Visto así, decir que la mujer está “alienada” de su cuerpo podría entenderse como una proposición cierta de cómo son concebidos los cuerpos de las mujeres en las sociedades patriarcales; la biología imita a la cultura, y no al revés.

Desde la posición expresada y la interpretación que se sigue de ella en cuanto al cuerpo de la mujer y sus capacidades biológicas, resulta muy difícil creer que Beauvoir en realidad esté defendiendo un determinismo o destino biológico en algún extraño sentido. Siguiendo el mismo razonamiento, ella no se compromete a mantener que la adquisición de género, ya sea masculino o femenino, sea un proceso totalmente determinista, sino que más bien se debe a factores históricos, económicos y sociales, que son los que otorgan un determinado significado a la masculinidad y a la feminidad.

A través de su análisis, Beauvoir pone de manifiesto que el cuerpo, que aparentemente es algo objetivo (no-social), es de hecho un producto que responde a fuerzas sociales e históricas profundamente arraigadas e interiorizadas,⁹⁷ y hace un diagnóstico del problema en torno a los mitos occidentales sobre el cuerpo de las mujeres, que reconoce la necesidad de dignidad y auto-creación. Su solución pasa por un cambio social radical que permita a las mujeres participar en todos los ámbitos de la sociedad.

⁹⁷ Este sigue siendo uno de los frentes abiertos por Beauvoir y que mantiene una gran vigencia. La interrogación sobre la propia experiencia del cuerpo sigue ahí. La experiencia de muchas mujeres (anorexia, bulimia, etc.) en la sociedad del siglo XXI parece darle la razón.

2.3 Políticas del cuerpo

“En fin, una sociedad no es una especie: en ella, la especie se realiza como existencia; ella se trasciende hacia un mundo y hacia el porvenir; sus hábitos no se deducen de la biología; los individuos no son abandonados jamás a su naturaleza, obedecen a esa segunda naturaleza que es la costumbre, en la cual se reflejan los deseos y temores que traducen su actitud ontológica. El sujeto adquiere conciencia de sí mismo y se cumple no sólo como cuerpo, sino como cuerpo sujeto a determinadas leyes y tabúes; se valoriza en nombre de ciertos valores.”⁹⁸

Si, de acuerdo con Foucault, “en las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más sordo, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias”,⁹⁹ entonces no hay ningún principio biológico o fisiológico capaz de fundamentar y justificar los papeles que hombres y mujeres representan en una sociedad determinada: se trata, simplemente de interpretación. Una interpretación que, sin duda, desembocará en políticas sexuales, o mejor dicho, en políticas del cuerpo determinadas, las cuales, en el sistema patriarcal, siempre tenderán al establecimiento y consolidación de las relaciones de poder y de las estructuras existentes.

El saber científico y la proliferación de discursos en torno al cuerpo de las mujeres no ha hecho más que, como plantea Beauvoir en su análisis, promover y establecer una serie de políticas que, por un lado alienan a las mujeres de sus propios cuerpos, manteniéndolas en

⁹⁸ *El segundo sexo*, vol. 1, p. 76 (Trad. esp. p. 60)

⁹⁹ Foucault, M. op. cit. vol. 1, p. 126

la posición del Otro, y por otro favorecen un concepto de feminidad que, aunque va variando en sus formas de expresión, en lo esencial sigue fundamentándose en un universo simbólico cuyas metáforas no han variado demasiado.¹⁰⁰ Por tanto, el cuerpo, y en este caso el cuerpo femenino, es, de acuerdo con Foucault, un “**objeto** de saber” y “un **elemento** en las relaciones de poder”.¹⁰¹

Beauvoir afirma que la mujer, como el hombre, es su cuerpo, pero ese cuerpo no le pertenece; es un “objeto”, un “elemento”, y la mayoría de las políticas sociales han tenido, y tienen que ver en muchos aspectos, con el dominio del cuerpo de las mujeres sobre todo en los ámbitos de la sexualidad y la reproducción.

Con la Ilustración, las diferentes reinterpretaciones del cuerpo que cuestionaban el modelo del sexo único y la creación de una esfera pública burguesa, la cuestión del sexo, o sexos, y su legitimidad empezaron a adquirir un lugar relevante. El discurso biológico se hizo cada vez más importante y se utilizó como un instrumento para excluir a las mujeres del poder civil y privado a través de consignas que los expertos de la época utilizaban para justificar que las características propias de las mujeres las incapacitaban y eran un obstáculo para progresar en la esfera pública. No obstante, algunas voces feministas reivindicaron la insensatez de excluir a las mujeres de los derechos cívicos por razones fisiológicas.¹⁰²

¹⁰⁰ Todavía se siguen revistiendo de una cierta mística cuestiones como la maternidad, el eterno femenino o la esencia de mujer. Sobre todo está adquiriendo mucha importancia, en una sociedad que envejece de forma casi alarmante, el hecho reproductor. Ya se verá donde desembocarán las políticas al respecto para las mujeres.

¹⁰¹ Foucault, M. op. cit. Vol. 1. p. 131.

¹⁰² Por ejemplo, Condorcet dice: “¿Por qué seres expuestos a embarazos y otras dolencias pasajeras tendrían que ser incapaces de ejercer unos derechos que nadie ha pensado de detraer a personas que padecen gota o se resfrían con facilidad?” Marqués de Condorcet. “Sur l’admission des femmes au droit de cite” (1790), en *Paroles d’hommes*. P.O.L. Paris, 1989. Y Olimpia de Gouges afirma: “las distinciones sociales deben fundarse tan sólo en la utilidad general.”

El discurso de la diferencia de los sexos sirvió, durante el periodo ilustrado, no ya para establecer una jerarquía, sino para hacer de las mujeres, sobre la base de sus cuerpos, “una especie de ángeles”, “una raza más pura... destinada a inspirar en el resto de la condición humana sentimientos de cuanto es noble, generoso y fiel”,¹⁰³ y esto como parte de la ideología de una burguesía que albergaba en su seno a individuos de las más diversas tendencias políticas. Antropólogos como Roussel, Moreau y Cabinis afirmaban que las diferencias corporales exigían diferencias sociales y legales.

Por otro lado, las reinterpretaciones del cuerpo dieron lugar a una forma abstracta de concebir el cuerpo individual como algo neutro, “sin repercusiones sobre la cultura, como soporte del sujeto racional que constituye la persona.”¹⁰⁴ El problema reside en justificar como algo “natural” las diferencias y desigualdades sociales, la división sexual del trabajo y las prácticas y costumbres sociales de acuerdo con una teoría que parece ignorar el concepto de género. Según Carole Pateman, este problema adquirió su respuesta camuflando “características sociales en la condición natural”,¹⁰⁵ la consecuencia: las mujeres quedan excluidas socialmente sobre la base de la “naturaleza”. La subordinación de las mujeres a los hombres siguió siendo (como lo era en la Antigüedad con el modelo del sexo único) una cuestión impuesta por las delimitaciones naturales, y no una cuestión socio-cultural. Esto quiere decir que las relaciones sociales y los pactos políticos podían establecerse únicamente entre

Gouges, O. “Declaration of the rights or woman and citizen” (1791), en Susan Groag Bell y Karen Offen, eds. *Woamn: The family and freedom*. Standford University Press, Stanford, 1983, p. 105. Ambos citados por T. Laqueur en *La construcción del sexo*, p. 331-332. Ver también, Lipovetsky, G. *La tercera mujer*.

¹⁰³ Necka de Saussure, *L'education progressive*. Citado por Laqueur, T. op. cit., p. 332

¹⁰⁴ Laqueur, T. op. cit., p. 335

¹⁰⁵ *Ibid.*

hombres. Como dice Laqueur, esta teoría, aunque de forma irónica, dio lugar a un “sujeto racional sin género” que “engendraba sexos opuestos y fuertemente condicionados por el género”, con consecuencias muy importantes para la representación y auto-representación de las mujeres:

“Si las mujeres no eran simplemente versiones menores de los hombres... entonces no necesitaban escribir, emprender acciones públicas, o hacer cualquier otro tipo de reivindicaciones para sí mismas, en tanto que mujeres; los hombres podían representarlas mucho mejor de lo que ellas podían representarse.”¹⁰⁶

Esto dio lugar a numerosas acciones de diversa índole en el panorama social y político:

- 1) Para Rousseau y Diderot lo propio de ser mujer en una sociedad es la modestia, ser objeto, y no sujeto de deseo.
- 2) John Millar, sin embargo, defiende el importante papel de las mujeres en el avance social y la necesidad de sus virtudes para el progreso de la civilización. Para él, esa “mayor sensibilidad y delicadeza femenina”, que sin duda pertenecen a su constitución original, son signo de progreso moral, ya que la civilización conduce a una mayor diferenciación de los roles sociales entre hombres y mujeres.
- 3) La protosocialista Anna Wheeler, la liberal radical Mary Wollstonecraft, la conservadora Hannah More y la progresista

¹⁰⁶ Ibid..

Sarah Ellis, entre otras, criticaron las teorías políticas que afirmaban la diferenciación sexual y física entre hombres y mujeres. Como buenas ilustradas, creían que la razón acabaría por triunfar, y que el espíritu acabaría dominando el cuerpo. Estas pretensiones abren un nuevo espacio político en el que se defiende la necesidad de que las mujeres hablen por sí mismas, aunque en ningún caso renuncian a la creencia en la existencia de esa íntima relación entre el cuerpo femenino y sus aptitudes para la participación en la construcción social. Y aunque no queda demasiado claro si esas aptitudes pertenecen a un supuesto “estado de naturaleza”, sí se afirma que las mujeres son más susceptibles al placer y al dolor, a fomentar la felicidad de los demás y a una moralidad superior a los hombres.

- 4) Se presenta la maternidad como un valor que devuelve a las mujeres su valor social.: “El sentimiento puro de la maternidad... la aptitud especial dada a las mujeres por el poder de la maternidad... la inteligencia acrecentada de las madres [que] será acogida como el más brillante paladín de la regeneración sexual.”¹⁰⁷ La maternidad se presenta como la regeneración sexual de las mujeres, y con ella, su regeneración social.

- 5) Puesto que las mujeres, por naturaleza, poseen un mayor control del deseo, serán ellas las que deberán controlar la pasión masculina, ya que tienen un mayor control sobre su función reproductora, y por lo tanto, pueden regular siguiendo “un método natural... la dimensión de las familias... la regulación de la relación sexual según los intereses de las

¹⁰⁷ Laqueur, T. op. cit., p. 350. Citando a Elizabeth Blackwell. *The human element in sex* (Londres, 1884)

mujeres es la verdad desconocida del cristianismo, hacia la cual nos acercamos a tientas.”¹⁰⁸

Todas las reinterpretaciones del cuerpo de la época ilustrada llevaron a la construcción de una historia del deseo y a una marcada diferenciación entre el cuerpo masculino y el femenino. Se pasó de una teoría biológica de la jerarquía cósmica a una en la que resultaba imposible medir, en su justa proporción, la relación entre hombres y mujeres siguiendo criterios de igualdad o desigualdad, sino más bien de diferencia. Esto necesitaría ser interpretado, y tendría consecuencias culturales y políticas.

Los elementos que se interpretaron como hechos biológicos desembocaron en una determinada forma de estructuración social. La mujer llega a ser alguien profundamente diferente al hombre.

La diferencia radical entre los sexos llevó a la conclusión de que reivindicar la igualdad entre hombre y mujer sólo puede ser una cuestión de personas ignorantes de las profundas diferencias físicas que hay entre ambos. Por tanto, son esas diferencias naturales, y no una suerte de capricho legislativo, las que determinan la división del trabajo y los derechos.

Las mujeres quedaron reducidas a un órgano (el ovario), que marcaba una profunda diferencia con los hombres, y que determinaba y propiciaba un determinado comportamiento; y aunque eso no tenía por qué llevar a una idea concreta del lugar social y cultural de la mujer, sí dio lugar a construcciones sociales muy diferentes: “El

¹⁰⁸ Ibid, p. 351. Citando a la misma autora de la cita anterior en *A medical order on benevolence of Malthus, contrasted with the corruptions of Neo-Malthusianism*. (Londres, 1888), p. 17, 25, 34, 32.

cuerpo podía tener prácticamente cualquier significado y, en consecuencia, no tener ninguno.”¹⁰⁹

Las diferentes descripciones que se hicieron, desde la medicina, del cuerpo femenino y de sus funciones (sobre todo la menstruación) no se limitaron únicamente a los datos puramente físicos, sino que dieron lugar a una determinada comprensión del comportamiento de las mujeres, el cual está, sin remisión, conectado con sus ciclos menstruales. Por ejemplo, en 1913 Walter Heape, investigador en biología reproductiva y catedrático de Cambridge, decía que algunas diferencias entre hombres y mujeres “son infinitamente” irreconocibles y otras:

“manifiestas y contundentes... el sistema reproductor en el hombre y la mujer es fundamentalmente diferente, y no sólo en lo estructural, sino también en lo funcional; y puesto que todos los órganos y sistemas de órganos están afectados por este sistema, es seguro que hombre y mujer son esencialmente diferentes en todos los aspectos... son complementarios, en ninguna forma idénticos, en ningún sentido iguales el uno al otro; el funcionamiento idóneo de la sociedad depende de este hecho.”¹¹⁰

En la sociedad occidental de la modernidad, la mujer está anclada a su cuerpo, es una mujer-naturaleza, un ser físico, reducido a su biología reproductora. La biología es para ella un destino en el más estricto sentido de la palabra.

¹⁰⁹ Ibid, p. 369.

¹¹⁰ Ibid. p. 374. Citando a Walter Heape. *Sex Antagonism*. (Londres, 1913)

El primer capítulo del primer volumen de *El segundo sexo* comienza diciendo: “¿La mujer? Es muy sencillo dicen los aficionados a las fórmulas simplistas: es una matriz, un ovario; es una hembra, y basta esa palabra para definirla.”¹¹¹, y con estas palabras expresa su intención de poner bajo sospecha el pretendido saber científico de su época en torno al cuerpo femenino, con el fin de poner de manifiesto que, en realidad, ese cuerpo, descrito sólo desde su fisiología y sus procesos biológicos, no es un destino para la mujer. Ella, como el hombre, es su cuerpo, pero éste debe entenderse como situación, como instrumento de aprehensión e interpretación del mundo, y vehículo de los propios proyectos y la libertad.¹¹² Del mismo modo que Beauvoir se declara en contra del monismo económico y del monismo psicoanalítico, lo hace del monismo biológico, aunque sin menospreciar las aportaciones que esos tres ámbitos han hecho.

Como ya se ha apuntado en alguna ocasión, es más que probable que, para ella, no sólo el género y el sexo sean construcciones sociales, sino que el cuerpo también lo sea. De hecho, afirma que la mayoría de las limitaciones de carácter físico (fuerza, musculatura) que pueden ser atribuidas al cuerpo de las mujeres, son superadas en las sociedades desarrolladas.

Kate Millet, de quien su prologuista, Amparo Moreno Sardá, dice que no se aprecia “el reverencialismo y la credulidad que pueden detectarse en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir”, en algunos párrafos de su libro, *Política sexual*, evoca algunas de las afirmaciones del análisis de Beauvoir, aunque sin referirse a ella. Por ejemplo:

¹¹¹ *El segundo sexo*, vol. 1, p. 36 (Trad. esp. 29)

¹¹² Debe recordarse que, al contrario que Sartre, Beauvoir no defiende una libertad radical, ya que ella es muy consciente de las limitaciones personales, estructurales, culturales y sociales a las que los seres humanos están sometidos.

“La religión patriarcal, la opinión popular y, hasta cierto punto, la ciencia suponen que tales distinciones psicosociales descansan sobre diferencias biológicas observables entre los sexos y mantienen que, al modelar la conducta, la cultura no hace sino colaborar con la naturaleza... La supremacía masculina, al igual que los demás credos políticos, no radica en la fuerza física, sino en la aceptación de un sistema de valores cuya índole no es biológica.”¹¹³

Millett, como Beauvoir, sostiene que es el sistema patriarcal el que, con sus estructuras, ha jerarquizado las diferentes capacidades humanas, es decir, que el sistema de valores que privilegia a un sexo sobre el otro, a un cuerpo sobre otro, no es de carácter biológico.

Se ha dicho que el patriarcado podría haber tenido su origen en un supuesto pre-patriarcado en el que la fecundidad y los procesos vitales tendrían un sentido primario. Con el descubrimiento de la paternidad se habrían invertido completamente las actividades humanas: la fertilidad y la fuerza creadora como principio sustentador dan paso, con el patriarcado, a una subestimación de las funciones de la mujer y la sublimación del falo como elemento activo y vital en la preservación de la vida; por otra parte, la religión reforzó esa idea con la creación de algunas deidades masculinas, con lo cual quedaría justificada la estructura patriarcal: supremacía del padre sobre la madre; del varón sobre la mujer. Sin embargo, esto no son más que divagaciones, ya que es imposible hacer una reconstrucción histórica fiable que permita remontarse a los orígenes del patriarcado.

Lo que sí es importante es establecer la política sexual que el sistema patriarcal ha llevado a cabo, y que, según se afirma, se basa en la misma naturaleza. Sin embargo, como dice Millet, y como ya se ha

¹¹³ Millett, K. *Política sexual*. Cátedra, Madrid, 1995. p. 73-74.

repetido varias veces a lo largo de este trabajo, “hemos de admitir... que muchas de las distinciones comúnmente reconocidas entre ambos sexos en lo que atañe al temperamento, al papel social y, en particular, a la posición, se asientan sobre una base esencialmente cultural, y no sobre la mera biología.”¹¹⁴ No hay ninguna prueba de que el predominio del varón se corresponda con algo dado por naturaleza. Sin embargo, esta idea dio lugar a una política en la que las mujeres quedaron bajo la protección, como menores de edad permanentes, de su “protector natural”, convirtiéndose la familia en el canal de la ideología propia del sistema patriarcal en lo que respecta a la categoría sexual.

El patriarcado se convierte así en un sistema social y político universal a través de la interiorización de sus estructuras: “El patriarcado se halla tan firmemente enraizado, que la estructura característica que ha creado en ambos sexos no constituye solamente un sistema político, sino también y sobre todo, un hábito mental y una forma de vida.”¹¹⁵

El modelo de los dos sexos, o de la diferencia sexual, que parecía propiciar un cambio de las políticas del cuerpo (de la mujer) con respecto a las del antiguo régimen (modelo del sexo único), no hace más que reforzarlas, e incluso empeorarlas. Esto se debe muy probablemente a que el cambio no es ni ideológico, ni estructural; no se cuestiona en absoluto la legitimidad del sistema existente (el patriarcado) y, por tanto, puede cambiar el modelo, pero no las estructuras, y con ellas, las consecuencias prácticas políticas y sociales.

¹¹⁴ Ibid. p.76

¹¹⁵ Ibid. p. 130.

El periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX se caracterizó por grandes progresos en todos los ámbitos. A lo largo de un siglo (1830-1930) se dieron las condiciones de posibilidad de un cambio, de una revisión seria, profunda y radical de todas las estructuras sociales. Hasta el mismo patriarcado parecía estar en peligro, debido a lo que podría denominarse una primera fase de una “revolución sexual”.¹¹⁶

Aunque es cierto que se dieron varios y sustanciales cambios, la verdad es que una transformación radical en temas de política sexual nunca llegó. De hecho, esa proto-revolución sexual tuvo, en los primeros años del siglo XX una fuerte reacción en contra.¹¹⁷

Algunas de las cuestiones de esa primera fase de revolución sexual que deben notarse son:

- 1) La época victoriana se caracteriza por una profunda inhibición de la sexualidad. Sobre todo las mujeres viven con la pesada carga de ser responsables de la propia reputación y la de su marido. La sociedad victoriana es una sociedad que castiga muy duramente la ilegitimidad. Sin embargo, y como reacción a las costumbres y convenciones victorianas, se da un cierto grado de libertad e igualdad sexual:

“La época victoriana representa el primer intento histórico por afrontar y resolver el problema de la dualidad de criterios y por mitigar la situación inhumana de las prostitutas. Un conocimiento

¹¹⁶ Todos los datos que se reseñan sobre esa “revolución sexual” se basan en: Millett, K. op.cit.

¹¹⁷ Entre los años 1930 y 1960 se experimenta un fuerte retroceso en los logros conseguidos gracias a las diferentes reivindicaciones de los diferentes grupos y voces que habían surgido en los años anteriores. Ejemplos de esta reacción pueden encontrarse en la Revolución Rusa, en la Alemania Nazi y en la Unión Soviética. Simone de Beauvoir hace referencia a esta última.

superficial del periodo reaccionario sucedió a la primera fase podría inducirnos a considerar un apogeo de la libertad sexual.”¹¹⁸

- 2) Esa libertad no hizo más que servir a, y difundir las estructuras y objetivos patriarcales, dando lugar a nuevas y sofisticadas formas de explotación. La primera fase de esa liberación sexual cuestionó tanto estructuras mentales, como prácticas políticas, pero la verdad es que, aunque tuvo un cierto éxito con las segundas, no consiguió ningún cambio sustancial en las primeras, así que fue incapaz de mantenerse firme cuando sobrevino la reacción. De este modo, y tras un breve periodo de revolución sexual, éste es bruscamente interrumpido por un periodo reaccionario. Millett dice que el impulso, la fuerza y la energía de esa revolución no fueron reavivadas hasta cuarenta años después.
- 3) Las limitaciones de esa primera fase se deben, en parte, a que los/las que la vivieron en primera persona no comprendieron en toda su magnitud sus posibles consecuencias. Por ejemplo, Mill nunca hubiera sospechado los cambios profundos que podrían llevarse a cabo en la familia; y Engels nunca llegó a ser consciente de sus grandes ramificaciones psicológicas.
- 4) A pesar del aparente fracaso de esa primera fase de la revolución sexual, lo cierto es que se pusieron los cimientos necesarios para poder llevar a cabo revoluciones posteriores:

“Aún cuando no logró penetrar con suficiente hondura en la subestructura de la ideología y organización del patriarcado, hay que reconocer que arremetió contra los abusos más patentes de su

¹¹⁸ Millett, K. op. cit. p. 130.

superestructura política, económica y legal, consiguiendo importantísimas reformas en el campo de los derechos civiles, así como en el del sufragio, la educación y la vida laboral. Teniendo en cuenta la exclusión de las prerrogativas más elementales que habían padecido las mujeres en el transcurso de la historia, fueron realmente extraordinarios los privilegios que se conquistaron en el espacio de un siglo.”¹¹⁹

Aunque los historiadores han pasado por alto, o han prestado escasa atención (no exenta de cierta irónica burla hacia los movimientos sufragistas) a esa incipiente revolución sexual, lo cierto es que atacó el fundamento de las diferentes prácticas, costumbres, hábitos y leyes: el patriarcado.

Elementos como la educación liberal que se forja en el Renacimiento; el escepticismo ilustrado en cuanto a la religión establecida y su simpatía por grupos marginados a los que dota de dignidad; el avance científico y sus descubrimientos en cuanto a la mujer y la naturaleza que cuestionan las creencias tradicionales; el impacto de la Revolución Francesa en las jerarquías de poder; el creciente interés por la democracia y las estructuras, leyes y derechos que ella propugna, hacen que no sólo el patriarcado sea cuestionado y atacado, sino también que sus cimientos se tambaleen.¹²⁰ El siglo XIX fue el escenario en el que la revolución sexual adquiere dimensiones importantes: En 1837 se crea la primera convención femenina en contra de la esclavitud; el reformismo británico extiende el sufragio a diferentes grupos marginados; se hacen investigaciones en torno al trabajo femenino; el movimiento abolicionista en EUA propició que las mujeres constituyeran, por primera vez, una organización política que se inició en Séneca Falls, en Nueva York, en 1848, y que después

¹¹⁹ Ibid. p. 132.

¹²⁰ El feminismo de la diferencia italiano y español ya han proclamado “la muerte del patriarcado”.

de setenta años de lucha daría lugar al Movimiento Feminista Internacional; en 1868, y bajo la dirección de Mill, las mujeres británicas llevaron a cabo una serie de reivindicaciones en torno al voto femenino, y acciones de agitación política (lo que se conoce por sufragismo).

De todas formas:

“el dogma más sacrosanto de la política sexual del periodo victoriano, a saber, la doctrina de la protección caballerosa y del respeto, descansaba sobre el supuesto tácito, producto de una hábil superchería, de que todas las mujeres eran “señoras”; es decir, miembros de esa fracción de las clases superiores y de la burguesía que demostraba una primorosa deferencia ante la mujer, si bien le negaba toda libertad legal o personal... había que mantener la división de las mujeres en función de la categoría social y convencer a las más privilegiadas de que disfrutaban de un bienestar inmerecido. La intimidación de la clase alta y la envidia azuzada en la clase baja coartaban con gran efectividad la solidaridad femenina. El conformismo social y sexual de la joven burguesa quedaba reforzado mediante el temor que le inspiraban los espectros de la carrera de institutriz, del trabajo en las fábricas o de la prostitución. Y la mujer menos favorecida no podía sino soñar que se convertía en una “señora”, ya que su única esperanza de vivir mejor radicaba en poder adquirir algún día cierta posición económica y social gracias a la atracción sexual ejercida sobre algún protector masculino.”¹²¹

¹²¹ Millet, K. op. cit., p. 146.

El Movimiento feminista favoreció una serie de cambios, lentos pero contundentes, en lo que se refiere a las políticas sexuales, en la educación, en la organización política y en la vida laboral:

- 1) Educación: Platón dice en la *República* que las mujeres pueden recibir la misma educación que los hombres, pero esto nunca llegó a ser una realidad; es más, la educación de las mujeres, basada en las ideas renacentistas (Alberti), se limitaba, más bien, a promover la docilidad, la pasividad y la subordinación. La igualdad intelectual no era algo conveniente en el caso de las mujeres, por lo que su instrucción debía limitarse a ensalzar sus “virtudes” y sus deberes familiares (Rousseau).¹²² Durante buena parte del siglo XX ese ideal de educación siguió estando vigente, aludiendo a una posible pérdida de la feminidad.¹²³

No obstante, la idea de ofrecer a las mujeres una cierta instrucción, aunque no fuera en pie de igualdad, abrió nuevas posibilidades que el Movimiento feminista se encargaría de aprovechar. Por ejemplo, en EUA, y a partir de 1837, algunos centros universitarios abrieron sus puertas a algunas mujeres, y también se crearon centros universitarios femeninos.¹²⁴ La

¹²² “Toda la educación de la mujer habría de ser relativa al hombre. Agradarle, serle útil, hacer que la ame y la honre, educarlo durante su juventud, atenderlo durante su madurez, aconsejarle, hacerle la vida dulce y placentera: tales son los deberes que la mujer habría de aprender desde la infancia.” Rousseau, J. J. *Emilio o la educación*, Libro V. Sape, Madrid, 1994.

¹²³ Lo que se aprecia detrás de todo eso son intereses económicos, ya que invertir en la educación de las mujeres no revertiría en ninguna mejora socioeconómica dado el papel de subordinación sexual que representaban en la sociedad de la época.

¹²⁴ “Vassar en 1865, Smith y Wellesley en 1875, Radcliffe (anexo de Harvard) en 1882, y Bryn Mawr en 1885. En Inglaterra, Queen’s College fue fundado en la Universidad de Londres en el año 1848 y Bedford en 1849. Tanto en Inglaterra como en América, la década de 1870 presencié un auge considerable: Girton empezó a funcionar en Cambridge en 1872, Lady Margaret May y Somerville se inauguraron en Oxford en 1879 y, en 1874, se fundó en Londres la primera escuela femenina de medicina. Tales centros, exclusivamente dedicados a la formación de universitarias, desempeñaron en un principio una función más decisiva que los centros mixtos: en 1875, el número de alumnas matriculadas en Vassar alcanzó el de estudiantes femeninas

integración de las mujeres a la educación superior se debió, básicamente, a dos factores: a) El acceso de la mujer a las actividades docentes, y b) La acción feminista.

El acceso de las mujeres a la educación superior fue, sin duda, uno de los mayores logros, y aunque la igualdad educativa tardaría mucho en llegar, sin duda proporcionó al movimiento feminista y a la causa de las mujeres nuevas formas de afrontar y analizar su situación en el mundo.

- 2) Organización política: El paso que seguiría al acceso de las mujeres a la educación sería la organización política. El Movimiento feminista, cuyo inicio tuvo lugar en EUA, se propagó por todo el mundo occidental. A través de la vinculación y el compromiso que muchas mujeres adquirieron con el movimiento abolicionista,¹²⁵ se cayó en la cuenta de que la situación de las mujeres tenía mucho en común con la de los esclavos. La Declaración de Séneca Falls puede considerarse como pionera en lo que respecta a la reivindicación de los derechos sociales y políticos de las mujeres, tales como el control de los ingresos personales, la posesión de bienes, el acceso a la educación, el divorcio, la custodia de los hijos y el derecho al voto.

La convención que se celebró en Worcester (Massachussets), en 1850, sobre los derechos de la mujer, tuvo una cierta resonancia en Londres, gracias a Harriet Taylor, pero en

inscritas en las ocho universidades estatales que entonces practicaban la coeducación.” Millet, K. op. cit. p. 150.

¹²⁵ “La primera generación de feministas fueron abolicionistas emprendedoras y enteramente dedicadas a su labor: las hermanas Grimke, Lucy Stone, Elizabeth Cady Stanton, Lucretia Mott y Susan B. Anhony.” Ibid. p. 158.

Inglaterra no se constituyó ninguna organización política femenina hasta después de 1860. Fue Mill, quien en 1866 presentó ante el Parlamento su primera petición de sufragio, y en 1869 publicó su *Subjection of woman*.

El Movimiento feminista fue afianzándose cada vez más, llegando a adquirir un carácter internacional y a fortalecerse a través de distintas organizaciones, que llevaron a la Convención Mundial de los Derechos Políticos de la Mujer.¹²⁶ Sin embargo, la militancia feminista redujo la causa de las mujeres, que representaba toda una revolución social, a una sola cuestión: el sufragio, y se mantuvo dentro de los más estrictos límites burgueses, pues se olvidaron de las situaciones extremas de las mujeres de las clases trabajadoras.¹²⁷ Una vez conseguido el voto, el movimiento sufragista se debilitó al no saber aprovechar las posibilidades abiertas por sus logros, y la igualdad social y laboral con el varón no llegaría a ver la luz, e incluso los “valores tradicionales femeninos” siguieron reafirmandose, si cabe, con más fuerza, y el nivel de explotación de mano de obra femenina adquirió formas humillantes.¹²⁸

¹²⁶ En 1920, veintiséis países ya habían concedido a la mujer algún tipo de derecho político o civil. Y en 1964, ya eran 104.

¹²⁷ Sólo las mujeres de las clases medias disponían de los medios, la educación y el tiempo suficiente para dedicarse a la lucha por el sufragio.

¹²⁸ Kate Millet dice que “el ‘hogar’ conservó tanto crédito que, durante el periodo de reacción siguiente, volvió a realizarse con atractivos colores. Si bien apreciaban que su dependencia económica había quedado menoscabada por su ‘derecho al trabajo’ las mujeres no lucharon por gozar de las mismas prerrogativas que el varón en el campo laboral, ni consideraron su actividad una fuente de responsabilidad o una contribución fundamental a la sociedad. Muchas volvieron al ocio y a la dependencia, impulsadas por el desahogo económico de que disfrutaban o por las presiones sociales que se cernían sobre ellas. La nueva generación explotó fácilmente a la mujer, utilizándola como una ‘mano de obra de reserva’ a la que se podía dar trabajo en tiempo de guerra y enviar de nuevo a casa cuando la economía militarista ya no la necesitaba. Y, lo que es peor, los complejos procesos de ‘socialización’ sexual salieron tan indemnes que pudieron reorganizarse, dando lugar a estructuras represivas cada vez más sutiles.” Op. cit. p. 166-167.

- 3) Vida laboral: Cuando la mujer tuvo, por fin, acceso al mundo profesional, el ideal victoriano, no sólo de feminidad, sino también de masculinidad, fue objeto de sospecha. Las mujeres siempre han trabajado, pero las reivindicaciones de salarios más justos, del acceso a profesiones de reputación y del derecho a conservar y administrar sus ingresos, suponía un duro golpe a una mentalidad que asumía como algo natural la soberanía y autonomía del varón, y la subordinación y dependencia de la mujer.

Las reivindicaciones de las organizaciones feministas en torno a los derechos laborales igualitarios crearon una fuerte indignación por parte de aquellos que intuían la importancia de las consecuencias económicas y políticas de las mismas.

Los mayores inconvenientes para una incorporación efectiva de las mujeres a la vida profesional se debieron, sobre todo, a la idea de “lo decoroso” de las clases medias y a la pasividad de las mujeres de la clase obrera.¹²⁹

¹²⁹ “su tradicional sumisión y su aceptación callada de cualquier salario hacen todavía más negro su futuro, en el que no vislumbran ningún rayo de esperanza. No puede decirse que tales personas vivan, si es que vivir significa gozar de los dones de la naturaleza; simplemente vegetando, como criaturas medio petrificadas... Muchas mujeres no se unen a las organizaciones sindicales, dejándose llevar por un orgullo estúpido, por su recatada modestia o por escrúpulos religiosos; y todas las que están en edad de casarse se entregan a la esperanza de que el matrimonio las confíne pronto en la tranquilidad y el bienestar de un hogar, creyendo irracionalmente que éste las apartará para siempre de la vida laboral; en cuanto a las casadas, muchas ya han comprendido que la lucha es mucho más dura cuando hay que acudir al taller para mantener a dos personas. Todo ello es resultado de las condiciones en que ha vivido y sigue viviendo la mujer, y sólo puede erradicarse mediante la agitación constante y la educación.” *Proceeding of the knights of labor*; “Report of general investigator of women work and wages”, 1886, p. 155, citado por Millett, K. op. cit. p. 168-169.

Se consiguieron ciertas mejoras como la reducción de la jornada laboral, pero lo cierto es que el trabajo de las mujeres y sus derechos laborales no se trataron tanto desde sus derechos como persona como desde sus responsabilidades familiares y las posibles incompatibilidades derivadas de la conciliación entre vida familiar y vida profesional.¹³⁰ No obstante, la revolución sexual ha aportado grandes progresos para las mujeres en el aspecto económico y laboral.

De todas formas, los espacios de acción adjudicados a las mujeres y su tradicional papel de meras auxiliares, pretendían fundamentarse en su “naturaleza” y capacidades, las cuales ponían de manifiesto la imposibilidad y lo “indecoroso” de una supuesta igualdad de atribuciones y funciones con los varones.

De este modo, la naturaleza se utilizó como la justificación de la “estratificación, el absolutismo, el feudalismo y cualquier otro sistema que convenga respaldar.”¹³¹ La biología, por tanto, se constituye en el destino de las mujeres y en la coartada perfecta de determinadas políticas económicas, laborales y sociales.

En una sociedad en la que la teoría de la diferencia sexual, unida a los vestigios del antiguo modelo del sexo único –el masculino– como paradigma de lo humano, las mujeres son excluidas y discriminadas, y en ese contexto debe entenderse el énfasis que Beauvoir hace en la cuestión de la igualdad, que no tiene tanto que ver con una reivindicación de las teorías sexuales antiguas (sexo único), sino con una necesidad y un compromiso con el cambio radical de las

¹³⁰ Actualmente, todavía las políticas familiares que se aprueban y se aplican en la mayoría de las comunidades autónomas tienen que ver, sobre todo, con la compatibilización de la maternidad, la educación y atención de los hijos como algo exclusivo de las mujeres, en la mayoría de los casos.

¹³¹ Millett, K. op. cit. p. 180.

estructuras sociales, culturales, laborales y políticas que debía llevarse a cabo.

2.4 Cuerpo femenino y psicoanálisis

“Por lo tanto, sin desechar en bloque los aportes del psicoanálisis, algunos de cuyos atisbos son fecundos, rechazamos su método.”¹³²

En el apartado en el que se han tratado las políticas del cuerpo se ha dicho que entre 1830 y 1930 se dan los gérmenes de una revolución sexual. Si embargo, dicha revolución fracasó, y lo hizo porque sus iniciativas de cambio sólo afectaban a la legislación, a las situaciones de injusticia y a los modelos de educación, pero no cuestionaban (quizá tampoco les era posible debido a su específica situación hermenéutica)¹³³ “los procesos socializadores del temperamento y la diferenciación de los papeles sexuales.”¹³⁴ La estructura psicológica y el universo simbólico permanecieron casi inalterables y, por tanto, nunca se sospechó de las instituciones patriarcales por excelencia, como son el matrimonio y la familia, como verdaderos vehículos transmisores de las estructuras y valores del sistema implantado: el patriarcado.

¹³² *El segundo sexo*, vol. I, p. 92 (Trad. esp. p. 74)

¹³³ Aquí el concepto de “historia efectual” puede servir para interpretar lo sucedido. Aunque la historia efectual de los y las protagonistas de la época no produjo, por diferentes circunstancias, los efectos que cabrían esperarse, lo cierto es que sí lo hizo algunos años más tarde al convertirse en el precedente de uno de los movimientos más importantes del siglo XX, y al establecer las condiciones de posibilidad de una posterior elaboración de una Teoría feminista.

¹³⁴ Millett, K. op. cit. p. 317.

Por eso, la contrarrevolución no tardó en llegar. Entre 1930 y 1960 se experimentó un fuerte retroceso en los logros femeninos conseguidos años atrás. Las razones que se han aducido para dicho retroceso son variadas, pero lo que interesa en este momento es establecer los precedentes intelectuales y culturales que lo propiciaron.

Las condiciones ideológicas de la contrarrevolución se derivaron especialmente de esas nuevas ciencias sociales como la psicología, la sociología y la antropología. Estas nuevas disciplinas, unidas a las ya autorizadas, como la biología, las matemáticas y la medicina, dieron lugar a la aportación de una serie de “expertos” que justificarían “científicamente” el “antiguo régimen”. Uno de ellos, si no el más importante, fue Sigmund Freud. Kate Millett afirma que él “representa la mayor fuerza contrarrevolucionaria de la ideología que sustenta la política sexual.”¹³⁵ Aunque se ha intentado ver en las ideas de Freud una forma de liberación de la sexualidad, Simone de Beauvoir, entre otros/as, aunque es capaz de apreciar el alcance de las aportaciones del psicoanálisis, también reconoce su carácter reaccionario, ya que, a través de él, se justifican y ratifican las relaciones tradicionales entre los sexos de jerarquía y dominio, y las diferencias que se les atribuían.

A pesar de las grandes innovaciones que el psicoanálisis introduce en lo que respecta al estudio de la sexualidad humana, se convirtió en un instrumento del conservadurismo para mantener, sostener y validar las estructuras existentes, entre ellas la subordinación femenina.

Las observaciones clínicas que Freud realizó sobre las muchas mujeres a las que trató le llevan a encasillarlas en dos grupos: las que sufrían algún tipo de inhibición sexual, lo que llevaba a la

¹³⁵ Ibid, p. 319.

manifestación de síntomas histéricos, y las que padecían una fuerte inadaptación social.

Respecto a las del primer grupo, Freud pensaba que la satisfacción y la realización sexuales las liberarían de sus problemas. Algunos/as han querido ver en él una especie de “profeminista”, de defensor de las mujeres. Sin embargo, la reflexión no debería detenerse sólo en las conclusiones a las que llegó a través del estudio de sus pacientes femeninas, sino de las ideas previas que le llevaron a ellas.¹³⁶ Lo que es cierto es que esas ideas están atravesadas por el prejuicio de una naturaleza femenina universal. Y, partiendo de esa naturaleza, elaboró su teoría sobre “la envidia del pene”, y definió la psicología femenina como pasiva, masoquista y narcisista.

El punto de partida de Freud es que la mujer “carece de pene”, y cuando la niña descubre dicha “carencia” experimenta algo terrible que se constituye en la razón y en la causa de sus rasgos temperamentales, algo que la acompañará de forma negativa durante toda su vida. De este modo, haber nacido mujer se convierte en una tragedia, pues ella lo vive como una experiencia de “castración”:¹³⁷

“Como enseña la labor psicoanalítica, las mujeres se creen injustamente dañadas desde la infancia, incompletas y mutiladas; el rencor que tantas hijas sienten hacia sus madres

¹³⁶ “Freud no se preocupó mucho del destino de la mujer; está claro que ha calcado su descripción sobre la del destino masculino, del cual se ha limitado a modificar algunos rasgos.” Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, vol. I, p. 79-80 (Trad. esp. p. 62)

¹³⁷ “Pero hacia los cinco años de edad la niña descubre la diferencia anatómica de los sexos y reacciona ante la ausencia del pene con un complejo de castración: imagina haber sido mutilada y sufre.” *El segundo sexo*, vol. I. p. 81 (Trad. esp. 62)

procede, en el fondo, de que les reprochan haberlas traído al mundo imperfectas.”¹³⁸

De acuerdo con Millett, esa percepción sólo puede deberse a dos cosas: o bien es cierto que la masculinidad es *superior* por naturaleza, y se demuestra empíricamente de esa manera; o bien es una error de las propias mujeres inducido por sus propias circunstancias y modos de socialización, que han provocado en ellas un sentimiento de inferioridad e imperfección. Freud no parece caer en la cuenta de que era muy posible que las condiciones sociales de las estructuras del sistema pudieran ser las principales causantes de dicho sentimiento y de todos los problemas derivados de él,¹³⁹ por lo que basa la mayoría de sus conclusiones en la biología de las diferencias anatómicas.

Como Beauvoir reconoce, las aportaciones de Freud son muy valiosas, pero podrían haberlo sido más si hubiera reconocido que “la mujer nace hembra en una cultura orientada a lo masculino y propensa a proyectar sus propios valores sobre la anatomía y a dotar de fuerza simbólica ciertos factores puramente biológicos.”¹⁴⁰

La parcialidad y los prejuicios masculinos que se aprecian en Freud también pueden encontrarse en sus seguidores, pues ven el pene

¹³⁸ Freud, S. “Some Carácter Tupes Met whitz in Psycho-Analysis Work” (1915), *Collected Papers of Sigmund Freud*, publicado bajo la dirección de Joan Riviere, Basic Books, Nueva York, 1959, vol. IV, p. 323. Citado por Millett, K. op. cit. p. 322.

¹³⁹ “La soberanía del padre es un hecho social, y Freud fracasa al explicarlo.” *El segundo sexo*, vol. I. p. 83 (Trad. esp. p. 65)

¹⁴⁰ Millett, K. op. cit. p. 323. y Beauvoir escribe: “el sujeto establece una distancia entre él y la sociedad a la que teme y de allí provienen las neurosis que son una afección del sentido social. En lo que respecta a la mujer, su complejo de inferioridad toma la forma de un rechazo vergonzoso de su femineidad: no es la ausencia de pene lo que provoca su complejo, sino todo el conjunto de la situación... el falo adquiere tanto valor porque simboliza una soberanía que se realiza en otros dominios.” *El segundo sexo*, vol. I. p. 84, 91 (Trad. esp. 65-66, 70)

como un órgano sexual superior, o estiman los órganos sexuales externos femeninos como inferiores.

Dado que Freud asume que la experiencia de castración femenina es universal, dependiendo de la actitud que se adopte ante ella se disfrutará, o no, de salud mental y madurez. Él distingue varias etapas:

“Tras el duro golpe sufrido en su narcisismo, la mujer desarrolla un sentimiento de inferioridad semejante a una cicatriz. Cuando consigue comprender que la carencia de pene no es un castigo personal, sino un carácter sexual universal, empieza a sentir el desprecio que los hombres sienten hacia un sexo cuya inferioridad tiene que ver con un aspecto tan importante.”¹⁴¹

Entonces la niña empieza a culpar a su madre de su carencia, y es entonces cuando empieza su etapa edípica en la que, cuando ve frustrada la esperanza de que su padre “le regale un pene” se inicia la aspiración de tener un hijo como sustitutivo de éste. De este modo, Freud acaba masculinizando la única función que podría considerarse como una prerrogativa femenina: la maternidad, ya que ésta está íntimamente relacionada con esa supuesta “envidia”, que puede reprimirse pero no superarse.

La mujer madura será, por tanto, aquella que se entrega a la reproducción, mientras que la que intenta superar ese proceso biológico sufre de un “complejo de masculinidad”¹⁴² del que se

¹⁴¹ “Some Psychological Consequences of The Anatomical distinction Between the sexes”, p. 192, citado por Millett, K. op. cit. p. 330.

¹⁴² “Un psicoanalista interpretará todas las reivindicaciones sociales de la mujer como un fenómeno de protesta viril... pero las categorías ‘clitoridiana’ o ‘vaginal’ [] son impotentes para abarcar a una mujer concreta” *El segundo sexo*, vol. I. p. 105 (Trad. esp. p. 81-82)

derivan todas las supuestas “anormalidades” de las mujeres: renuncia a la sexualidad, lesbianismo, perseguir objetivos masculinos, como el ingreso en las universidades, la independencia o la autonomía, llegando a caer incluso en la neurosis.

Así se entiende que las ideas freudianas en particular, y las psicoanalíticas en general, sirvieran como una coartada perfecta para disuadir a las mujeres de “camino errados”. Millett afirma que “Freud confunde lo innato con lo adquirido y considera naturales los efectos culturales del dominio ejercido por el varón.”¹⁴³ Freud justificó, con todas las consecuencias que puedan deducirse, la opresión de las mujeres aludiendo a leyes biológicas universales e ineludibles. No es extraño que sus teorías calaran tan hondo y tuvieran tanta aceptación en las sociedades conservadoras.

La superioridad intelectual masculina está directamente relacionada con la superioridad del pene, y es lo que proporciona la entrada al mundo, la trascendencia; no resulta extraño, por tanto, que las mujeres envidien tal privilegio. Las que luchan por él lo hacen en vano, ya que su inferioridad les viene dada orgánicamente.

La envidia del pene es la causa de dos características femeninas fundamentales:¹⁴⁴

- 1) La modestia, basada en la desesperación que origina la “deficiencia” de la “castración”, y usada precisamente para esconder dicha “deficiencia”.

¹⁴³ Millett, K. op. cit. p. 333.

¹⁴⁴ Ibid, p. 335 ss.

- 2) La propensión a sentir celos, debida al “escaso sentido de la justicia que posee la mujer [y que] debe relacionarse, sin duda alguna, con el predominio que la envidia ejerce en su vida mental.”¹⁴⁵

El método que Freud utiliza para describir la “envidia del pene” es circular:

“Apoyándose en cierto número de impresiones infantiles tergiversadas, presentándolas de modo gradual como una reacción natural, presentando a continuación su propia versión del contexto sociosexual y pasando, mediante una serie de transiciones casi imperceptibles, del campo de la descripción a un tipo de prescripción que asegura el mantenimiento del *statu quo* patriarcal en nombre de la salud y la normalidad.”¹⁴⁶

Esto hace que la psicología y el comportamiento social de hombres y mujeres se base en la biología: sus órganos sexuales determinan su situación en el mundo y, por tanto, masculino y femenino se identifican con macho y hembra. Sexo y género se hallan inextricablemente unidos e identificados, con lo cual a cada sexo/género le corresponde un determinado comportamiento social y, en ese sentido, la biología es un destino, sobre todo para las mujeres, un destino de inferioridad permanente e insuperable.¹⁴⁷

¹⁴⁵ “Femininity”, p. 134, citado por Millett, K. op. cit. p. 336

¹⁴⁶ Millett, K. op. cit. p. 337

¹⁴⁷ Lo que hace Beauvoir al afirmar que la biología no es un destino, cuestionando las ideas psicoanalíticas, es deconstruir una de las metáforas más potentes, la del Eterno femenino, la de Mujer-Naturaleza.

Freud dice que los tres rasgos principales de la psicología femenina son:

- 1) La pasividad, característica principal de la personalidad que se adquiere "...mediante el abandono de la masturbación clitoridiana' y la aparición del anhelo maternal durante la etapa edípica, añadiendo el avivamiento de la femineidad gracias a 'la ayuda de los impulsos instintivos pasivos'..."¹⁴⁸
- 2) El masoquismo, como destino al sufrimiento en el que "el sujeto se encuentra en una situación propia del sexo femenino, ya que se imagina estar siendo castrado, estar representando un papel pasivo en el coito, o estar dando a luz."¹⁴⁹
- 3) El narcisismo: el amor de una mujer por su propio cuerpo, que en su caso es entendido como una perversión y es consecuencia de la envidia del pene: " Los efectos de la envidia del pene atañen también a la vanidad física de la mujer, que está dispuesta a valorar altamente sus encantos para compensar su inferioridad sexual original"¹⁵⁰

Millett resume como sigue las consecuencias de las ideas freudianas:

¹⁴⁸ Millett, K. op. cit. p. 345.

¹⁴⁹ Freud, S. "The Economic Problems of Masochism" (1924), *Collected Papers*, vol. 2, citado por Millett, K. op. cit.

¹⁵⁰ "Femininity", p. 132. Citado por Millett, K., op. cit. p. 349-350.

“Inducido por su convencimiento de que los tres rasgos propiamente femeninos obedecían a un designio natural y biológico, Freud se impuso a sí mismo el deber de prescribirlos como pautas de conducta y alentó a sus seguidores a que los reforzasen, perpetuando con ello una situación que, de hecho, había nacido de la opresión social. Condenar a un grupo reducido a la pasividad, a la aceptación del sufrimiento y a la vanidad más frívola con el fin de agradar a sus dueños y, tras analizar tales efectos de su subordinación, concluir que son inevitables y preconizarlos como si encarnasen la salud, el realismo y la madurez, constituye sin duda una indignante manifestación de darwinismo social. Aún cuando no se trata en absoluto de una táctica nueva en lo que respecta a ciertos grupos sociales, hay que reconocer que en ningún campo ha alcanzado tanto éxito como en el de la mujer, gracias al freudismo.”¹⁵¹

En 1908 Freud pensaba que la mujer era un ser incompleto y, por tanto, subdesarrollada intelectualmente, lo cual le viene impuesto por las inhibiciones sociales de su sexualidad que le impiden cualquier clase de esfuerzo mental. Pero más adelante cambió de parecer, y excluyó las causas sociales de ese supuesto subdesarrollo para mantener que el carácter femenino era “un fenómeno estático regulado por la Naturaleza y por las leyes inalterables de la anatomía.”¹⁵² Freud relega a la mujer a una existencia puramente biológica. Todo lo que se aparte de aquello para lo que la naturaleza la ha dotado (entiéndase la reproducción y la maternidad) “es interpretado como “una insubordinación inútil” contra su propia naturaleza e identidad... complejo de masculinidad, protesta masculina, envidia del pene o inmadurez.”¹⁵³ Es bastante probable que detrás de estas ideas se halle la creencia de esa supuesta “esclavitud a la especie” de la mujer, de la

¹⁵¹ Millett, K. op. cit. p. 350

¹⁵² Ibid. p. 351.

¹⁵³ Ibid, p. 354.

que habla Beauvoir: “la mujer, verdadera defensora de la raza no posee sino en grado ínfimo la capacidad de sublimación.”¹⁵⁴ El hecho de que el super-yo esté menos desarrollado en la mujer explicaría su carencia de sentido moral, su menor rigor ético, su concepto imperfecto de injusticia, su preocupación por las cuestiones materiales, su sentimentalidad y su casi nula contribución cultural. Esta evidente y natural inferioridad encuentra su explicación en su carencia de pene.

Se puede decir que para Freud la dualidad sexual se reduce a un proceso de simbolización exclusivamente masculino. Por tanto, aunque hay una realidad de dos sexos, la cultura es una, y pertenece a uno de esos sexos: el masculino; y al otro sólo le queda participar de ella. La pretensión de igualdad resulta absurda dentro de este esquema, ya que la mujer sólo se cumple y se realiza a sí misma cuando acepta su condición y cumple con su misión específica.

Françoise Collin resume como sigue la teoría freudiana:

“La estructura edípica del inconsciente constituye la matriz de la teoría psicoanalítica. Distribuye las posiciones del padre, de la madre, la hija y el hijo y detalla el largo periplo a través del cual cada uno aprende a asumir su realidad sexuada, o más bien, en el caso de la hija, a resignarse a ella. La ley del padre, al prohibir la posesión de la madre, primer objeto de deseo, que tendrá que desplazarse a una mujer, y en el caso de la hija al otro sexo, inaugura el acceso a la madurez y a la capacidad de lo simbólico a través de la experiencia de la castración.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ “Civilized Sexual Morality”, p. 78. Citado por Millett, K. op. cit. p. 355.

¹⁵⁵ *Historia de las mujeres*, p. 297.

La posición de cada sexo se articula con su configuración morfológica. La niña es distinta del varón, pues es menos, privada como está de ese pene que le falta, del que tiene 'envidia', y del que sólo encuentra un débil sustituto en el clítoris. El sexo femenino se define negativamente en relación con el masculino. Hacerse mujer es aceptar no ser hombre. El acceso a los beneficios fálicos, y más precisamente a la sublimación, tiene un precio muy elevado para una muchacha.

Naturalmente, Freud no ignora el papel de la cultura en la determinación del lugar de las mujeres, pero esa consideración no pone en tela de juicio la estructura edípica considerada como transcultural, y desde este punto de vista critica el feminismo de J. S. Mill que reclama la igualdad.

“El pensamiento freudiano destaca el dimorfismo, incluso la desimetría entre los sexos, pero a partir de un monismo fálico: sólo hay una libido masculina. Sin embargo, parece que lo que revela el inconsciente se aproxima asombrosamente a lo que produce lo social. Hasta se encuentra allí una normatividad genital y heterosexual que concuerda con la forma de la familia tradicional. Además muchos comentarios, tanto en Freud como en sus sucesores, incluido Lacan, destacan la agustia de muerte que acompaña a la evocación de la figura materna, y que lleva a una profunda ambivalencia respecto de la feminidad.”¹⁵⁶

El psicoanálisis de Freud abre, por tanto, un nuevo episodio en la diferencia de los sexos, por no decir una semilla de subversión, y, sin embargo, se presenta como insuficiente para explicar la feminidad, lo que probablemente se deba a que su punto de partida sea la masculinidad.

¹⁵⁶ Ibid.p. 298.

Será Lacan el que liberará al psicoanálisis de las cuestiones biológicas:

- 1) El pene no es la referencia, sino el Falo, que se constituye en el significante para los dos sexos que están mutuamente sometidos a la experiencia de castración, aunque de formas diferentes.
- 2) Así se anula el privilegio del sexo masculino sobre el femenino.
- 3) Para Lacan, el goce femenino que “es suplementario al goce fálico”, no es ajeno a él, sino que lo trasciende. De este modo, la supuesta “deficiencia” femenina queda superada.
- 4) Afirma que la mujer no existe, lo que quiere decir que es imposible ofrecer una definición general, que no hay esencia que explique en qué consiste ser mujer.

La recepción de esta interpretación llevó a muchas feministas (especialmente de la diferencia) a lo que puede ser su conclusión lógica:

“¿Hay que entender que el “algo más” femenino se sitúa del lado del goce, que se agota en el pasmo silencioso, en el transporte carnal, o que da lugar a otra relación con el mundo, a

otra palabra, a otro “saber” extraño a la totalización [que se] extiende a la práctica entera del saber mismo?”¹⁵⁷

En este sentido, se puede apreciar una cierta proximidad con Heidegger, en lo que respecta la cuestión del “no-todo” y la crítica a la metafísica: “El orden del todo es insoslayable –orden fálico orden metafísico- pero es no-todo”¹⁵⁸

En *El segundo sexo* se aplica una especie de hermenéutica de la sospecha sobre la interpretación freudiana de la feminidad y se acusa al método freudiano de algunas irregularidades:¹⁵⁹

- 1) El carácter simbólico del falo.
- 2) La ambivalencia del método, debido al prejuicio metafísico que le subyace, y al hecho de dar por sentado la superioridad de un sexo sobre otro, lo que lleva a describir a la mujer desde el modelo masculino. La libido femenina no es más que una desviación.
- 3) El hombre siempre realiza su sexualidad, mientras que la mujer, al tener que atravesar dos etapas (la clitoridiana y la vaginal), corre el riesgo de no alcanzar su madurez y caer en la neurosis.

¹⁵⁷ Ibid, p. 300.

¹⁵⁸ Ibid, p. 301.

¹⁵⁹ *El segundo sexo*, vol. I. p. 78-95 (Trad. esp. p. 61-74)

- 4) La importancia de la figura del padre en el desarrollo: aunque tanto el niño como la niña atraviesan una etapa narcisista, el niño acaba independizándose y adquiriendo el orgullo de su sexo (pene), mientras que la niña se enfrentará a un complejo de castración y se experimentará mutilada, y por tanto, imperfecta.

Beauvoir le reprocha a Freud la suposición de que la mujer es un hombre mutilado, de lo que se deduce que hay una comparación, y por tanto, una valoración. Dicha suposición le parece incorrecta, lo cual se corrobora a través de las diferentes experiencias que tienen que ver con la naturaleza del descubrimiento de la propia anatomía, y con el hecho de que no siempre se produce la envidia del pene, es más, a veces tiene lugar un profundo rechazo, indiferencia o repugnancia.

La conclusión es que la teoría de la envidia del pene se debe, únicamente, a una supervaloración de la virilidad que se acepta de forma acrítica, ya que ignora y elude la cuestión de que la soberanía del “padre” es una cuestión de orden social, con lo cual fracasa al explicar ese hecho. Además, el psicoanálisis se deja llevar por sus propios prejuicios para encontrar las pruebas empíricas que cree necesitar para justificar sus teorías. Todos los psicoanalistas se olvidan de los conceptos de elección y valor, y a así se pone de manifiesto la debilidad de su sistema:

“Freud corta las pulsiones e interdictos de la elección existencial, pero fracasa al explicarnos su origen: los considera ya dados. Ha intentado reemplazar la noción de valor por la de autoridad, pero... acepta que no hay ninguna manera de explicar esa autoridad... la unidad humana se presenta rota y no hay paso del individuo a la sociedad”.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Ibid, p. 87 (trad. esp. 67-68)

Por tanto, se acusa al psicoanálisis de aceptar datos sin exigir la más mínima explicación, ya que considera que “la verdad primera del hombre es la relación con su propio cuerpo y el cuerpo de sus semejantes en el seno de la sociedad”.¹⁶¹ Sin embargo, Beauvoir rechaza la idea de Freud de que la anatomía sea un destino, pues “no basta decir que la mujer es una hembra”.

Aunque en *El segundo sexo* se reconoce la inmensa capacidad de cambio social que contienen las teorías psicoanalíticas, no obstante se constata que éstas fracasan estrepitosamente a la hora de efectuar dicho cambio. Lejos de ello, promueven, si cabe, estructuras más reaccionarias y conservadoras. Lo que Beauvoir propone es que:

- 1) La sexualidad es un dato, y por tanto es necesario analizar el deseo femenino al mismo tiempo que debe compararse el significado de la sexualidad con el de las demás actividades humanas. Además debe estudiarse el objeto del deseo tal y como se percibe en el ámbito general.

- 2) Para solucionar la cuestión del destino femenino, debería situarse a la mujer en “un mundo de valores” para dar “a su conducta una dimensión de libertad”. Es decir, darle una dimensión ética.

El olvido de las determinaciones sociales que causan en la mujer una experiencia de su cuerpo y de su sexualidad en términos de alienación y que la privan de llevar a cabo su libertad en sus propios proyectos se constituye en la clave hermenéutica que permitirá interpretar las causas por las que Beauvoir rechaza el monismo freudiano.

¹⁶¹ Ibid.

TERCERA PARTE

LA HERENCIA DE SIMONE DE BEAUVOIR EN EL FEMINISMO
FRANCES

Capítulo 1

HACIENDO UN POCO DE HISTORIA

Sin duda, el feminismo ha sido uno de los movimientos más revolucionario y con más influencia en el siglo XX. El feminismo en Francia tiene su propia historia, y en él se agrupan diferentes tendencias, que no siempre han mantenido buenas relaciones.

Aunque una definición de feminismo podría resultar útil, es importante tener en mente que se trata de un movimiento múltiple, y aunque esta pluralidad debería entenderse no como un problema, sino como una fuente de materiales a tener en cuenta en la investigación de sus orígenes, lo cierto es que definirlo de forma rigurosa no es del todo posible. Se ha dicho que el feminismo es:

- 1) Una doctrina que tiene por objeto la extensión de los derechos y del papel de la mujer en la sociedad (Le Petit Robert).

Esta no parece ser una definición demasiado adecuada, pues no sólo ignora la jerarquización de los sexos, sino que el uso del término “doctrina” le confiere al movimiento una uniformidad de la que carece. Pero, lo más importante es que esta definición tiene un sentido más reformista que revolucionario o radical.

- 2) La definición aportada por Monique Remy, historiadora francesa comprometida con el movimiento, que dice: “Nosotros consideramos como feminista toda palabra, todo escrito, todo movimiento relativo a la condición de las mujeres en la

sociedad, si denuncia ésta como una consecuencia de la dominación de un sexo (masculino) sobre el otro (femenino).”¹

Esta definición, mucho más amplia, permitirá considerar como feminismo todo aquello que se resiste a la opresión que sufren las mujeres, incluso a los/las que no se identifican con él, o lo rechazan. Esto resulta particularmente importante en el contexto francés, donde las luchas por la emancipación de las mujeres y feminismo no siempre coinciden.

Por regla general se asume que el feminismo actual tiene su origen en los años 70, pero es importante hacer algunas aclaraciones. Aunque una edición especial de *Partisans*, publicado en 1970, que se titulaba “Libération de la femme, année zéro”, afirma que el feminismo ha existido desde muchos años atrás, de hecho, algunas autoras han mostrado cómo la historia de las mujeres ha sido a menudo olvidada, distorsionada e intermitente. De hecho se puede asegurar que apenas ha habido transmisión de una memoria colectiva del feminismo.² De forma repetida, en cada época, han existido grupos de mujeres que luchaban por sus derechos, y que pensaban que ellas eran las primeras en hacerlo. Claire Duchon, en su libro *Women’s Right and Women’s Lives in France*, dice que durante su época se afirmaba que no había existido ningún movimiento en Francia que hubiera preparado las bases para las feministas de los 70. La historia del feminismo está marcada tanto por la continuidad como por el cambio. La oposición entre reforma y revolución que caracterizaba las reivindicaciones de 1789, persiste en la actualidad. Resonancias de temas y preocupaciones actuales de las mujeres pueden rastrearse a través de la historia. Para evitar confusiones, el feminismo que aparece en 1970 ha sido denominado por

¹ Remy, M. *De l’utopie à l’intégration: Historire des mouvements de femmes*, Paris, L’Harmattan. p. 17.

² Ibid. p. 33.

los/las comentaristas como *neofeminismo*, o *feminismo de la segunda ola*.

Este nuevo movimiento nace en Francia en el contexto del Mayo francés (1968). Pormenorizando, se puede decir que nació de la frustración de las mujeres que participaron en las protestas contra el *statu quo*. Muy pronto se dieron cuenta de que ellas sólo escribían a máquina o hacían el café, mientras que las decisiones las tomaban los hombres: “Los hombres piensan, las mujeres limpian.”. Las mujeres deciden organizarse por separado porque pensaban que el movimiento por sus derechos sólo tendría éxito si se organizaban sólo ellas.

El *Mouvement de libération des femmes* (MLF) incluyó entonces e incluye todavía ahora, diferentes grupos de carácter muy distinto. Todos rechazan la opresión de las mujeres y comparten un profundo sentido de la injusticia que las mantiene en un papel de subordinación. Sin embargo, en lo que se refiere a sus estructuras, métodos y objetivos, difieren unos de otros. A principio de los setenta esta diversidad y divergencias se apreciaban como una fuerza, como algo positivo. Pero, más tarde resultaron en su división.

En sus inicios, el MLF organizaba acciones que llamaban la atención de los medios de comunicación. En agosto de 1970, un grupo de mujeres intentó poner una corona en la tumba del soldado desconocido en el Arc de Triomphe, porque “hay alguien más desconocido todavía que el soldado: su mujer”. La ceremonia fue interrumpida por la intervención de la policía, pero el *France Soir* al día siguiente habló del evento en primera página y, a través de la prensa, la opinión pública empezó a tener en consideración al MLF.

Uno de los principales objetivos del Movimiento fue hacer valer los derechos de las mujeres a elegir por sí mismas sobre sus propios

cuerpos. Esto dio lugar a una de las más grandes movilizaciones del momento. Las campañas que reivindicaron el derecho a la contracepción y a la legalización del aborto libre fueron muy importantes. En abril de 1971, el *Nouvel Obserevateur* y *Le Monde* publicaron el “Manifiesto de las 343”, firmado por mujeres, tanto conocidas como desconocidas, que se habían practicado un aborto y despertó un gran interés en los medios de comunicación.

En mayo de 1972, cinco mil mujeres se reunieron en la *Mutualité* de París para manifestarse contra la violación y la violencia cotidiana que se las obligaba a soportar.

Dos semanas más tarde, se organizó un nuevo Día de la Madre. Doscientas de ellas se vistieron de niñas y caminaron en procesión por los Champs Elysées tras la figura de la Madre, una figura de tristeza y sublimación sacrificial, con la consigna: “Festejada un día, explotada todo el año”.

Este resultó ser un tiempo de mucha actividad reivindicativa. Surgieron muchos grupos de mujeres en los que se hablaba abiertamente de la propia experiencia personal de opresión. Las diferentes organizaciones dieron lugar al movimiento feminista que, inevitablemente, fue afectado por contradicciones ideológicas y sociales.

Antes de considerar algunas cuestiones que contribuyeron al surgimiento del movimiento feminista en Francia es necesario hacer una distinción entre lo que se entiende, en términos generales, por “feminismo en Francia” y por “Feminismo Francés”. Algunas escritoras inglesas, americanas y australianas quisieron contrastar el movimiento angloamericano, que se había mostrado activista y pragmático, con el movimiento francés, más interesado en cuestiones

intelectuales y filosóficas. Algunos aspectos que deben considerarse son:

- 1) No hay duda de que existe una corriente intelectual del feminismo en Francia, influenciada por las ideas psicoanalíticas de Jacques Lacan, centra su atención en la diferencia de las mujeres, considerada como la única fuente de liberación para la mujer y para el lenguaje.
- 2) Sin embargo, como dice Simone de Beauvoir, “el pensamiento feminista no es nada monolítico”, y esa corriente intelectual coexiste con otra activista y pragmática.
- 3) Las diferentes vertientes del movimiento de mujeres y las discusiones que surgen en él deben contemplarse dentro del contexto del cuestionamiento del feminismo en Francia.
- 4) El problema es que, para muchos/as comentaristas, esta vertiente intelectual del feminismo ha llegado a ser sinónimo del feminismo en Francia y constituye el Feminismo Francés.
- 5) Los estudios que se han hecho sobre el Feminismo Francés, sobre todo de habla inglesa, tienden a sobreestimar la importancia de esta corriente intelectual.
- 6) La definición de Feminismo Francés depende de un escaso y poco representativo grupo de textos teóricos. La “invención” del Feminismo Francés llamó la atención de otras feministas. Algunas son extremadamente críticas y acusan a

las académicas responsables de dicha “invención” de tener una motivación imperialista y reaccionaria.

Teniendo en cuenta que algunas feministas y activistas no se reconocen a sí mismas como miembros de alguna de las vertientes que componen el MLF, es más o menos aceptado que existen tres tendencias:

1) *La tendance Lutte de Classes*

Como su propio nombre indica, ésta es una tendencia marxista dentro del Movimiento. Para las mujeres que la componen, las luchas contra el capitalismo y el patriarcado están inextricablemente unidas. Su consigna fue: “No hay liberación de las mujeres sin socialismo; no hay socialismo sin la liberación de las mujeres”.³ En la práctica, la relación entre las feministas marxistas y el marxismo en un grupo tan diversificado es bastante complicada. A principio de los setenta esta tendencia participó en la instalación de grupos locales de mujeres (*groupes de quartier*) que formaron el *Mouvement pour la liberté de l’Avortement et de la Contraception*, (MLAC). El primer diario de este Movimiento, *Les Pétroleuses*, publicado en 1974, defendía la creación de un movimiento masivo de mujeres para la lucha por la liberación. Sus creadoras provenían de la *Ligue Communiste Révolutionnaire* y pretendían que su organización jugara un papel importante en el Movimiento. Sin embargo, esta pretensión fue rechazada por otras tendencias que sospechaban que se les quería imponer un control externo. Estas mujeres también fueron puestas bajo sospecha en su propia organización. Hacia finales de los setenta, esta tendencia del feminismo evolucionó hacia el *Mouvement Autonome des Femmes* (MAF) que, junto con la *Ligue Communiste*

³ “Pas de libération de femmes sans socialisme; pas de socialisme sans libération des femmes”

Révolutionnaire, intentaron articular Marxismo y Teoría Feminista y participaron en la lucha por el socialismo de la clase obrera. De este modo, la tendencia *Lutte de Classes* fracasó en su intento de reestructurar el movimiento de mujeres como una fuerza jerárquicamente organizada con una fuerte y activa participación política. La mayor oposición les vino de las *Feministas Revolucionarias*, que estaban en contra de cualquier tipo de jerarquía.

2) *Les Feministes Révolutionnaires*

Esta es una tendencia difícil de definir porque no tenía objetivos esenciales específicos. Se componía de grupos que, una vez formados, se reformaban de acuerdo con las circunstancias. En algunas ocasiones, las mujeres que pertenecían a esta tendencia se identificaban como feministas no-alineadas (*feministes non-alignées*), y estaban influenciadas por las feministas radicales norteamericanas.

Creían que en el patriarcado, como sistema basado en la dominación de las mujeres por los hombres (falocracia), todas las mujeres pertenecían a una misma clase social. Esto representó una ruptura con la ideología marxista, en el sentido de que el mayor enemigo no era el capitalismo, sino la forma jerárquica de las relaciones sociales. *Las Feministas Revolucionarias* querían abolir las clases sociales basadas en el sexo y el patriarcado. Esta tendencia del Movimiento fue responsable de organizar eventos espectaculares que llamaron la atención de los medios de comunicación, además de dar lugar a *La Ligue du Droit des Femmes* que propuso organizaciones para ayudar a las mujeres como *SOS Femme-Alternative* (atención a las mujeres víctimas de la violencia doméstica) y *SOS Femmes violées* (atención a las mujeres víctimas de violación). Muchos grupos de París y de

provincias se vincularon a esta vertiente del movimiento feminista.

3) *Psychanalyse et Politique (Psych et Po / Psyképo)*

Como su nombre indica, este grupo fue muy influenciado por las ideas del psicoanálisis, especialmente las de Jacques Lacan. El trabajo de Jacques Derrida sobre la deconstrucción y la diferencia también tuvo un gran impacto sobre las preocupaciones de este grupo en torno al lenguaje, la diferencia y la especificidad femenina. Su objetivo era redescubrir y explorar la feminidad que había sido reprimida y mal representada por y en el patriarcado. El separatismo se entendió como una estrategia que permitiría llevar a cabo dicho objetivo, y esto a través de la diferencia en la escritura. *Psychanalyse et Politique* creó la casa de publicaciones *de femmes*, y también inauguró librerías sólo para mujeres en París. Este grupo surgió de la mano de la también psicoanalista Antoinette Fouque. *Psych et Po* en general, y Fouque en particular, manifestaban bastante aversión contra las mujeres de los demás grupos. A Fouque se la describe con frecuencia como la que ejercía mayor influencia y autoridad sobre las componentes del grupo, de las que ella exigía una lealtad incondicional. Era un grupo elitista, y el uso de teorías abstractas y de un lenguaje esotérico hacían que el acceso a él fuera muy difícil, si no imposible, para muchas mujeres. Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray pertenecían a *Psych et Po*.

Aunque estaban buscando la liberación de las mujeres y deseaban hacerlo posible reivindicando la existencia real de lo femenino, las mujeres de este grupo no se definen a sí mismas como feministas. *Psych et Po* mantenía que las feministas eran igualitarias y reformistas, que buscaban hacer a la mujer igual al hombre y negar su esencial diferencia. Esto dio lugar a una especie de

antifemenismo (anti-igualitarismo) y a que algunas mujeres del movimiento rompieran con *Psych et Po*.

Aunque durante un tiempo hubo disputas y discusiones en el MLF, las mujeres del Movimiento no se separaron formalmente hasta 1979. En Septiembre de ese año, *Psych et Po* formó una asociación con el nombre *Mouvement de Libération des Femmes, Politique et Psychanalyse (Journal Officiel, 26-9-79)*. Esa asociación llegó a ser subsecuentemente *Mouvement de Libération des Femmes, MLF* y el grupo registró el nombre y el logo. Esto fue potencialmente catastrófico para las demás tendencias. Claire Duchen dice:

“La apropiación del nombre podría fácilmente significar la apropiación de todo el movimiento. Al apropiarse del nombre y del logo, *Psych et Po* llegó a ser el movimiento de mujeres y no solo una parte de él; a otras mujeres se les impide hablar legalmente de parte del MLF; cuando los medios de comunicación buscan una opinión lo hacen a través de comentarios de *Psych et po*; así que femnismo=MLF=*Psych et Po* funcionaba como una ecuación inaceptable, sobre todo porque *Psych et Po* se consideraban a sí mismas como antifeminista.”⁴

Así, al final de la década, el movimiento de mujeres se dividió en dos, uno registrado (“*marque déposée*”) y otro no (*marque non-déposée*). El MLF “no registrado” protestó contra lo que *Psych et Po* había hecho, pero ya no había solución. La ruptura fue final y total.

⁴ “Duchen, C., “Feminisme in France: From May ’68 to Mitterrand”,

en <<http://clio.revues.org/document520.html>>

Con el feminismo en cierto modo en crisis, las feministas se vieron obligadas a reflexionar sobre lo que el movimiento de mujeres había conseguido. La valoración no fue unánime. Muchas lamentaron lo que ellas creían “la normalización” del feminismo: “el entierro en la dulzura e insipidez de todo lo que hizo la fuerza subversiva, salvaje, de la explosión de cólera y de revueltas de las mujeres.”⁵ Según *Histories d’Elles*, el feminismo se había convertido en un producto que se publicitaba y se compraba como cualquier otro.⁶ Algunas mujeres se preguntaron si el feminismo desaparecería de nuevo sin haber “cambiado” la historia.⁷ *La Revue d’en Face*, en su número del 5 de marzo de 1979, concluyó que:

“el tiempo de los dogmatismos y de la utopías ha pasado: “La fiesta ha terminado”; el matrimonio, necesitado de seguridad y romanticismo se reestructura; revolución más subversión se conjugan en pasado, y si “hemos cambiado, (...) por otro lado seguimos siendo los mismos”⁸

Sin embargo, esto no representa el cuadro total. Junto con esta valoración tan negativa coexiste otra algo más positiva. Un artículo de *Question Féministes*, del 6 de septiembre de 1979, titulado “Des féministes hystériques aux féministes historiques ou de la caricature à l’enterrement”, escrito como respuesta a un artículo de Françoise Giroud en *Le Monde* (8 de abril de 1979), detalla los logros positivos del feminismo. Estos incluyen cambios en la conducta cotidiana, la difusión de temas feministas en los medios de comunicación y la creación de corrientes feministas en el Partido Socialista y en el Partido Comunista. En este artículo, escrito por varias mujeres de diferentes

⁵ Remy, M. op. cit.. p. 105.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. p. 106.

tendencias del Movimiento (excepto *Psych et Po*), la recuperación del feminismo se produce en el hecho de que sus ideas han ido arraigando de forma gradual en la sociedad, lo cual podría ser un indicador de la vitalidad del movimiento de mujeres.

En las elecciones presidenciales de mayo de 1981, las feministas, incluidas *Psych et Po*, apoyaron la candidatura de François Mitterrand. Con la victoria del socialismo, el feminismo llegó a “institucionalizarse” de forma progresiva y, con ello, la creación del *Secrétariat à la condition féminine* y el *Ministerio des droits de la femme*, que tiene una triple tarea: información, instrucción y legislación. Esto ha llevado a algunos a preguntarse si el feminismo como tal ha desaparecido y a otros a hablar de postfeminismo.

Generalmente se entiende por postfeminismo la defensa de una de las siguientes tesis:

- 1) El feminismo ya ha conseguido sus reivindicaciones, y por tanto debe desaparecer.
- 2) El feminismo ha renunciado a su causa, y por tanto no sirve a ningún propósito.

Sin embargo, la ausencia de un feminismo al estilo de los setenta no significa que éste haya desaparecido o que esté a punto de desaparecer.

Aparte de haber llamado la atención de los medios de comunicación, un buen número de organizaciones continuaron

luchando para mejorar la vida de las mujeres, defendiendo y promoviendo sus derechos. En la Conferencia de Naciones Unidas en Beijing se identificaron 1700 de esas organizaciones. Una considerable proporción de los grupos de mujeres dedican su energía a combatir la pobreza, la exclusión y la violencia contra ellas. El trabajo y las oportunidades de formación para las mujeres representa otra prioridad importante, así como su participación en la vida pública y en la toma de decisiones. Desde 1992 este último aspecto ha sido el que más ha atraído la atención de los medios de comunicación debido a la cuestión de la paridad entre hombres y mujeres en las asambleas y en los centros de poder o decisión. En Francia, la paridad en la arena política es ya un hecho.⁹

El feminismo francés entró en una nueva fase cuando en 1995 fue elegido Jacques Chirac como presidente, y hubo una recuperación del conservadurismo moral (*la remontée de l'ordre moral*). El 25 de noviembre de 1995, 101 organizaciones de mujeres convocaron a sus miembros para manifestarse a favor de los derechos de las mujeres y defender los logros del Movimiento, incluyendo el derecho al aborto legal y libre, que parecía peligrar. A esa manifestación acudieron cuatro mil mujeres, y a partir de ella se organizaron varios grupos activistas en pueblos y ciudades. Como dice la revista *Le Point*: “el feminismo no huele a naftalina” (2 de diciembre de 1995). En marzo de 1997 volvió a organizarse un nuevo evento nacional, en el que participaron dos mil mujeres y algunos hombres, pertenecientes a 166 organizaciones, y en el que se pedía que “la igualdad de derechos inscrita en la ley sea una igualdad práctica en la vida” (*Le Monde*, 18 de marzo de 1997).

Psych et Po como tal no existió durante mucho tiempo, pero Antoinette Fouque todavía aparece en los medios de comunicación y representa un papel bastante importante en la representación del

⁹ Al parecer, en España también, dado que el Partido Socialista, ganador de las última elecciones generales (2004) ha nombrado un gobierno paritario: ocho ministros y ocho ministras.

feminismo. Ella creó *L'Alliance des Femmes pour la Démocratie*,¹⁰ fue elegida miembro del Parlamento europeo, aunque lo cierto es que ella y

¹⁰ ALLIANCE DES FEMMES POUR LA DEMOCRATIE. Presidente Antoinette Fouque:

”Nous avons créé L'Alliance des Femmes pour la Démocratie au début de l'année 1989 - l'année du Bicentenaire de la Révolution française et de la Déclaration des Droits de l'Homme - pour donner à notre mouvement un second et décisif élan. Nous avons derrière nous vingt et un ans de luttes de libération, nous avons devant nous dix ans de travail de démocratisation, pour transformer en buts définitifs les essais que nous avons marqués, pour imposer notre pensée et notre action, et aborder en adultes de l'histoire le XXI ème siècle et le troisième millénaire.

Notre démocratie n'est pas une vraie démocratie, car les femmes en sont en grande partie exclues, et sont loin d'avoir accédé au plein exercice d'une citoyenneté fondée sur leur identité spécifique.

Travailler à la démocratisation, c'est travailler à ce que l'histoire veuille bien considérer qu'il y a deux sexes, et cette hétérosexualité, cette hétérogénéité est la condition de la richesse, de la fertilité de l'humanité; c'est travailler à ce que l'Etat de droit reconnaisse la dissymétrie entre une femme et un homme, quand à la procréation, et les affirmations qui en découlent, plutôt que de programmer une égalité idéale, toujours en fuite. Car la différence sans l'égalité ne produira que de la régression psychique et de la réaction politique ; et l'égalité sans la différence, une assimilation stérilisante, une amputation psycho-sexuelle.

Plus que jamais, nous aurons donc, nous les femmes, à faire des gestes complexes, à mettre en travail la notion d'égalité, à nous construire des identités propres mais hétérogènes, à nous adapter sans nous renier, à nous intégrer en réintégrant aussi notre identité première, sexuée, originelle, à nous créer une identité mixte.(...)

Il y a deux sexes. C'est une réalité dont l'histoire des droits devra désormais faire son quatrième principe au-delà de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, si elle veut être digne de ses idéaux.

Antoinette Fouque, 8 Mars 1990 (el subrayado es mío).

Actions de L'Alliance des Femmes pour la Démocratie

- Déclarations, prises de position, pétitions, manifestations en faveur des droits et de la dignité des femmes, en faveur de la parité, pour dénoncer l'exclusion, les intégrismes et la misogynie sous toutes ses formes, et pour affirmer les capacités créatrices des femmes.

- Actions avec d'autres associations de femmes et avec les organisations humanitaires et des droits de l'homme, ainsi qu'avec les organisations, syndicats et partis de gauche, en faveur des droits humains, contre l'anti-sémitisme, le racisme et la xénophobie et contre la pauvreté et l'exclusion.

- Actions de solidarité avec des femmes du monde entier qui luttent pour les droits des femmes et pour la démocratie : femmes en ex-Yougoslavie, femmes algériennes, et plus loin, Duong Thu Huong au Vietnam, Aung San Suu Kyi en Birmanie, Taslima

su grupo siguen estando excluidas del colectivo de acciones feministas, dado que mantienen la idea de que el feminismo es igualitario y reformista, y que busca hacer a la mujer igual al hombre sin tener en consideración, e incluso negando, la diferencia esencial de las mujeres.

Actualmente podría parecer más apropiado para muchos hablar de antifeminismo que de postfeminismo. Algunos comentaristas afirman que los '90 se caracterizaron por un crecimiento del sexismo y la misoginia. Christine Delphy dice que no se puede hablar de retroceso cuando no se ha hecho ningún progreso.¹¹ No en vano, y a pesar de los avances de las mujeres en las sociedades capitalistas, todavía es constatable la feminización de la pobreza (de los 1.300 millones de pobres en el mundo el 70% son mujeres y niñas); las mujeres siguen recibiendo un salario más bajo que los hombres por el mismo trabajo (concretamente en España el 30% menos), y las diferentes religiones e iglesias siguen potenciando la discriminación de las mujeres basándose en su supuesta inferioridad, etc. Evocando las palabras de Lenin: la igualdad ante la ley todavía no es igualdad frente a la vida.

Nasreen au Bangladesh, Leyla Zana en Turquie, Sarah Balabagan aux Emirats arabes unis, et bien d'autres ...

- Présentation aux élections de listes majoritairement de femmes.
- Etats généraux, séminaires, colloques, universités d'été et célébrations du 8 mars.
- Fédération d'associations.
- Participation aux conférences européennes et internationales sur les femmes et aux forums des O.N.G. à toutes les conférences des Nations unies
- Institut de Recherche et d'Enseignement en Sciences des Femmes (Féminologie)
- Observatoire de la Misogynie
- Club Parité 2000
- Alliance des Femmes pour la Démocratie - Bouches du Rhône
- Alliance des Femmes pour la Démocratie - Rhône
- Alliance des Femmes pour la Démocratie – Lille

<http://www.desfemmes.fr/histoire,htm>

¹¹ Delphy, C. "Le Baquelache en France". *Nouvelles Questions Féministes*, 17 (nº.1), 1993. p. 7.

Capítulo 2

LA HERENCIA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Si bien es cierto que cuando se habla del movimiento feminista francés, Simone de Beauvoir parece estar excluida, ella ha sido una figura cuyo trabajo ha dado lugar a diversas y apasionadas polémicas en ese contexto y ante ella sus lectores/as no pueden permanecer indiferentes. No resulta sencillo establecer su contribución al feminismo de la segunda ola, es decir al feminismo que a partir de los años 70 ocupó el lugar preponderante, sobre todo en Europa. ¿Fue Simone de Beauvoir una feminista? La respuesta puede parecer sencilla, ya que se la ha caracterizado como “la madre del feminismo” y *El segundo sexo* como su “biblia”, pero como se verá, no lo es tanto como parece. De hecho la respuesta a esta pregunta podría ser sí y no al mismo tiempo.

Si se acepta la definición de feminismo que hace Monique Remy, expresada ya en el capítulo anterior, se podría afirmar que la obra autobiográfica, literaria y filosófica de Simone de Beauvoir es lo que hace de ella una feminista. A través de dicha obra se aprecia, casi a simple vista, la íntima relación que hay entre lo que escribe y lo que vive. Hace teoría, pero sin negar la propia experiencia e interpretación del mundo, lo cual implica, en cierto sentido, darle cuerpo a la realidad de las demás mujeres, a su opresión, así como intentar darle una respuesta emancipadora.

Beauvoir se reconoce como feminista en una entrevista que se le hace en 1972, aunque en realidad ya había tenido contacto –más bien de carácter cultural- con el feminismo militante. En 1962 publica junto a Gisèle Halimi las memorias de Djamila Boupacha de su participación en la liberación de Argelia de la ocupación colonial francesa. Después escribe sobre las acciones feministas en *Les Temps Modernes* y

participa con algunas militantes en programas de televisión. En 1964 y con ocasión de su escrito *Una muerte muy dulce*, reflexiona sobre el envejecimiento, decadencia y muerte de su madre, y reconoce que le afecta más que la muerte de su padre. En *Una mujer rota* (1967) los personajes que componen los tres relatos de la novela son mujeres atravesadas por los aspectos más críticos de la condición femenina: la maternidad, el desengaño amoroso, la soledad y el menosprecio. *Las bellas imágenes*, escrito en 1966, describe el amor desde la perspectiva de dos mujeres (madre e hija), una burguesa y otra intelectual, en una sociedad en la que ambas sufren de marginación.

Una vez que Beauvoir admite su compromiso feminista defiende con el MLF el derecho de igualdad de las mujeres, no sólo en el aspecto formal, sino también en todos los demás, sobre todo en lo que respecta al ejercicio de la libertad para elegir la propia forma de vida; defendió el derecho al aborto, los derechos de las madres solteras y pobres, etc. Pero lo que de verdad aporta al feminismo es su paso de la vindicación a la explicación.

Su aportación a la situación y autoconciencia de las mujeres tiene mucho que ver con una pregunta: ¿Qué es ser mujer? Es más que probable que la mayoría de mujeres responderían: “Yo soy”. Pero, ¿Cómo se llega a esa conclusión? ¿A través de la cultura de lo que en ellas se define como femenino o más bien se trata de una determinación biológica? Si, como trata de demostrar Beauvoir en su reflexión teórica de *El segundo sexo*, la mujer y su situación en el mundo no son más que constructos socioculturales, entonces la propia autoconciencia de su significado depende directamente de la comprensión de lo femenino de una determinada “sociedad-cultura”.¹ Se trata, por tanto, del eterno

¹ Esta cuestión no deja de tener una gran importancia, ya que resulta obvio que, a pesar de las posibles similitudes que puedan existir, la autoconciencia de una mujer occidental, por ejemplo, no es la misma que la de una musulmana o una africana. A este respecto, la sociología del conocimiento (expresión acuñada por Max Scheler en 1920) ha puesto de manifiesto que los “habitantes” de las diferentes sociedades-culturas mantienen también una

problema entre esencialismo y antiesencialismo: ¿La mujer es, o se construye como tal? Las posibles respuestas a esta pregunta parecen mantener la misma vigencia que cuando Simone de Beauvoir escribió *El segundo sexo*. En el caso de la mujer, ella cree que su situación está directamente relacionada con su “ser mujer”:

“Sobre esta marca, en principio biológica, se acumulan muchas más que, justificándose por vías diferentes, la consolidan. La figura final, “la mujer”, está construida. El cómo, el porqué y el para qué de esa construcción son importantes. Porque esa figura es un molde que a ninguna mujer se le permite rechazar y, por lo tanto, tampoco verdaderamente elegir.”²

Otra de las aportaciones que hace Beauvoir es constatar que la mujer ha sido objeto de múltiples y diferentes discursos. Del problema “mujer” se han hecho descripciones filosóficas, científicas, religiosas, psicológicas, étnicas, etc. Esa multiplicidad de discursos es la que va configurando una identidad “mujer”: **la mujer es el Otro**.³ Por eso, la exploración de la idea “mujer”, aparte de su propia experiencia, forma parte de su material de investigación, porque “ser mujer ha sido y es un aprendizaje heterónimo de ‘mil lazos tenues’”.⁴

visión-interpretación diferente del mundo y de su propia realidad. Ver Berger, P. Y Luckmann, L., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

² Valcárcel, Amelia, “Beauvoir: A cincuenta años de *El segundo sexo*”, p. 6.

³ Amelia Valcárcel escribe: “El Segundo Sexo es, ante todo y sobre todo, filosofía de la otredad. “La categoría de **Otro** es tan originaria como la conciencia misma”, escribe Beauvoir. Pero el problema no es la Alteridad en sí misma, dado que todos somos los otros de los otros, sino que un sexo completo, con independencia de las épocas, culturas o saberes, con independencia también de las características singulares de cada una de sus componentes, haya sido continuamente designado como la Otredad absoluta de lo humano.”, Ibid. p. 5.

⁴ Ibid, p. 6.

Beauvoir no cree en una libertad radical, sino en que todo sujeto vive en una situación que, en cierto sentido, limita su libertad. Por eso, la cuestión es tratar de vivir y luchar por la propia libertad desde esa situación: “Una conciencia vive en el mundo *situada* y en esa situación debe luchar por su vida y su libertad, que vienen a ser lo mismo. No somos los seres humanos unas vidas biológicas, sino libertades vivientes y actuantes.”⁵

En buena parte la mayoría de las mejoras de las condiciones de las mujeres en Francia durante las últimas décadas se deben y son el resultado de las luchas feministas. Así se expresó en la conferencia de Beijing:

“Los años 70 y 80 fueron testigos de un feminismo militante y mediático, fundado especialmente sobre la reivindicación de la libertad sexual, del derecho a la contracepción y el aborto, y que dio lugar a reformas legislativas en las que las asociaciones femeninas han trabajado extensamente.”⁶

Durante sus treinta años de existencia, el feminismo de la segunda ola en Francia ha experimentado muchos cambios. Incluso se podría decir que no ha desaparecido del todo, porque aunque muchas de sus demandas se hayan conseguido, todavía le quedan cosas por hacer. Los debates sobre objetivos y estrategias continúan existiendo. Junto a la excepcional tendencia intelectual del feminismo francés continúa la tradición de mujeres activistas como un vínculo, tanto para las mujeres francesas como para las de todo el mundo.

⁵ Ibid.

⁶ Aubin C. y Gisserot, H. *Les Femmes en France: 1985-1995 rapport établi par la France en vue de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes*. La Documentation Française, Paris, 1994. p. 20-21

2.1 *El segundo sexo* y el feminismo francés

Como ya se ha dicho, Simone de Beauvoir no se reconoce a sí misma como feminista – incluso rechaza el feminismo- durante el periodo que va desde la primera edición de *El segundo sexo* en 1949 hasta 1970, cuando se produce un cambio y se define como tal. Por otra parte, se puede reconocer su influencia sobre ciertas feministas radicales, sobre todo angloamericanas y también francesas, para las que Simone de Beauvoir representa una fuerza inspiradora. Pero también ocurre que, desde 1980, se ha llevado a cabo una revisión de su trabajo, y algunas feministas empezaron a cuestionar el valor de sus teorías. Además, debe tenerse en cuenta el lugar que ocupa en el denominado “feminismo francés”, el cual la rechaza a ella y su trabajo.

Durante las dos décadas que siguieron a la publicación de *El segundo sexo* Beauvoir no se identifica en absoluto con el movimiento feminista. En *La fuerza de las cosas*, trabajo que cubre el periodo de su vida que va de 1944 hasta 1962, dice: “Jamás he alimentado la ilusión de transformar la condición femenina, depende del porvenir del trabajo en el mundo, sólo cambiará seriamente al precio de una revolución de la producción. Por eso he tratado de no encerrarme en el llamado ‘feminismo’”⁷ Para Beauvoir, *El segundo sexo* no fue “un trabajo de militante”⁸, sino un estudio teórico o un ensayo filosófico. Cuando lo escribió pensaba que la caída del capitalismo representaría para las mujeres su liberación y su igualdad con los hombres. El objetivo de este estudio sobre las mujeres era ayudar a sus contemporáneos a entenderse a sí mismos y su situación.⁹

⁷ *La fuerza de las cosas*, p. 194.

⁸ Entrevista de Jean-Louis Servant-Shreiber en el programa *Questionnaire* en TF1, 16 de Abril de 1975. Citada por Alison T. Holland en “Simone de Beauvoir and the Women’s Movement”. <<http://www.well.ac.uk/cfol/simone.asp>> p. 1

⁹ *La fuerza de las cosas*, p. 194

Beauvoir no se definió a sí misma como feminista hasta los años 70. En una entrevista con Alice Schwarzer en 1972 así lo manifiesta. Pensaba que el feminismo anterior era reformista y legalista, pero que el actual era radical. Hacia 1972 adopta la consigna de las feministas italianas: “Ninguna revolución sin la liberación de las mujeres”.¹⁰ Para Beauvoir no se trataba únicamente de que las mujeres encontraran un lugar en una sociedad ya configurada, sino de introducir elementos que favorecieran su transformación. Reivindicaba el progreso en la condición de las mujeres y la destrucción de cualquier sistema que promoviera la desigualdad y la injusticia. En 1974 escribía:

“A mí misma, que durante mucho tiempo desempeñé, más o menos, el papel de mujer como una coartada, me parecía que ciertos inconvenientes inherentes a la condición femenina deberían simplemente ser ignorados o superados, pues no había ninguna necesidad de atacarlos. Lo que me ha enseñado esta nueva generación de mujeres en lucha es el entramado de la complicidad en esta cuestión. (De hecho, aceptar la más mínima desigualdad entre los sexos, significa consentir dicha desigualdad)”.¹¹

En 1979 incluso llegó a afirmar que, al contrario de lo que pensaba en 1949, “la emancipación de las mujeres no la conseguiría el socialismo, sino las propias mujeres, independientemente de la lucha de clases”.¹²

¹⁰ Schwarzer, A. 1984, *Simone de Beauvoir aujourd'hui: Six entretiens*, Mercure de France, Paris, 1984.

¹¹ Francis C. y Gontier F., *Ibid.*, p. 520.

¹² Jardine A. “Interview with Simone de Beauvoir”, *Signs*, Winter 1979, p. 235. Citado por Alison T. Holland. *Ibid.*, p. 2.

No cabe duda de que *El segundo sexo*, escrito veinte años antes del desarrollo del feminismo de los sesenta y de los setenta, ha ejercido una gran influencia en el movimiento feminista llamado “de la segunda ola” en Francia, y especialmente en Estados Unidos y en el Reino Unido. Según Elaine Marks e Isabelle de Courtivron, éste es un texto que ocupa un lugar central en la historia del discurso sobre las mujeres y el feminismo.¹³ Simone de Beauvoir fue una referencia para muchas mujeres. Roxanne Dunbar dijo en 1969: “*El segundo sexo* cambió la vida de muchas de nosotras... Todavía sigue siendo el documento más inteligente, más humano y más completo que jamás haya sido escrito sobre la opresión de las mujeres y la supremacía masculina.”¹⁴ Y la norteamericana Betty Freidan, una feminista influyente de la última etapa del movimiento en su país, expresa su gratitud hacia Simone de Beauvoir por haberla hecho capaz de entender la condición de las mujeres.

Ese mismo sentimiento de admiración y gratitud puede encontrarse entre algunas feministas francesas. Por ejemplo, Marie-Jo Dhavernas dice que “... ciertamente *El segundo sexo* ha sido la obra que más ha marcado a la generación de feministas que vivieron el Mayo del 68.”¹⁵ Y Maïté Albistur y Daniel Armogathe en su *Histoire du féminisme français* escriben que “... sólo se puede decir que todo el feminismo contemporáneo procede de *El segundo sexo*.”¹⁶

Muchos/as creen que *El segundo sexo* proveyó de un fundamento teórico al movimiento de mujeres. Como dice Ann Koedt: “Fue una

¹³ Marks, E. y Courtivron, I. de., eds. *New French Feminisms: An Anthology*, Harvester Press, Brighton, 1981. p. 39.

¹⁴ Citado por J. Zephir en *Le Néoféminisme de Simone de Beauvoir trente ans ahorrés Le Deuxième Sexe: un post-scriptum*. <http://www.penelopes.org/pages/1sdb.htm>. p. 28.

¹⁵ *Libération*, 15 de Abril de 1986, p. 3.

¹⁶ Albistur M. y Armogathe D. *Histoire du féminisme français*. 2 vol. Des femmes, Paris, 1977. Vol. 2, p. 606.

revelación para mí; antes ellas eran ignoradas, ahora se integraban a una teoría”¹⁷, y también Yvette Roudy, ministra para los derechos de las mujeres en 1981, expresa que “... si no hubiera existido ningún análisis teórico, histórico, tan completo y sólido como el de Simone de Beauvoir, los efectos de las luchas de los movimientos feministas nacidos en las revueltas del 68 no habrían sido tan potentes.”¹⁸ La misma Beauvoir cree que su libro ofrece un fundamento teórico. En 1978, en un documental de José Dayan y Malka Ribowska, dice: “... este libro puede tener un cierto valor porque ellas [las militantes], en sentido estricto, no son teóricas.” Muchos son los que piensan que *El segundo sexo* ha dado a la lucha de las mujeres el sustrato teórico que le faltaba.¹⁹

Las feministas de los setenta aceptaron muchas de las ideas desarrolladas por Simone de Beauvoir: la valoración de la denuncia de los mitos culturales; el cuestionamiento del matrimonio, la familia y la maternidad; del aburrimiento del ama de casa; de la dependencia económica de la mujer casada; de los tabúes sobre la sexualidad femenina y su falta de libertad; etc. Sin embargo, las nuevas generaciones de feministas no prestan demasiada atención al trabajo de Beauvoir porque piensan que las ideas reflejadas en él son realmente innovadoras para 1949, se desarrollaron en los setenta como un lugar común para los movimientos de mujeres, pero que actualmente resultan anacrónicas e, incluso, han sido superadas.²⁰

¹⁷ Ballorain, R. *Le nouveau féminisme américain*. Denoël-Gontier, Paris, 1972, p. 42.

¹⁸ Roudy, Y. *A cause d'elles*, Albin Michel, Paris, 1985. p. 113

¹⁹ Remy, M. *De l'utopie à l'intégration: Histoire des mouvements de femmes*. L'Harmattan, Paris, 1990. p. 29.

²⁰ Rodgers, C. *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir: Une héritage admiré et contesté*. L'Harmattan, Paris, 1998.

En los años 80 las ideas de Simone de Beauvoir fueron cuestionadas por algunas escritoras feministas. Elaine Marks, en una colección de ensayos, que editó en 1987, escribe:

“Algunas de las feministas críticas que se han presentado en conferencias y simposios desde 1979, el año del treinta aniversario de *El segundo sexo*, han manifestado una reacción hostil, y no siempre resulta fácil distinguir entre una crítica seria y la aversión. Puede decirse que parece haber una cierta similitud entre las intenciones y motivaciones conscientes o inconscientes de las feministas francesas, inglesas, canadienses o americanas, y los lectores/as críticos/as de *El segundo sexo* en 1949, pues hay, por parte de cierta crítica feminista, una discrepancia fundamental entre su orientación teórica y la de Simone de Beauvoir, de tal forma que la hostilidad y el debate son indistinguibles.”²¹

Toril Moi afirmaba en 1986 que “para muchas feministas actuales, *El segundo sexo* es, de muchas formas, un texto profundamente turbador”.²² Como ella indica, gran parte del feminismo crítico rechaza el antifeminismo del existencialismo, la filosofía en la que se basan las teorías de Simone de Beauvoir. Citando a Michèle Le Doeuff, “algunos comentaristas han discutido que la dualidad entre el ser-en-sí como pasividad de la naturaleza y el ser-para-sí, que se define a través de su proyecto y de su libertad, implícitamente evoca la oposición masculino/femenino.”²³ Críticas como Moi y Le Doeuff intentan demostrar la misoginia y el sexismo que se esconden detrás de *El segundo sexo*. Hay pasajes, en los que se describe la iniciación sexual femenina, que pueden herir la sensibilidad del lector/a actual.

²¹ Marks, E. *Critical Essays on Simone de Beauvoir*. Hall, Boston, 1987. p.3.

²² Moi, T. “Existentialism and Feminism: The Rhetoric of Biology in *The Second Sex*”, en *Oxford Literary Review*, Oxford, 1988. p. 88.

²³ Le Doeuff, M. “Simone de Beauvoir and Existentialism”, en *Feminist Studies*, Verano de 1980. p. 289.

Las mujeres son comparadas con lo inerte, receptáculos vacíos cuyo despertar sexual recuerda la humedad de un cadáver descompuesto.²⁴ Existen claras insinuaciones de disgusto en su descripción del deseo sexual de las mujeres:

“Ella acecha como la planta carnívora, el pantano por donde se deslizarán los insectos y los niños; la mujer es succión, ventosa, jugo resinoso y pegajosa sustancia, es un llamado inmóvil, insinuante y viscoso, o al menos se siente así, sordamente.”²⁵

Además, también parece que a pesar de que Beauvoir se esfuerza por no acusar a las mujeres de falta de autenticidad y de mala fe, al final acaba culpándolas de su situación. En este sentido Le Doeuff piensa que en *El segundo sexo* siempre se plantea la duda sobre la capacidad de las mujeres de beneficiarse de la más mínima posibilidad de afirmarse a sí mismas como sujetos condenados a ser libres. Cada vez que Simone de Beauvoir habla de una mujer que ha tenido la posibilidad de afirmarse a sí misma, y no ha sido capaz de aprovechar su oportunidad, cae en la reprobación moral aludiendo a temas como la autocomplacencia, el narcisismo y el camino fácil.²⁶

²⁴ “En tanto el hombre se “yergue”, la mujer se “moja”, y en la misma palabra hay recuerdos infantiles de lecho mojado, de abandono culpable e involuntario a la necesidad urinaria. El hombre siente el mismo disgusto ante las inconscientes poluciones nocturnas, porque proyectar un líquido, ya se trate de orina o esperma, es algo que no humilla, pues es una operación activa, pero hay una humillación si el líquido se escapa pasivamente, porque entonces el cuerpo deja de ser un organismo de músculos, esfínteres y nervios comandados por el cerebro, que expresa a un sujeto consciente, y se convierte en un vaso, un receptáculo hecho de materia inerte y juguete de caprichos mecánicos. Si la carne rezuma – como un viejo muro o un cadáver -, no parece que emitiese líquido, sino que se licuase en un proceso de descomposición que causa horror.” *El segundo sexo*, vol. II. p. 167 (Trad. esp. p. 131).

²⁵ Ibid.

²⁶ Le Doeuff, M. op. cit. p. 288.

Los/las que acusan a Simone de Beauvoir de misoginia también denuncian, entre otras cosas, su deseo de definir a las mujeres siguiendo el modelo masculino, su sobreestimación de la masculinidad, sus valores masculinos, y la subestimación de las mujeres.²⁷

Algunos/as comentaristas ven este rechazo de Beauvoir como algo similar a lo que siente una madre por sus hijas. Rodgers escribe:

“Beauvoir puede ser considerada como una suerte de madre para las nuevas generaciones de feministas. Lo que en el seno del MLF está lejos de ser un plus. Como explica Geneviève Prost, las mujeres del MLF que vivieron el Mayo de 1968, rechazaban violentamente la imagen de la madre –castradora y posesiva- y como consecuencia, tendían a denigrar el trabajo de sus progenitoras y a abandonar su herencia.”²⁸

Toril Moi apunta que hay intelectuales feministas que han llevado a cabo una crítica muy dura contra Simone de Beauvoir desde los sesenta: “Siendo intelectuales, estas mujeres se han constituido a sí mismas como las verdaderas hijas de Simone de Beauvoir: no es extraño que muchas de ellas hayan sentido la necesidad de separarse de la poderosa imagen de la madre.”²⁹

Existe, pues, un sector del feminismo que rechaza a Simone de Beauvoir y su trabajo, acusándola de reformismo y de misoginia, por lo que ellas entienden como una desvalorización de la diferencia femenina. Para ellas, lo que realmente ha sido reprimido bajo el

²⁷ Moi, T. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Blackwell, Oxford, 1994. p. 181s, y Rodgers, C. *Ibid.* p. 294s.

²⁸ *Ibid.*, p. 299.

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

patriarcado ha sido esa diferencia, que, precisamente, será la fuente de su liberación. Acusan a las mujeres que buscan la igualdad social de los sexos y erradicar la diferencia sexual.

Debido a la manifiesta naturaleza polifacética del feminismo, los límites de una aproximación general a la influencia que *El segundo sexo* ha tenido sobre él son obvios. Por lo tanto se hace necesario un acercamiento algo más específico con el objetivo de respetar la variedad y la divergencia de los diferentes puntos de vista. Algunas de las figuras más representativas del feminismo francés, crítico de y en relación con Beauvoir, son: Michèle Le Doeuff, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous, Xavière Gauthier, Antoinette Fouque, Chantal Chawaf, Annie Leclerc, Elisabet Badinter, Gisèle Halimi Françoise Armengaud, Christine Delphy y Monique Wittig.

2.1.1 Michèle Le Doeuff

Esta autora ha sido la única feminista que ha publicado un estudio detallado sobre *El segundo sexo* desde que lo hiciera Suzanne Lilar.³⁰ En varios artículos analiza las consecuencias que para *El segundo sexo* tuvo la perspectiva existencialista de Beauvoir, y las transformaciones que surgieron de esta obra.³¹

Según Le Doeuff, el existencialismo ayudó a Beauvoir a evitar las trampas del esencialismo y del determinismo, pero le ocasionó otros problemas porque, en primer lugar, el existencialismo está lleno de prejuicios masculinos, de los cuales algunos de ellos pueden encontrarse en *El segundo sexo* y, en segundo lugar, “ninguna opresión

³⁰ Lilar, S., *Le Malentendu du Deuxième sexe*. PUF, Paris, 1969.

³¹ Le Doeuff, M. *L'Etude et le rouet. Des femmes de la philosophie, etc.* Ed. Du Seuil, Paris, 1989. En español: *El estudio y la rueca*. Ed. Cátedra, Madrid.

es pensable en el sistema existencialista.”³² Puesto que Beauvoir se dio cuenta de la continua dominación a la que estaban sometidas las mujeres, quiso hacer un análisis de la misma y de los mecanismos que la perpetúan,³³ aunque sin llegar a ofrecer una explicación definitiva. Al hacerse consciente de la situación de las mujeres, de su falta de derechos y de sentido para actuar y para afirmarse a sí mismas, fue modificando sustancialmente el pensamiento de Sartre.

Después de la publicación de la correspondencia de Beauvoir, Le Doeuff piensa que cuenta con una información que le servirá para articular de una forma más clara el papel que *La fenomenología del Espíritu* de Hegel representó en las teorías de dicha autora sobre la opresión de las mujeres, y dice que “con un postulado como la primacía de mi conciencia para mí no se puede escribir *El segundo sexo*, que actualmente me parece como una prolongación de la lectura de Hegel.”³⁴

La lectura de Le Doeuff de *El segundo sexo* trata de ser, sobre todo, una interrogación filosófica sobre los límites y posibilidades de un fundamento filosófico falocrático cuando éste es adoptado por una feminista.³⁵ Pero ella también aprecia el hecho de que *El segundo sexo*

³² Ibid, p. 74.

³³ Este es uno de los puntos fuertes de *El segundo sexo*, según Le Doeuff.

³⁴ Le Doeuff, M. “Simone de Beauvoir: les ambiguïtés d’un ralliement”, *Le Magazine Littéraire*, 320 (1994), pp. 58-61, citado por Simons, Margaret A. *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Penn State Press, University Park, 1995. p. 64.

³⁵ En este sentido, Amelia Valcarcel escribe: “En su última obra, Le sexe du savoir, Le Doeuff ajusta de nuevo cuentas con Beauvoir. Este no es tampoco un libro fácil. Explora el vínculo entre el saber y la reproducción de la jerarquía masculina. Ser mujer consiste en permanecer bajo la malla de un sistema complejo de exclusiones, constantemente revitalizado por voluntades operativas. De entre ellas no es la menor la exclusión del saber, a la que colaboran tanto instancias institucionales, como los relatos estabilizados transmitidos por los “sabios”. Y, para probar su argumento Le Doeuff, hace, como es habitual en sus textos, recorridos brillantes y cáusticos por casi el completo nomenclator de la historia de la filosofía. Recorridos que siempre toman su punto de partida de algún intelectual relevante del tiempo presente,

le muestre cómo se constituyó, para ella y para otras, “el movimiento antes del movimiento”, cómo sus ideas han sido interiorizadas por muchas mujeres y las ha ayudado a seguir caminando.³⁶

Aunque Le Doeuff critica a Beauvoir por el hecho de mantenerse aislada en un entorno falocrático, admira su gran inteligencia.³⁷ Sus mayores reservas tienen que ver con la tendencia de Beauvoir a presentarse a sí misma como única y mostrar ciertas reticencias a valorar las aportaciones de otras mujeres, como Virginia Wolf por ejemplo.³⁸ Además, parece ignorar la necesidad y la posibilidad de soluciones colectivas y se muestra incapaz de contemplar la posibilidad de una comunidad de mujeres; tiende a analizar la opresión al nivel de las relaciones personales, sin pararse a considerar suficientemente los factores sociales e institucionales. Esto lleva a Beauvoir a hacer culpables a las mujeres de su incapacidad para asumir el reto de emanciparse a sí mismas, lo cual deberá hacerse a través de mecanismos socioculturales. Esta podría ser la razón por la que *El Segundo Sexo* no ha resultado ser “la piedra filosofal” para las militantes feministas.

De todas formas, Le Doeuff reconoce que su trabajo y su forma de pensar le deben mucho a *El segundo sexo*, y escribe: “¿Pero qué es lo que buscas en realidad en *El Segundo sexo*? ¿Una teoría, o la voz y el

desarrollan su curso en decenas de referencias, tan inesperadas y certeras como poco comunes, y vuelven al asunto: la prohibición de saber y del saber, antigua pero perfectamente viva, para las mujeres. Pues bien, en su opinión Beauvoir dejó este asunto intacto.” *A cincuenta años del segundo sexo*, en <www.geocities.com/Athenas/Parthenon/8947/beauvoir.htm>

³⁶ *L'Etude et le rouet. Des femmes de la philosophie, etc* p. 70.

³⁷ *Ibid*, p. 70.

³⁸ Esto puede deberse a la opinión de Beauvoir en cuanto a que la literatura de mujeres a la que dio lugar el feminismo anterior a ella no pretendía explicar nada, sino tan sólo reivindicar una serie de derechos: “El conjunto de la literatura femenina sea animado en nuestros días mucho menos por una voluntad de reivindicación que por un esfuerzo de lucidez.” *El segundo sexo*, vol I, p. (Trad. esp. p. 24)

apoyo de una gran hermana? ¿Qué es lo que buscamos en cualquier texto filosófico sino el apoyo teórico de un precursor, aunque luego, por supuesto, no lo encontremos?”³⁹

Es cierto que *El segundo sexo* desagrada a muchas feministas, pero lo cierto es que muchas de ellas se han visto obligadas a hacer público su desacuerdo con las ideas expresadas en dicho texto como un intento de exorcizar su influencia; una influencia que, irónicamente, sigue apareciendo en algunos de sus textos.

2.1.2 Luce Irigaray

En uno de sus trabajos,⁴⁰ Irigaray analiza su relación con Beauvoir y con sus ideas, e incluso en uno de sus artículos le hace un homenaje reconociendo su aportación a favor de la liberación de la mujer: “¿Quién no ha leído *El segundo sexo*? ¿Qué mujer no se ha sentido inspirada por él, y como resultado ha llegado a ser feminista?”⁴¹ Irigaray alaba el valor de Beauvoir de contar su vida y ofrecer a las mujeres un modelo de libertad sexual; además le da la bienvenida a su compromiso con las causas feministas.

Sin embargo, después de haber hecho ese reconocimiento, Irigaray se concentra en determinar las distancias entre ella y Beauvoir: una gran distancia personal, causada en parte por la frialdad de Simone hacia ella en un momento de vulnerabilidad y en el que esperaba su apoyo en sus luchas con las instituciones y en su vida académica, pero también ocasionada por diferencias conceptuales insuperables,

³⁹ Ibid, p. 152.

⁴⁰ Irigaray, L. *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*. Grasset et Fasquelle, Paris, 1990.

⁴¹ Ibid, p. 9.

Irigaray menciona su formación psicoanalítica que contrasta con la resistencia de Beauvoir hacia el psicoanálisis, una formación que la lleva a tratar el problema de la liberación de las mujeres en términos radicalmente diferentes: “Mi pensamiento sobre la liberación de las mujeres simplemente supera la cuestión de la igualdad entre los sexos.”⁴² Esto quiere decir que ambas autoras mantienen una posición radicalmente diferente, aunque compartan la convicción de que en el patriarcado como orden social el sujeto es exclusivamente masculino. Irigaray investiga las formas de exclusión de las mujeres desde el orden simbólico, y en particular desde el discurso filosófico y el psicoanálisis freudiano. Critica a Freud su descripción de la sexualidad femenina en términos masculinos, igual que lo hizo Beauvoir.⁴³ También, como ella, critica el capitalismo y el patriarcado por objetivar a las mujeres y reducirlas a un valor de cambio de los hombres. Como Beauvoir, Irigaray se sitúa en un lugar utópico al identificarse con el avance del marxismo y la liberación de las mujeres: “La realización del marxismo podría suponer la liberación de las mujeres, es decir, la abolición de la propiedad privada, la familia y el estado”, además de reconocer, también, el peligro que constituye la reproducción para las mujeres y el papel negativo que en ocasiones desempeña la madre, sobre todo en lo que respecta a la relación con su hija, porque “ella reproduce la misma opresión de la que ha sido objeto”.⁴⁴

Sin embargo, y a pesar de estas coincidencias, Irigaray rechaza absolutamente la reivindicación beauvoiriana de igualdad, porque ésta no significa más que llegar a ser iguales a los hombres.⁴⁵ Rechaza el

⁴² Ibid, p. 11.

⁴³ Irigaray, L., *Ce sexe qui n’eu est pas un*. Minuit, Paris, 1977. p. 79-80.

⁴⁴ Irigaray, L., entrevista recogida en Baruch, E. H. *Women Analyse Women: In France, England, and the United States*. Harvester Wheatsheaf, London, 1988. p.

⁴⁵ “La teoría de la igualdad de los sexos no da cabida a la diferencia sexual: de un mundo mirado desde el régimen del dos, se pasa así a un mundo de universales, a un mundo mirado desde el

neutro “ser humano” porque cree que con esa clase de vocablos lo único que se consigue es universalizar el discurso en masculino, lo cual le niega cualquier posibilidad a la diferencia sexual. En *L’Autre de la nature* afirma que, para las mujeres, negar su diferencia sexual es caer en las manos del “falocentrismo”, y dice que cuando se renuncia a esa diferencia para conseguir la igualdad, en cierto modo se está siendo cómplice del proceso de escalada del imperialismo masculino occidental. Y añade: “Rechazar la opresión de las mujeres no significa tener que renunciar a nuestros cuerpos, nuestro sexo, nuestros sueños, nuestro lenguaje... sino incluirlos y afirmar su valor.”⁴⁶

Irigaray vuelve a criticar el feminismo de Beauvoir en *L’Identité feminine: biologie ou conditionnement social?*, donde lamenta el hecho de que ser mujer sea considerado como una reliquia, algo reaccionario, incluso vergonzoso, que debe analizarse y superarse como el efecto de un condicionamiento social. Ella cree que ese deseo de incondicionalidad favorece un neutro universal que sólo puede dar cuenta de un universo neutro masculino. Al contrario, ella propone la construcción de una cultura femenina: no se trata simplemente de una cuestión de justicia social que equilibre el poder de un único sexo sobre el otro, dando o devolviendo valores culturales a la sexualidad femenina. En *J’Aime à toi*, Irigaray reescribe la famosa frase de Beauvoir comparando sus dos perspectivas:

“Se trata de exigir una cultura, de buscar y elaborar una espiritualidad, una subjetividad, una alteridad apropiada para este género: femenino. O sea, no como dice Simone de Beauvoir: no se nace mujer, sino se llega a ser una mujer (a través de la

régimen del uno” Rivera, M.M. *El fraude de la igualdad*. 2ª. Ed. Rev. Librería de Mujeres, Buenos Aires, Argentina, 2002. p. 35.

⁴⁶ Irigaray L., Clédat, F., Gauthier, X. Y Vilaine, A. M. “L’Autre de la nature” en *Sorcières*, 20, 1980, p. 16.

cultura), sino más aún: He nacido mujer, pero aún tengo que llegar a ser esa mujer que soy por naturaleza.”⁴⁷

En cierto sentido, Irigaray se sitúa a sí misma en la posición del Otro, pero ese Otro no es el de Beauvoir.⁴⁸ En su artículo *La cuestión del Otro* compara su posición sobre la alteridad con la de Beauvoir. Ésta se mueve dentro de un sistema filosófico en el que el sujeto sólo puede ser masculino y único, por eso tiende a rechazar el lugar acordado para la mujer como segundo, como el otro del hombre. Irigaray no sólo rechaza que la secundariedad de la mujer, sino que critica el fuerte falogocentrismo de la filosofía occidental, el hecho de que el otro siempre sea interpretado como el otro del sí-mismo, el otro del sujeto más que otro sujeto irreductible al sujeto masculino y con dignidad equivalente.

Hacia 1977 Irigaray afirma que el sexo femenino no es otro y define una noción diferente de sujeto, indicando al mismo tiempo que no puede ser representado en el falogocentrismo; y provee una clave desde la cual criticar la metafísica occidental y su noción de sujeto.

En *Este sexo que no es otro* Irigaray proporciona los elementos necesarios para una simbolización positiva de la alteridad de las mujeres, de su sexualidad, e intenta la posibilidad de hablar un lenguaje que se corresponda con su sexualidad y creatividad.

Ella insiste en la necesidad de afirmar la diferencia de las mujeres y socavar la lógica que presenta la diferencia femenina como una falta, como una carencia, como negatividad (el Otro de Beauvoir), o borrar su verdadera diferencia (lo que habría sido el ideal de Beauvoir según

⁴⁷ Ibid, p. 16.

⁴⁸ Irigaray, L., *J'Aime a toi*. Grasset, Paris, 1992. p. 13.

Irigaray): La igualdad entre los hombres y las mujeres no puede conseguirse sin una teoría del género como sexuado y sin redefinir los derechos y obligaciones de cada sexo, *qua different*, en derechos y obligaciones sociales.⁴⁹

Irigaray no puede ser acusada, como lo ha sido Beauvoir, de buscar el acceso de las mujeres a un modelo de subjetividad en términos masculinos (el sujeto humanista, activo, trascendente), ni tampoco de mantener los valores masculinos como los únicos que son universales, aunque sí ha sido acusada de esencialismo. Además, al contrario que algunas diferencialistas, ella rechaza basar la recuperación de la femineidad en la procreación: “El énfasis en el privilegio de la maternidad me parece un gesto sospechoso, con el cual no estoy de acuerdo. La inversión del poder no me interesa.”⁵⁰

2.1.3 Julia Kristeva

En *Le temps des femmes*⁵¹ Kristeva examina los logros y estrategias del feminismo y establece una distinción entre tres generaciones de feministas. Ni siquiera se molesta en nombrar a nadie de la primera generación, simplemente las identifica con sufragistas y existencialistas – sin duda pensando en Beauvoir. Obviamente reconoce los beneficios sociales obtenidos gracias a este viejo feminismo, pero critica su rechazo de lo femenino, de los atributos maternales, que se entienden como incompatibles con la inserción de las mujeres en las esferas política y económica,⁵² junto con su aproximación globalizadora

⁴⁹ Irigaray, L., *Je, tu, nous*. p. 13.

⁵⁰ Irigaray, L., *L'Autre de la nature*, p. 25,

⁵¹ Kristeva, J. “Le temps des femmes”, 33/44: *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents*, reproducido en Kristeva, J. *Le nouvelles maladies de l'âme*. Fayard, Paris, 1993. pp. 297-331.

⁵² Kristeva, J., *Le nouvelles maladies de l'âme*. Fayard, Paris, 1993. p. 193.

a los problemas de las mujeres, es decir, subsumiéndolas en el nivel de la Mujer Universal. Kristeva condena a estas feministas especialmente por haber menospreciado y olvidado el deseo de maternidad de las mujeres y por haber intentado hacer del rechazo de la maternidad una política general.

Excepto por estas referencias implícitas, raramente nombra a Beauvoir en sus escritos. Toril Moi señala que Kristeva sólo alude a Beauvoir cuando va de la teoría a la ficción, de hecho, únicamente hace una referencia directa a *El segundo sexo* en una entrevista en *L'Infini* donde describe este texto como “una lección imborrable de la dignidad femenina”.⁵³ Para ella el interés por *El segundo sexo* está más bien en la conducta de su autora que en lo que dice; esto es, en la afirmación de una vida autónoma.

Aunque admite que *El segundo sexo* y sus reivindicaciones de igualdad sexual se deben a un momento histórico y que ayudaron a generaciones de mujeres, cree que sería un error para ellas mantener esos principios insistiendo en la militancia de una igualdad fálica con el hombre. Kristeva, como Irigaray, está más interesada en la diferencia que en la igualdad. Comparte la idea de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo, pero el análisis de Beauvoir resulta insuficiente a la hora de explicar ciertos factores biológicos y del inconsciente. También admite que la mujer está continuamente pendiente de su cuerpo debido a las menstruaciones, los embarazos y la menopausia; a través de él, se enfrenta al dolor, la pasividad y la muerte; pero no cree que esto represente ningún obstáculo, lo cual sería una concepción falocrática de la vida, el que al contrario, piensa que puede ser un motivo de elaboración artística, como en el caso de Duras o Woolf .

⁵³ Moi, T. (ed.). *The Kristeva Reader*. Basil Blackwell, Oxford, 1986. p. 306.

Como psicoanalista freudiana, no discute la teoría de la envidia de las mujeres del pene y rechaza la idea de la igualdad en relación con el inconsciente como “insostenible”. Pero también descarta la idea de que los hombres y las mujeres son sujetos diferentes: “si desde el principio comenzamos a diferenciar la subjetividad en el lenguaje, perjudicamos a las mujeres y las abandonamos al dominio social. Este es un pobre servicio que podemos rendirles”. Sólo se puede decir que “la configuración en la subjetividad es diferente”; que lo femenino tiene otra relación con el pre-lenguaje, los impulsos, los gestos y los olores.

La oposición más fuerte de Kristeva contra Beauvoir se encuentra en la cuestión de la maternidad, como cuando muestra su desacuerdo con la interpretación que Beauvoir hace del cuadro de Piero della Francesca de la Virgen María: mientras ésta interpreta en esa obra la humillación de la Virgen, Kristeva lo ve como una expresión de éxtasis que expresa tanto sumisión como omnipotencia. Piensa que la descripción de la maternidad como “obligación masoquista impuesta sobre las mujeres” está totalmente pasada de moda; y defiende que la posición de Beauvoir sobre esta cuestión ha sido perjudicial para el pensamiento feminista: “El movimiento feminista de la segunda ola, que surgió después de Simone de Beauvoir, se vio obstaculizado por su pensamiento y no se atrevió a ir más allá en su concepción de la maternidad, causando así una profunda división entre el feminismo y el resto de las mujeres.” Para Kristeva la diferencia se aprecia en los niveles biológicos y psicológicos y, por tanto, es necesaria la existencia de los dos sexos para vivir en armonía. En los países donde se practica la igualdad, como puede ser el caso de los países socialistas, donde no se atiende a la especificidad de las mujeres, donde el ideal igualitario de Simone de Beauvoir se ha llevado a cabo, se ha puesto de manifiesto que dicho sistema es una suerte de esclavitud para ellas. Para Kristeva resulta insostenible mantener esa uniformidad que transforma a las mujeres en hombres, sublimando un ideal humanista y universalista e ignorando la diferencia; y desde este punto de vista *El segundo sexo* se ha quedado anticuado.

Kristeva se sitúa a sí misma dentro de esa generación de feministas que afirman la radical diferencia de las mujeres y rechazan la dicotomía Hombre/Mujer como algo metafísico.⁵⁴ La diferencia sexual es una cuestión individual que tiene que ver tanto con lo masculino como con lo femenino, de tal forma que lo femenino, entendido como “pasividad”, “segundo”, puede encontrarse en ambos sexos. Esto lleva a la desdramatización del conflicto entre hombres y mujeres, libera a las mujeres de una subordinación excesiva a una imagen devaluada de sí mismas y les permite establecerse en un espacio particular.

2.1.4 Hélène Cixous

En el trabajo de Hélène Cixous no hay ninguna referencia a Simone de Beauvoir. La propia Cixous dice que leyó *El segundo sexo* cuando tenía quince años, pero que no le aportó nada, ya que no vio en él ningún progreso, ninguna apertura, ninguna innovación, sólo una gran represión. No encontró nada positivo en *El segundo sexo*, excepto que era un libro feminista, y “eso es básico”. Rechaza relacionar a Beauvoir con cualquier análisis innovador: “Ella no inventa nada, copia, reproduce los clichés sociales de Sartre.” Tampoco le reconoce lo que ella entiende por *écriture*, porque escribir es “lo que libera”. Ve a Beauvoir “pillada” por el discurso y parece progresar a saltos en una ruptura del lenguaje. También le reprocha su rechazo del psicoanálisis. Y, según ella, el movimiento de mujeres no era beauvoiriano, sino que estaba dirigido por una capacidad para la deconstrucción y por la posibilidad de usar el psicoanálisis.

El abismo que hay entre Cixous y Beauvoir queda expresado por las propias palabras de Cixous: “Beauvoir no es una enemiga, no es nadie... nada.” El sentimiento es mutuo; Beauvoir también tiene algo que decir sobre Cixous:

⁵⁴ Ibid., p. 209.

“No la he leído, ni la entiendo. Y pienso que se equivoca al utilizar un lenguaje absolutamente esotérico cuando quiere expresar cosas que interesan a la mayoría de las mujeres... Hay algo falso en su búsqueda de una escritura puramente femenina... Considero casi antifeminista decir que hay una naturaleza femenina que se expresa a sí misma de forma diferente, que a una mujer le habla más su cuerpo que a un hombre.”⁵⁵

Esta búsqueda de una *écriture féminine* como una escritura específica de mujeres, fue una de las mayores empresas del movimiento feminista de los setenta, y puede encontrarse en algunos escritos de Cixous como *Des femmes en écriture* y *The laugh of the Medusa*, así como en otras autoras.

2.1.5 Xavière Gauthier

En “Femmes, une autre écriture?”, Gauthier, la editora de *Sorcières*, dirige una mirada retrospectiva a los logros de las mujeres. Después de relegar al pasado “la línea feminista de *El segundo sexo*”⁵⁶ enumera los libros que ella cree verdaderamente innovadores: *Parole de femme* (1994) de Leclerc, “en el que la mujer acepta el desafío de la diferencia de su cuerpo de mujer, y alaba sus menstruaciones y embarazos”; *Retable*, de Chawaf, “que nos hace habitar en la oscuridad, la humedad y el calor de la cavidad uterina”; *Speculum of the other woman*, de Irigaray, que “al fin libera a las mujeres del discurso teórico de los hombres sobre ellas y revela lo que les hace “otras”; *Woman to Woman*, de Gauthier y Duras, donde Duras identifica “la diferencia de los sexos como el verdadero corazón de la escritura”; y *The newly born woman*, de Cixous y Clement. Anne-Marie de Vilaine, en la misma línea de *Le Magazine Littéraire*, recapitula los logros de las mujeres que

⁵⁵ Jardine, A. “Interview with Simone de Beauvoir”, *Signs*, 5,2, 1979, pp. 229-230.

⁵⁶ Gauthier, X. “Femmes, une autre écriture”, *Le Magazine Littéraire*, 180, 1982, p. 17.

las precedieron en la década anterior, y concluye que ellas han sabido encontrar nuevos valores, que en ellas:

“...[hay] una doble demanda de igualdad y diferencia que tiene que ver con la cuestión de poder y dominio en conceptos y relaciones, que ellas rechazan ser definidas en relación con el sexo masculino, y rechazan el hecho de que ‘todo otro ha sido reducido a lo mismo’; que ellas afirman la dimensión espiritual y simbólica del cuerpo y es importante considerar el placer (*jouissance*) como una forma de conocimiento, que ellas hacen del vacío algo visible... que su discurso no es lineal... que encuentran la fuerza en lo maternal.”⁵⁷

Cada elemento de este nuevo feminismo está claramente en contra de los principios presentados en *El segundo sexo*. Gauthier dice que cuando lo leyó por primera vez estaba “completamente de acuerdo” con sus ideas, algo que después analiza como una especie de rebeldía adolescente, pero que gradualmente se fue distanciando de Simone de Beauvoir cuando entendió que el análisis que hace tiende a la desaparición de las mujeres, aunque sigue creyendo que la naturaleza femenina no existe y que el concepto de feminidad dominante debe ser rechazado porque es el resultado de la opresión masculina. En “Lutte de femmes” critica a las mujeres que sólo buscan la igualdad con los hombres en un mundo masculino:

“creyéndose a sí mismas emancipadas, tienen acceso a una educación donde recitan las frases de un lenguaje en el que todo, verbos y sujetos, son masculinos. Es entonces cuando llega la locura, pensando que pueden ser hombres, ser igual que los amos adoptando su gramática y su sintaxis. Completamente alienadas de sí mismas, sin conocerse. La Mujer se ha transformado a sí

⁵⁷ Vilaine, A-M. “Le corps de la théorie” en “Femme, une autre écriture”, p. 28.

misma en ese Sexo Loco que algunas mujeres han llamado “Segundo”.⁵⁸

Aunque afirma la feminidad, rechaza la comprensión de lo femenino impuesta por los hombres, y encuentra en “femenino” un neologismo como podría ser el de “negritud”. Ella afirma la diferencia biológica y sexual, “se nace mujer”, la cuestión entonces es ¿cómo llega a transformarse? En *Sorcières* y en *Rose saignée* trabaja en la emergencia de la especificidad femenina en sus propios escritos.

2.1.6 Antoinette Fouque

El ataque más feroz que se ha hecho a Simone de Beauvoir después de su muerte fue en un corto artículo de *Libération* escrito por Antoinette Fouque en el que expone su perspectiva sobre las mujeres en contra de la de Beauvoir.⁵⁹ La acusa de un “intolerante, universalizante, esterilizante universalismo, lleno de odio y que reduce la alteridad”. Presenta sus posiciones apelando a las “enriquecedoras diferencias que, como todos saben, fluyen y encuentran sus orígenes en la diferencia entre los sexos”. Para Fouque, la muerte de Beauvoir representa una liberación de su generación que “permitirá a las mujeres entrar en el siglo XXI”.

Aunque el antagonismo entre ambas autoras es evidente, Fouque reconoce la importancia de *El segundo sexo*, incluso comparte muchas de sus ideas cuando analiza la situación de opresión de las mujeres. Como Beauvoir, critica a Freud por definir a la mujer como una carencia, por haber concebido la libido como fálica, por describir el desarrollo de la niña basándose en el del niño (en el psicoanálisis no se

⁵⁸ Gauthier, X. “Le lutte de femme”, *Tel Quel*, 58, 1974, p. 96.

⁵⁹ Fouque, A. “Moi et elle”, *Libération*, 15-4, 1986.

nace mujer, se nace niño o niño castrado).⁶⁰ Con Beauvoir, afirma que la mayoría de las veces lo que se entiende como femenino no es más que una metáfora, una representación fantasmagórica de la mujer hecha por el hombre.⁶¹

Sin embargo, y a pesar de estas coincidencias, las diferencias entre Fouque y Beauvoir son fundamentales. Beauvoir minimiza las diferencias fisiológicas cuando afirma que la diferencia sexual es una construcción cultural, mientras que Fouque hace de esa diferencia, y específicamente de la procreación, la piedra angular de sus teorías, algo que ella basa en su propia experiencia de embarazo. Para ella, se nace niño o niña, y para ambos su fisiología es un destino. Mientras Beauvoir menosprecia la reproducción porque, a través de ella, la mujer se convierte en la presa de la especie, Fouque afirma que esta especificidad de las mujeres debe tenerse en cuenta en cualquier reflexión sobre ellas: negar esa irreductible diferencia sólo trae como consecuencia la opresión, ya que una igualdad que no es capaz de considerar la diferencia sólo lleva a una homogeneización que es, literalmente, una esterilización de las mujeres que eligen o desean solamente ser como sus parientes, sus hermanos.⁶² Fouque piensa que Beauvoir sólo teoriza sobre su rechazo personal de la reproducción, lo cual representa una forma de pensamiento estrictamente masculina. Lejos de considerar la reproducción como un obstáculo para las mujeres, Fouque la entiende como un plus, una gran responsabilidad, y de gran valor en relación con la especie.

Para Fouque las mujeres gestantes llevan a cabo una verdadera labor de humanización. A ella le gusta referirse al mito que dice que fueron las mujeres embarazadas las que inventaron el lenguaje debido a

⁶⁰ Fouque, A., “Il y a deux sexes”, en Negrón, M. (ed). *Lectures de la différence sexuelle*. De femmes, Paris, 1994. p. 288.

⁶¹ Fouque, A., “Moi et elle”

⁶² Fouque, A., “Il y a deux sexes”, p. 300.

su necesidad de comunicarse con el feto. La gestación no es sólo una función animal, sino que tiene un carácter simbólico y cultural. La mujer embarazada da al feto la bienvenida a su cuerpo como un acto espiritual, no como si fuese un injerto de carne,⁶³ lo que representa un modelo ético. Por su habilidad de dar vida y nutrirla, las mujeres “tienen una verdadera relación ética con la vida”.

La gestación, siendo un estado que combina la actividad y la pasividad, podría muy bien servir como un modelo del acto de creación. Fouque rechaza la división entre creación y procreación inventada por los hombres porque están celosos de la habilidad procreadora de las mujeres. Ella acusa al feminismo, y especialmente a Beauvoir de promover “una forma de esterilidad, o de histeria”.⁶⁴

La gestación también lleva a Fouque a cuestionar la supremacía del falo en el psicoanálisis freudiano/laciano y, como Beauvoir, critica dicha supremacía, pero más que rechazar el psicoanálisis, lo que intenta es modificarlo reivindicando una libido específicamente femenina.

2.1.7 Chantal Chawaf

Chawaf también se opone al feminismo de Beauvoir aunque no utiliza el formato teórico para hacerlo, prefiere la ficción poética. Ella le reprocha a Beauvoir haber pretendido dar soluciones fáciles a problemas muy serios, como podría ser el de la maternidad.

⁶³ Ibid, p. 315.

⁶⁴ Ibid, p. 45.

Cree que, al rechazar la maternidad y la necesaria dialéctica entre procreación y creación, Beauvoir promueve la misoginia, por eso pertenece a una tendencia que ha permanecido durante miles de años, que no cambió durante el siglo XIX, y tampoco lo hizo durante el XX con las reivindicaciones feministas. Piensa que en ningún momento llegó a romper con las fuerzas que sofocan y arrastran a las mujeres a una primitiva y repulsiva maternidad.

No se trata de sublimar la maternidad y el cuerpo como ha hecho la iglesia cristiana en detrimento de las mujeres, sino de escribir sobre ello, de simbolizar el cuerpo, la sexualidad y la gestación. Por otra parte, el cuerpo, y especialmente la sexualidad femenina, surgen como una especie de angustia, angustia muy bien interpretada en las descripciones de Beauvoir.

Chawaf está de acuerdo con Beauvoir en que las madres juegan un papel negativo con respecto a sus hijas; pero su solución no es rechazar la maternidad, ni separarse de las madres, sino entender por qué la maternidad sólo es mala en una sociedad aislada del cuerpo, estructurada únicamente por el padre y los valores masculinos, que descansa sobre la ausencia de la madre en el nivel simbólico. Chawaf comenta que Beauvoir se encuentra en el lado masculino del lenguaje, en el concepto separado del cuerpo, cuando escribe sobre la maternidad y la lactancia. Para Chawaf y para Fouque la lactancia puede pertenecer a una verdadera espiritualidad.

Chawaf está de acuerdo con Beauvoir en que las mujeres siempre son conscientes de su cuerpo, lo que debería entenderse como una riqueza de percepción. Esta vinculación a la vida es una fuente de riqueza, de mediación entre cuerpo y lenguaje, un prelenguaje que está

“a medio camino entre lenguaje y carne”⁶⁵, que es lo que ella pretende elaborar en sus propios textos.

2.1.8 Annie Leclerc

Parole de Femme es, posiblemente, el mejor compendio del feminismo de la segunda ola en Francia. En él se alaba la diferencia física de las mujeres y se promueven los valores femeninos. Leclerc admite que *Parole de Femme* debería ser leído “como un anti-*Segundo sexo*”⁶⁶

En este escrito su autora reconoce que los hombres han impuesto sus valores en el mundo y en el lenguaje; no existe nada que no haya sido por el hombre: ningún pensamiento, ninguna palabra, “ni siquiera yo... especialmente yo.”⁶⁷ El hombre no sólo ha impuesto su visión, también ha silenciado a la mujer, la ha insultado a ella y sus actividades. En otras palabras, Leclerc estaría de acuerdo en que el hombre ha hecho de la mujer el otro. Pero rechaza cualquier feminismo que reclame para las mujeres las mismas prerrogativas y poderes que han ostentado los hombres: “no reclames esas cosas de las que disfrutaban los hombres, para ellos no son nada más que armas para tu opresión... No busques para el Hombre que se reconozca en ti.”⁶⁸ Leclerc se burla de los valores supuestamente universales de coraje y heroísmo, y en particular del proyecto sartreano. Ella cree que la filosofía no muestra en absoluto la neutralidad de los conceptos, sino más bien la masculinidad del

⁶⁵ Chawaf, Ch. *Le corps et le verbe, la langue en sens inverse*. Presses de la Renaissance, Paris, 1992. p. 130.

⁶⁶ Leclerc, A. *Parole de femme*. Grasset y Fasquelle, Paris, 1974.

⁶⁷ Ibid. p. 5.

⁶⁸ Ibid. p. 10

pensamiento en general.⁶⁹ Por tanto “una palabra de mujer” surgirá principalmente en el cuerpo femenino y en el placer.

La mayor parte de *Parole de femme* es un canto al cuerpo femenino, a sus etapas, como el embarazo y la lactancia. Hay una considerable diferencia entre el texto de Leclerc y la descripción clínica que hace Beauvoir: “La vida es bella. Ver y sentir la suave, caliente sangre fluyendo de ti, surgiendo de su fuente una vez al mes es bello. Ser esta vagina, un ojo abierto en la fecundación de la vida nocturna, un oído abierto al pulso, a la vibración del magma originario, una mano cerrada y abierta, una boca enamorada de otra carne. Ser esta vagina es bello.”⁷⁰

Como Beauvoir, Leclerc no puede aceptar que el concepto de la envidia del pene sea algo universal; y aunque reconoce su existencia en esta sociedad patriarcal, va más allá en la consideración de ese “deforme y feo instrumento”⁷¹ en términos de envidia de lo que lo hace Beauvoir. Para Leclerc la “superioridad física de la mujer... es obvia”,⁷² por su habilidad de dar y mantener la vida; y reescribe el mito de los orígenes de la humanidad afirmando que fue la envidia del útero la que llevó a los hombres a apoderarse del poder político, económico y social, recluyendo a las mujeres en “sus labores”. Leclerc no cuestiona la división sexual del trabajo, sino sus valores.

Parole de femme se escribe en nombre de la búsqueda del placer, de la felicidad, de la vida, por tanto no sorprende que Leclerc, después de admitir su conexión con Beauvoir, asegurara en *La Croix* que

⁶⁹ Ibid. p. 124.

⁷⁰ Ibid. p. 39.

⁷¹ Ibid. p. 109.

⁷² Ibid. p. 99.

“Simone de Beauvoir luchó durante toda su vida por lo que ella llamaba la liberación de las mujeres, básicamente para redimir a las mujeres de su estado de sumisión”, pero también expresa sus reservas en cuanto a los valores a los que apela en su lucha, afirmando que son masculinos: “ella razona en términos de autoafirmación, de reconocimiento social, de independencia económica. He llevado a cabo cada una de esas cosas, pero todavía se necesita algo más: debemos aportar nuevos valores a lo que tradicionalmente se ha considerado como feminismo.”⁷³

2.1.9 Elisabeth Badinter

Elisabeth Badinter ocupa un lugar ambivalente en el panorama del llamado Feminismo Francés, ya que muchas de sus aportaciones han sido utilizadas por algunas autoras más allá de este contexto. Es una de las más conocidas por el gran público, y fue la única que confesó abierta y vigorosamente sus vínculos con Beauvoir. Reconoce su deuda con ella tanto en el aspecto personal como en el conceptual: “*El segundo sexo* produjo una fuerte impresión en mí; ha marcado el curso de toda mi vida... conformó las bases de mis propias ideas y mi forma de vivir así como mi entendimiento de la relación entre los sexos.” Ella no vacila en llamarla “su madre espiritual”. Es claramente visible en todos sus textos que parte de Beauvoir para elaborar su aproximación culturalista. En *El mito de la maternidad*, por ejemplo, Badinter cuestiona, después de Beauvoir, la existencia de un instinto maternal. Analizando la evolución de la conducta maternal, encuentra que el amor de la madre no es ni constante a través del tiempo, ni igual en todas las mujeres y que, por tanto, no se puede hablar de instinto maternal. De forma similar, en el comienzo de *L’Un est l’autre, des relations entre hommes et femmes* afirma que, a través de todo su trabajo, hay “una

⁷³ Leclerc, A., “Patronne des femmes?”, *Le Croix*, 16-4. Gallimard Press Pack, 1986.

tendencia abiertamente cultural.”⁷⁴ Y en *XY, de l'identité masculine*, muestra que “no se nace, pero se llega a ser, un hombre”.⁷⁵

Aunque Badinter se muestra cercana a las ideas culturalistas e idealistas de Beauvoir, sus puntos de vista son divergentes en aspectos cruciales. Mientras Beauvoir advierte a las mujeres de la trampa de la maternidad, y no es capaz de encontrar una combinación entre procreación y emancipación, Badinter reconoce que ahora las mujeres desean ambas cosas, y se necesita una redistribución de las tareas entre los sexos y una recuperación del papel paternal.

En *L'un est l'autre...*, donde Badinter estudia la relación entre los sexos en una perspectiva histórica, su análisis de los hechos del patriarcado es similar al de Beauvoir. Como ella, y con la ayuda de Levi-Strauss, identifica el matrimonio como el eje del sistema patriarcal. Pero su análisis difiere de forma explícita en su lectura del desarrollo de la prehistoria, el presente y el futuro. En primer lugar, Badinter es muy consciente, como Beauvoir, de los elementos ilusorios del pensamiento y de la proyección que son inevitables en cualquier evaluación de la prehistoria. También rechaza la hipótesis de un matriarcado original, e identifica la división sexual del trabajo como algo de particular importancia que se sustenta en el poder político, que siempre ha estado en manos de los hombres. Pero sus conclusiones son diferentes: “hay que tener cuidado cuando se dice que las mujeres están condenadas a la inmanencia, mientras a los hombres se les reserva la trascendencia”;⁷⁶ y “al contrario de lo que piensa Beauvoir, decir que la mujer es el Otro, no significa renunciar a las relaciones recíprocas entre los sexos, no es considerarla como lo inesencial”.⁷⁷ Para Badinter, en la

⁷⁴ Badinter, E. *L'un est l'autre, des relations entre hommes et femmes*. Odile Jacob, Paris, 1986. p. 14.

⁷⁵ Badinter, E. *XY, de l'identité masculine*. Odile Jacob, Paris, 1992. p. 50.

⁷⁶ Badinter, E., *L'un est l'autre...* p. 53.

⁷⁷ Ibid. p. 60.

prehistoria los sexos mantenían relaciones de diferencia y complementariedad, y también de igualdad.

En la última parte de *L'un est l'autre...* se expone la tesis más alejada del pensamiento de Beauvoir: cada uno de nosotros es un andrógino, y afirma que biológicamente no hay dos grupos heterogéneos, hembras y machos, sino un *continuum* de personas con elementos masculinos y femeninos que varían según el caso. También vuelve a la teoría de Freud de la bisexualidad psíquica para fundamentar su tesis.

Badinter no cuestiona demasiado los estereotipos de las nociones de masculino y femenino. Mantiene una visión optimista en la que presenta una sociedad fraternal donde la ternura reemplazará a las pasiones y los deseos, y donde la diferencia sexual no será tan importante. De este modo, recupera, aunque por una vía diferente, el ideal de Beauvoir de una sociedad igualitaria.

2.1.10 Gisèle Halimi

Como Badinter, Halimi también es muy conocida por el gran público debido al caso Halimi y a su constante compromiso con la escena política, y especialmente por su mediatizado papel como abogada defensora en el juicio Bobigny.⁷⁸ En 1971 creó *Choisir* para organizar la defensa de las mujeres que firmaron el *Manifeste des 343*.⁷⁹

⁷⁸ Juicio llevado a cabo contra tres mujeres que facilitaron el aborto para la hija de una de ellas. Halimi defendió a las mujeres y atacó la represiva ley de 1920 que criminalizaba el aborto. Su participación, y la de *Choisir*, está registrada en *Le cause des femmes*. Gallimard, Paris, 1992.

⁷⁹ Este es un manifiesto que firmaron 343 mujeres muy conocidas (entre las cuales estaba Simone de Beauvoir) en el que admiten haber abortado y demandan el libre acceso a los métodos anticonceptivos y al aborto. Esta petición fue publicada en *Le Nouvel Observateur*, del 5 de abril de 1971, haciendo así de la contracepción y del aborto un debate público.

Beauvoir estuvo de acuerdo con el esfuerzo de sus amigas y fue cofundadora de *Choisir*. En primer lugar, *Choisir* reclamó educación sexual, contracepción libre y libertad para abortar. Pero sus objetivos se ampliaron y en 1974 reivindicaron:

- 1) El derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo y a elegir tener o no hijos.
- 2) El derecho de la mujer a integrarse completamente en la vida económica y social.
- 3) La destrucción de todos los mitos relacionados con la imagen tradicional de las mujeres y la creación de un nuevo modelo cultural desde el cual excluir todo tipo de sexismo.
- 4) Ofrecer a las mujeres la educación y las herramientas necesarias para cumplir sus objetivos.
- 5) Contra toda violencia física y moral perpetrada sobre las mujeres, y especialmente contra la violación.⁸⁰

Excepto por la demanda de la inclusión de las mujeres en la política, estas reclamaciones siguen directamente a *El segundo sexo*. La frase “no se nace mujer, llega una a serlo” se usa como un epígrafe para *La Cause des femmes*,⁸¹ poniendo de manifiesto el acuerdo con las tesis de Beauvoir.

⁸⁰ Halimi, G. *Le cause des femmes*. p. 297.

⁸¹ *Ibid.*

En la introducción de *La Cause des femmes* de 1978, Halimi reitera muchos de los puntos que ya habían sido aportados por Beauvoir. Critica a Freud por su perspectiva masculina y esencialista de las mujeres, y rebate la pretensión de universalidad de sus ideas;⁸² dice que las mujeres son las primeras en reproducir los esquemas de su propia alienación;⁸³ además, está de acuerdo con el análisis de Beauvoir sobre el papel que juegan los mitos en la objetivación de las mujeres y su reducción a Otro.⁸⁴

Afirma que las mujeres, muy a menudo, aceptan su opresión y utilizan la debilidad como recurso – la mala fe –,⁸⁵ y que “la procreación continúa siendo su vínculo esencial en la maquinaria de esta opresión”;⁸⁶ que la mujer está oprimida primero en la familia, y que para escapar de la opresión le resulta absolutamente necesaria la independencia económica.⁸⁷ Halimi muestra su desagrado, rayando casi la violencia, respecto al deseo de embarazo, que ella compara con el cáncer, aunque parece mostrarse algo más positiva que Beauvoir con el hecho de la maternidad.

En la introducción de la reedición de *La Cause de femmes* de 1992, se separa definitivamente del feminismo de Beauvoir, pasando de afirmar la universalización a afirmar la diferencia y especificidad de las mujeres. Defiende que “la ciudadana no es un ciudadano y la afirmación de una identidad igualitaria engendra una igualdad reductiva.”⁸⁸ En *Le latí de l’oranger*, Halimi reconoce que *El segundo*

⁸² Ibid. p. 16.

⁸³ Ibid. p. 17.

⁸⁴ Ibid. p. 18.

⁸⁵ Ibid. p. xv.

⁸⁶ Ibid. p. 167.

⁸⁷ Ibid. pp. 166, 211.

⁸⁸ Ibid. p. xxii.

sexo provee una base teórica al feminismo, pero también denuncia “los excesos del comienzo del feminismo”,⁸⁹ el peligro que hay en reclamar únicamente la igualdad, porque “el mundo no es andrógino y la asimilación igualitaria de cada uno sólo podría darse bajo el supuesto de un modelo simple, esto es, del hombre.”⁹⁰ En “Plaidoyer pour une démocratie paritaire”, va más allá al decir que el concepto de universalidad “actúa objetivamente contra la justicia y la igualdad real. Se vuelve de una forma perversa contra las mujeres que reclaman la igualdad”.

Por otra parte, la mayor diferencia entre Halimi y Beauvoir, tal y como se expresa en *El segundo sexo*, es que la primera cree en la necesidad de una acción política específica para cambiar la situación de las mujeres. Halimi nunca llegó a pensar que con el triunfo del socialismo llegaría la liberación de la mujer: “la transición hacia el socialismo es condición necesaria [para la liberación de la mujer] pero no suficiente.”⁹¹ Las mujeres deberían pelear sus propias batallas, a través de la militancia y las reformas legales, para alcanzar la paridad política. Si se tienen en cuenta estas convicciones, es lógico que ella pensara que a *El segundo sexo* le faltaba la recomendación de la acción práctica.

2.1.11 Françoise Armengaud y Christine Delphy (Questions *Féministes* (QF), Nouvelles Questions Féministes (NQF))

Françoise Armengaud afirma que el feminismo de QF está muy cercano al de Beauvoir: “Hay un vínculo preciso con el materialismo histórico que Beauvoir desarrolla en el capítulo 3 de *El segundo sexo*.” Se puede decir que los trabajos de Françoise Armengaud y Christine

⁸⁹ Halimi, G., *Le Lait de l'oranger*. Gallimard, Paris, 1988, p. 288, 316.

⁹⁰ Ibid. p. 288.

⁹¹ Halimi, G. *Le Cause des femmes*. p. 203.

Delphy, junto con los de otras autoras de QF y NQF, son una radicalización de las tesis culturalistas de *El segundo sexo*.

En el artículo de 1977 “Variations sur des thèmes communs” QF define sus objetivos como feminismo materialista. Comparten el planteamiento no-diferencialista y no-esencialista de Beauvoir. Se argumenta que todo recurso a lo “natural” debe ser destruido.⁹² QF va más allá que Beauvoir en su rechazo de la biología. Armengaud afirma que este rechazo es una elección epistemológica por su parte. QF considera que sólo son pertinentes los factores sociales a la hora de analizar la opresión de las mujeres. Por esta razón, Delphy critica *El segundo sexo* por su eclecticismo, por la yuxtaposición de varias teorías que, de hecho, son contradictorias, lo cual quiere decir la cohabitación de un cierto biologismo con un acercamiento sociológico.

Beauvoir consideraba el género como el resultado de la educación y de las expectativas sociales: el género es una construcción social. Las colaboradoras de QF no sólo creen que el género es una construcción social, sino que el sexo también lo es. Christine Delphy ha expuesto sus ideas en “Rethinking sex and gender”, donde afirma que la idea anatómica del sexo es un resultado de la jerarquía entre los géneros. Para ella, “el género precede al sexo: ... el sexo sólo marca una división social... sirve para el reconocimiento social de los que dominan y de los que son dominados.”⁹³

A pesar de que Beauvoir identifica y describe la opresión de las mujeres en *El segundo sexo*, no se le da la importancia adecuada a la responsabilidad del hombre en esta opresión, pues no concibe a las mujeres como una clase dominada por otra: los hombres. Beauvoir

⁹² “Variations sur des thèmes communs”, *Questions Feministes*, I, Nov. de 1977.

⁹³ Delphy, C. “Rethinking sex and gender”. *Women’s Studies International Forum*, a6,1, 1993, p. 5.

decía que las mujeres no podían constituir una clase, ni siquiera una comunidad. Por otro lado, QF teoriza sobre la relación entre hombres y mujeres como una relación de poder entre dos clases, donde los hombres son acusados de ser los opresores. El aparato conceptual que usa QF se deriva del marxismo. Delphy, en “Un feminismo materialista es posible” afirma que es necesario llevar a cabo un análisis materialista de la opresión de las mujeres partiendo de que los hombres y las mujeres son grupos sociales y de que los hombres son la clase que oprime y explota a las mujeres.⁹⁴ En su análisis, Delphy siempre parte de las relaciones socioeconómicas y muestra cómo la ideología sexista surge de las relaciones de producción. Se opone a cualquier acercamiento, como Leclerc en *Parole de femme*, que intente un cambio de valores sin haber modificado primero las relaciones de producción.⁹⁵ Cuando se hace un análisis de la sociedad se cae en la cuenta de que no son sólo los capitalistas los que se apropian del trabajo de las mujeres – como algunas feministas socialistas han pretendido hacer creer –, sino los hombres: el sistema que debe ser destruido no es el capitalismo, sino el patriarcado.⁹⁶ Por tanto es necesario llevar a cabo una lucha independiente por parte de las mujeres.⁹⁷ La principal fuente de opresión de las mujeres y de la desigualdad entre los sexos es la familia, donde patriarcado y capitalismo se combinan.⁹⁸

El objetivo de QF es anular la noción de “diferencia sexual” y superar la importancia de las diferencias biológicas en la construcción de la identidad. Su ideal es muy parecido al de Beauvoir, tal y como queda explicado en algunas páginas de *El segundo sexo*. Como

⁹⁴ En Delphy, Christine. *Close to Home: A Materialistic análisis of women's opresión*. Trad. y ed. por Diana Leonard, Hutchinson, Londres, 1984, p. 24, 179.

⁹⁵ Delphy es absolutamente beligerante contra *Parole de Femme* en su escrito *Protofeminismo y antifeminismo*. Ibid.

⁹⁶ Ibid. p. 140.

⁹⁷ Ibid. p. 58.

⁹⁸ Delphy, C, y Leonard, D. *Familiar Exploitation, A New Análisis of Marriage in Contemporary Western Societies*. Polity Press, Cambridge, 1992.

Beauvoir, ellas buscan el acceso al neutro, a lo general; quieren reclamar para sí mismas todas las potencialidades humanas, incluso aquellas que se identifican claramente con lo masculino; y rechazan la idea de un lenguaje de mujeres como una ilusión.

2.1.12 Monique Wittig

En 1980 se abre una fisura en el feminismo materialista de QF que tiene que ver con la cuestión del lesbianismo. Tomando como premisa que los hombres y las mujeres son clases enemigas, las lesbianas radicales, entre ellas Wittig, afirman que la única vía política posible es el lesbianismo.

A pesar de su ruptura con QF, las teorías de Wittig contienen muchos elementos de las ideas mantenidas y sostenidas por ese movimiento: hace un acercamiento materialista; sigue afirmando la idea de que es la opresión la que ha creado el sexo, y convierte a las mujeres en objetos sexuales; admite el objetivo de destruir política, filosófica y simbólicamente las categorías de “hombre” y “mujer”; reivindica lo universal para uno mismo y sospecha del psicoanálisis. Sin embargo, aunque el patriarcado es el sistema que debe ser atacado, Wittig afina su crítica y se refiere específicamente a la heterosexualidad, que ella describe como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres y que produce la doctrina de la diferencia entre los sexos para justificar dicha opresión.⁹⁹ Wittig cree que la heterosexualidad es un régimen político que debe ser destruido.¹⁰⁰ La única forma de separarse de la heterosexualidad es hacerse lesbiana; una lesbiana no es ni hombre ni mujer, porque las categorías hombre-

⁹⁹ Wittig, M. *The Straight Mind and Other Essays*. Harvester Wheatsheaf, London, 1992. p. 20.

¹⁰⁰ Ibid. p. 20. Ver el artículo escrito por Adrienne Rich, ‘Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana’ (1980) , traducido por María-Milagros Rivera Garretas para la revista *Duoda*, nº. 10, 1996.

mujer sólo existen como una creación de la heterosexualidad para reforzar su existencia. Ser lesbiana es, por tanto, una elección política.

Este entendimiento político del lesbianismo está muy lejos del confuso capítulo que Beauvoir dedica al tema en el segundo volumen de *El segundo sexo*. Aunque ella admite que se trata de una actitud elegida en una cierta situación y no una “perversión” o una “maldición”,¹⁰¹ su capítulo puede ser interpretado como homofóbico, como ha afirmado Armengaud. No es sorprendente, por tanto, que Wittig no se refiera a este capítulo de *El segundo sexo* en *The Straight Mind*, pero reconoce las aportaciones rupturistas de su trabajo en el artículo “One is not born a woman”. Resulta significativo que Wittig sólo se refiera a la primera parte de la sentencia de Beauvoir en el título de su escrito, indicando de esta manera su idea de que este dicho no necesita que se le dé ningún final, como hace Beauvoir. En su artículo señala las cinco primeras líneas del segundo volumen de *El segundo sexo*, y lamenta que, a pesar de que 30 años atrás Beauvoir ya denunciara el mito de la mujer y el peligro de afirmar la diferencia, muchas feministas todavía creen en la diferencia y en una explicación biológica de la opresión de las mujeres.

En “Homo sum”,¹⁰² Wittig explica la necesidad de rechazar la diferencia y muestra que nuestra civilización ha sido dominada por el pensamiento dialéctico, pero al haber fallado el intento marxista de dinamizar las relaciones del Uno y el Otro, todavía existen connotaciones metafísicas, esencialistas, con el Uno dominando y poseyéndolo todo. También rechaza la magnificación y celebración del otro como una trampa que mantiene a las mujeres en su situación de opresión. En particular, en “Point of view” ella rechaza el concepto de escritura femenina: “Debe decirse que no hay tal cosa como “escritura

¹⁰¹ *El segundo sexo*, vol. I p. 189. (Trad. esp. 153)

¹⁰² En Wittig., M, op. cit.

femenina”, porque reduce lo que actualmente conocemos como producción y trabajo de las mujeres a una especie de secreción natural de Mujer.”¹⁰³ Wittig, como Beauvoir, reclama lo universal que se han apropiado los hombres, pero que pertenece a todo ser humano. El género, que ella define como “la señal lingüística de la opresión política entre los sexos y de la opresión de las mujeres”,¹⁰⁴ debe ser destruido; y explica que es a través del lenguaje como se hace efectiva esa destrucción: “Porque a cada momento digo “Yo”, yo reorganizo el mundo desde mi punto de vista y a través de la abstracción yo establezco la demanda de universalidad.”¹⁰⁵ Ella cree que parte de su trabajo como escritora destruye las categorías de sexo y género: por ejemplo en *Les Guerrillères* utiliza exclusivamente el pronombre femenino plural “ellas” dándole así un valor universal y pretendiendo “no feminizar el mundo, sino haciendo obsoleta en el lenguaje la categoría de sexo.”¹⁰⁶

Entendiendo la frase de Beauvoir “on ne naît pas femme” no solo en el sentido de que “femme” significa “mujer”, sino también “hembra”, las feministas materialistas, y especialmente las lesbianas radicales, han transformado dicha sentencia en algo mucho más subversivo de lo que lo fuera en el texto de la propia Beauvoir.

Lo que puede apreciarse a través de este breve recorrido por algunas de las pensadoras relacionadas con el llamado Feminismo francés es que, mientras que en la mayoría de las lecturas se reconoce el compromiso de Beauvoir con la causa feminista, la importancia histórica de su trabajo y el rigor de su análisis de la opresión de las mujeres en el sistema patriarcal, muy pocas de ellas admiten haber sido

¹⁰³ Ibid, p. 59-60

¹⁰⁴ Ibid. p. 77.

¹⁰⁵ Ibid. p. 81.

¹⁰⁶ Ibid. p. 85.

influenciadas por *El segundo sexo*. Aparte de Badinter, sólo Sara Kofman reconoce dicha influencia:

“Habría sido muy poco sensible a lo que yo considero apropiado a las mujeres en los textos de Freud y Nietzsche si no hubiera accedido a ellos gracias al existencialismo, y al “no se nace mujer, sino se llega a serlo” de Simone de Beauvoir que me proveyó de una concepción no esencialista del hombre en general y de la mujer en particular. Esta frase orientó mi comprensión de las lecturas feministas de Freud.”¹⁰⁷

Cabe hacerse una pregunta: ¿Cómo es que la mayoría de las feministas son renuentes a reconocer cualquier conexión entre su trabajo y *El Segundo sexo* cuando al mismo tiempo esta obra ha sido reconocida por Picq como la mejor referencia para el Feminismo francés?¹⁰⁸

Por una parte, la naturaleza del MLF ciertamente militaba contra el reconocimiento de Beauvoir. Como afirma Le Doeuf, el movimiento feminista en Francia era “de izquierdas, contra cualquier personalidad estrella” y alentaba a las mujeres a confiar en sus propias experiencias más que en la consulta de libros.¹⁰⁹

Además, declarar un interés por *El segundo sexo* significaba excluirse de la escena intelectual parisina, entre cuyos *maîtres à penser* no estaba ya Sartre, sino Lacan, Foucault y Derrida. Le Doeuf dice que

¹⁰⁷ Citado por Rodgers, C. “The influence of *The Second Sex* on the French feminist scene”, en Evans, R. (Ed.) *Simone de Beauvoir’s The Second Sex. New interdisciplinary essays*. Manchester University Press, Manchester and New York, 1998. p. 86.

¹⁰⁸ Picq, F. *Libération des femmes. Les années de mouvement*. Le Seuil, 1993.

¹⁰⁹ Rodgers, C. *Ibid.* p. 87.

cuando estaba investigando sobre *El segundo sexo*, ella “era considerada como fuera de tiempo.”¹¹⁰

Este cambio ideológico estableció una distancia entre la obra de Beauvoir y las diferencialistas. No es sorprendente, por tanto, que Cixous, Chawaf, Fouque, Gauthier, Irigaray, Kristeva y Leclerc quisieran aclarar expresamente su distancia entre sus ideas y las de *El segundo sexo*. Para Beauvoir la diferencia era la fuente de opresión, por lo tanto, su estrategia consiste en minimizar esa diferencia, y combatir las diferencias sociales entre hombres y mujeres estudiando cómo en el patriarcado las mismas habían llegado a constituir una jerarquía. Para las feministas diferencialistas, es precisamente, la diferencia femenina la que debe ser objeto de reflexión¹¹¹ y motor de cambio social, si esta diferencia significa la capacidad de las mujeres de dar a luz, su economía libidinal, su escritura o su proximidad al inconsciente. Cuando las diferencialistas se refieren a Beauvoir, si lo hacen, es para refutar su posición: en el peor de los casos la presentan como perjudicial, y en el mejor como necesaria, pero anticuada como representación del feminismo.

La ausencia de referencias a *El segundo sexo* en las obras de las feministas materialistas es más sorprendente, dado la similitud de sus premisas y su proximidad a las estrategias para la acción de Beauvoir. Delphy explica esta ausencia en su propio trabajo a través de lo que ella cree como algo necesario en la sociología: la referencia sólo a fuentes contemporáneas. Por eso las feministas materialistas se concentran únicamente en los mecanismos sociales de la opresión de las mujeres y adoptan una perspectiva materialista para hacerlo; el texto idealista de

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ A este respecto escribe Luz Irigaray: “La diferencia sexual representa una de las cuestiones o la cuestión que hay que pensar en nuestro tiempo. Cada época –según Heidegger- tiene una cosa que pensar. Una solamente. La diferencia sexual es probablemente la de nuestro tiempo”. *Éthique de la différence sexuelle*. Les Editions de Minuit. París, 1984.

Beauvoir, su aproximación ecléctica, y especialmente la consideración de la biología, les resultan molestas y, por tanto, tienden a ignorar sus conclusiones.

El hecho de que muchas de las feministas francesas no se refieran en su trabajo a *El segundo sexo* puede tomarse como una especie de referente, pues puede que el progreso del feminismo desde 1949 haya dado como resultado el que las conclusiones de Beauvoir se consideren redundantes y carentes de interés para las mujeres actuales.

Sin embargo, hay algún aspecto negativo en esta reluctancia a reconocer la contribución de Beauvoir al pensamiento feminista. Su edad, su fama, haber escrito *El segundo sexo* en 1949, su autoridad y su forma de hacer, todo ha contribuido a hacer de ella una madre del feminismo francés. Pero esto no fue bien visto por el MLF: las mujeres que emergieron del Mayo del 68 rechazaron la figura de la madre como castradora y posesiva, y como consecuencia denigraron el trabajo de sus antepasadas.¹¹² Se incapacitaron a sí mismas para evaluar de forma

¹¹² Es cierto que buena parte del feminismo que emergió después del Mayo francés mantuvo una cierta ambigüedad o rechazo hacia la figura de la madre, lo cual puede deberse, ni más ni menos, a una especie de prejuicio que responde a un simbólico patriarcal. El feminismo de la diferencia, en sus esfuerzos por acabar con dicho simbólico, ha reivindicado la figura de la Madre simbólica, que ha sido conceptualizada por Luisa Muraro como la que da la vida y enseña la lengua, además de cómo la fuente de la vida material y simbólica que deconstruye la economía binaria patriarcal: cuerpo femenino/pensamiento masculino. Esta figura fomenta la relación entre mujeres. La pretensión de la Madre simbólica es proporcionar las condiciones de posibilidad de una nueva interpretación de la madre real, levantando un nuevo sentido del primer nacimiento que pretende poner a las mujeres en el lugar que les corresponde y que les ha sido arrebatado por el patriarcado, además de recuperar su autonomía que también les ha sido usurpada. Pero esto no tiene nada que ver con una ética del cuidado o con la autorrealización de las mujeres en la maternidad, sino con una figura simbólica que responde a un orden femenino que nombra la relación entre mujeres al mismo tiempo que la disparidad en dicho relación. Purificación Mayobre dice que “la originalidad de esta resignificación del materno consiste en su capacidad para dismantelar una economía binaria, una teoría del sujeto masculino o femenino para proponer una teoría de la estructura misma como relación. Es decir, la cuestión del sujeto (individual o colectivo) y de su construcción viene suplantada por la cuestión de la relación en cuanto práctica capaz, al mismo tiempo, de

positiva la herencia que se les había dejado, una actitud que va en detrimento del feminismo. Geneviève Prost dice que “si las “hijas” continúan siendo intransigentes, despreciativas e incluso odian a las madres que las precedieron y que prepararon el camino, ninguna de ellas tendrá la oportunidad de ver ninguna de nuestras reivindicaciones realizada, ni siquiera un poco.”¹¹³

Actualmente, gracias al trabajo de escritoras como Irigaray, hay una gran conciencia del efecto de división que causa sobre las mujeres el patriarcado, y especialmente sobre madres e hijas. Pero esto no impide a las feministas francesas mantener una relación ambivalente con *El segundo sexo* y su autora. Esta ambivalencia es un testimonio de la dificultad de llevar a cabo algo crucial para el feminismo: la creación de una genealogía de mujeres.

2.1.13 Simone de Beauvoir y el feminismo radical

En 1949, Simone de Beauvoir estaba completamente segura de que la igualdad entre hombres y mujeres sólo sería posible en una sociedad socialista, es decir, que el socialismo crearía las condiciones materiales para la verdadera emancipación de la mujer.¹¹⁴ En 1978 ya no parece tan segura.¹¹⁵ En 1949, se proclamaba socialista, y en los

desestructurar el orden simbólico patriarcal y de estructurar un orden simbólico nuevo. Se podría decir que la teoría centrada en la madre simbólica, en la práctica de la relación y en el reconocimiento de la disparidad entre mujeres permite ensayar nuevas formas de subjetividad femenina no supeditadas al reino del Uno.” “Políticas del tercer Milenio”, disponible en <www.uvigo.es/mayobre/textos/politicasdel_tercer_milenio.doc> Ver También, Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*. Horas y Horas, Madrid, 1994.

¹¹³ Prost, G. “Merci Simone”, *Paris Féministes*, 26. 1986. p. 14

¹¹⁴ *El segundo sexo*, p. 99 (Trad. esp. 77)

¹¹⁵ *Final de cuentas*, p. 445-446.

setenta feminista radical.¹¹⁶ Cambió la lucha de clases por la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres, la teoría por la praxis. Es más, *El segundo sexo* no es un libro militante,¹¹⁷ sino más bien una investigación interdisciplinaria hecha desde el existencialismo sartreano. Ni siquiera se puede decir que sea un escrito que llame a la acción, lo cual tiene su lógica, ya que en aquel momento ella admite no sentir ninguna simpatía por el movimiento feminista. Treinta años más tarde no escribe nada que vaya mucho más allá de lo ya dicho en *El segundo sexo* sobre el significado de “ser mujer”, pero se involucra en determinadas actividades, en la protesta activa que surgió de los movimientos de mujeres. Fue presidenta de *Choisir* en 1973 y de la Liga de los derechos de la mujer en 1974. Ni siquiera escribe otro trabajo que se pueda comparar con *El segundo sexo*. Sin embargo, habla en mítines, hace numerosas entrevistas, participa en manifestaciones y comparte su imagen y notoriedad con otras feministas revolucionarias. ¿A qué se debe esta radicalización de su pensamiento y acción?

En *El segundo sexo*, Beauvoir se identifica a sí misma más desde el aspecto filosófico y social que desde el político. Cuando hace su afirmación: “No se nace mujer: llega una a serlo” su compromiso con el existencialismo es incuestionable puesto que ante la ausencia de algo llamado “naturaleza humana”, la existencia precede a la esencia. Además, el existencialismo está muy próximo al materialismo histórico por ejemplo al mostrar que el ser humano está condicionado por la clase, y añade un aspecto fundamental: la libertad. Muchos pasajes de *El segundo sexo* presentan una concepción socialista de la realidad. Sin embargo, en el momento de escribirlo, ella ni siquiera siente una afinidad por el Partido Comunista Francés (PCF), pues piensa que está sometido por Moscú, y cualquier filosofía de la libertad debe estar contra toda opresión. Beauvoir no cree que el Partido Comunista –con sus métodos éticos y su filiación stalinista- haya hecho ninguna

¹¹⁶ “en un diálogo con Jeanson dije que llevando mi pensamiento lo más radicalmente al feminismo se lo interpretaba en toda su exactitud.” Ibid.

¹¹⁷ “*El segundo sexo* puede ser útil a las militantes, pero no es un libro militante.” Ibid.

revolución socialista. Esto quiere decir que, para ella, las relaciones entre existencialismo y marxismo se tornan complejas, ya que rechaza el partido que pretende llevar a la práctica la teoría marxista.¹¹⁸

Beauvoir critica el marxismo sin negar su contribución,¹¹⁹ pero el hecho es que su trabajo fue muy mal recibido por los grupos de izquierdas, y especialmente los comunistas expresaron su hostilidad hacia él. Ella debería haber esperado esta clase de recepción ya que a menudo criticaba el análisis marxista de la condición de las mujeres. En la introducción a *El segundo sexo* sostiene y apoya la comparación de Bebel entre las mujeres y el proletariado:

“El acercamiento que estableció Bebel entre el proletariado y las mujeres sería el mejor fundado: tampoco los proletarios se encuentran en inferioridad numérica y no han constituido jamás una colectividad separada. Sin embargo, a falta de un acontecimiento, hay un desarrollo histórico que explica su existencia como clase y que informa acerca de la distribución de esos individuos en esa clase. No siempre ha habido proletarios, pero siempre ha habido mujeres... por lejano que sea el tiempo histórico al cual nos remontamos, han estado siempre subordinadas al hombre: su dependencia no es consecuencia de un acontecimiento, o de un devenir, no es algo que ha *llegado*.”¹²⁰

El paralelismo entre proletarios y mujeres es bastante limitado, ya que éstas nunca adquirirán la capacidad de eliminarse a sí mismas en términos de sexo. Simone de Beauvoir prefiere usar el término “casta” en vez de “clase”, pues las características físicas no pueden cambiarse. También está de acuerdo con Engels en su reconstrucción de la historia

¹¹⁸ *Final de cuentas*. p. 31.

¹¹⁹ *El segundo sexo*, p. 96 (Trad. esp. 75)

¹²⁰ *El segundo sexo*, p. 18 (Trad. esp. 14)

de las mujeres como dependiente del desarrollo tecnológico:¹²¹ en la Edad de Piedra, la tierra pertenecía a todos los miembros del clan, los trabajos productivos se realizaban por igual por el hombre y la mujer. En la agricultura, el hombre reducía a los demás a la esclavitud y llegaba a ser el amo de su esposa. La familia patriarcal se funda, de este modo, sobre la noción de propiedad privada. Para Simone de Beauvoir la presentación de Engels es superficial porque no analiza la relación entre el hombre y la propiedad privada. Ella opina que esto es una consecuencia del imperialismo de la conciencia humana que busca objetivamente acompañar su soberanía. Su teoría se deriva del planteamiento de que las relaciones entre hombres y mujeres se basan en estructuras de poder, entre los dominadores y los dominados. Su tesis establece que la mujer es el Otro del hombre: la voluntad de dominar a otro ser diferente de uno mismo explicaría la opresión experimentada por el segundo sexo.

Aunque Beauvoir cuestiona el análisis marxista, no obstante opta por las mismas soluciones. Como Engels, cree que sólo el trabajo puede asegurar las condiciones necesarias para la emancipación de las mujeres. En *El segundo sexo*, y como ya se ha dicho, queda establecido que con el triunfo de la sociedad socialista se darán las condiciones necesarias para la liberación de las mujeres, aunque sólo el trabajo puede garantizar la libertad. ¿Es Simone de Beauvoir marxista? Ella utiliza el marxismo para explicar su noción de igualdad, su rechazo de la propiedad privada y su análisis de la alienación, pero la posición política que sostenía en la época de *El segundo sexo* se identificaba más bien con un socialismo teórico, sin ninguna correspondencia con una militancia activa. Es más, ella se identifica con un socialismo democrático más que con un comunismo internacional. Se declara filósofa de izquierdas. En *Privilèges*, en 1955, dice que en la derecha -a

¹²¹ Ibid. p. 96-106. (Trad. esp. 75-82)

la que ella no puede adherirse: “Se entiende la humanidad como una especie dada, y no como un producto de su producto.”¹²²

Resultaría un error considerar su ensayo como el planteamiento de una posición política. *El segundo sexo* es una ocasión para aumentar su conciencia feminista más que su conciencia política. Su despertar político llegó más tarde

A menudo, Simone de Beauvoir se reprochaba a sí misma su falta de interés político durante el tiempo que precedió a la Segunda Guerra Mundial, su ceguera ante la inminente guerra, tal como queda confirmado en sus memorias, *La force de l'age*, y en su correspondencia con Sartre. Hasta los años 50 y 60 ella no llegó a involucrarse en la lucha política. El anticolonialismo y la guerra de Argelia contribuyeron bastante al desarrollo de una conciencia política, que le llega a través de la iniciativa de Sartre. *La force de l'age* incluye muchos pasajes en los que describe su actividad política junto a Sartre. *The Müller Report*, un informe sobre la tortura que Jacques Lanzmann le hizo leer, la dejó abrumada. Las amenazas de la OAS y un atentado con bomba en la casa de Sartre la forzaron a afrontar la violencia política de los movimientos extremistas. Más tarde firmaría el Manifiesto de los 121.¹²³ Escribió el prefacio del libro de Gisèle Halimi sobre Djamilia Boupacha. Después, la guerra de Argelia, Vietnam y la guerra de los Seis Días le sirvieron para seguir manteniendo su pacifismo. Su militancia política se centraba en la lucha contra toda forma de opresión. Durante el curso de esos años, fue adquiriendo el

¹²² Beauvoir, Simone de. *Privilèges*, Gallimard, Paris, 1955.

¹²³ En 1960, en el auge de la guerra de liberación nacional de Argelia contra Francia, Jean Paul Sartre y otros destacados escritores, filósofos, cineastas y científicos franceses sacaron el "Manifiesto de los 121" contra la injusta guerra colonial e instaron a apoyar a los jóvenes que no querían prestar servicio militar. El Manifiesto sacudió a la sociedad francesa y dio lugar a un gran debate que fortaleció la oposición a la guerra.

gusto por la lucha, las manifestaciones, la conciencia pública, en otras palabras, por la necesidad de pasar a la acción y a la militancia a favor de la libertad de los pueblos oprimidos. ¿Tenía Simone de Beauvoir una verdadera conciencia política? Lo cierto es que ella desarrolló una concepción muy particular de la política: la actividad política no consiste sólo en votar, sino en participar en la lucha social y la solidaridad con otros. La política dirigirá la acción sólo cuando cuestione los mitos que fundamentan la sociedad y su propia administración.

Esta conciencia política tiene lugar en dos contextos:

- 1) Durante la lucha anticolonialista, entre 1952 y 1956, Sartre flirtea con el PCF (Partido Comunista Francés), pero por aquella época el Partido mantenía unas ideas bastantes conservadoras sobre la sexualidad, la familia, etc. La liberación de la conducta sexual era percibida como una idea burguesa que lo único que pretendía era distraer al proletariado de su verdadero compromiso: la lucha de clases.
- 2) Los 50 y los 60 también estuvieron marcados por numerosas visitas de la pareja a los países socialistas: Rusia, China y Cuba. Beauvoir enfatiza en sus memorias que, aunque en Rusia todas las mujeres trabajan, todavía algunas lo hacen como amas de casa y su trabajo doméstico es una gran carga para ellas. Por otro lado, se le puede reprochar una cierta ignorancia, al mismo tiempo que una falta de discernimiento, en el momento de su viaje a China en 1955, cuando dice que las mujeres ideológicamente no eran víctimas de ninguna discriminación, de ningún mito. Aunque en términos generales la confrontación con las sociedades socialistas la decepcionó bastante, siguió admirando la revolución cubana de 1960 y la revolución

cultural china de 1966, aunque sin considerare una maoísta y admitiendo que no le gustaba *El libro rojo*. En esa misma época, Sartre rechaza la asociación maoísta a pesar de la aparición de Alan Geisman en *Les Temps Modernes*.

Las posiciones del PCF, así como sus viajes por las sociedades socialistas llevan a Beauvoir a afirmar que la verdadera sociedad socialista todavía no existe. La solución para la emancipación de las mujeres hasta 1968 era en primer lugar de naturaleza económica: aunque el socialismo no es condición suficiente, sí es una condición necesaria.

En los 70, y ya militante feminista, afirma que la lucha de clases y la lucha de las mujeres se articulan la una a la otra, pero no deben ser confundidas, incluso decir que la segunda depende de la primera resulta engañoso. Al principio del MLF, Simone de Beauvoir apoyó el movimiento y se identificó como feminista radical.

La influencia de Simone de Beauvoir en el MLF ha sido, a menudo, discutida. En efecto, *El segundo sexo* fue una revelación para muchas feministas, pero su método de acción se debe sobre todo al Mayo del 68. Simone de Beauvoir apoyó un movimiento en cuya creación ella no participó. Sus componentes eran mujeres jóvenes que favorecían una acción feminista militante. Estas mujeres no querían que se les garantizara la igualdad, la querían de inmediato. ¿Qué significa, entonces, ser feminista radical? De acuerdo con una entrevista que se le hizo a Alice Schwartz, en *La femme révoltée*, Simone de Beauvoir dice: “Los grupos de mujeres anteriores al MLF... fueron reformistas y legalistas. No deseo vincularme a ellos.” Mientras el antiguo feminismo era reformista y al servicio de los políticos, el nuevo se veía a sí mismo como radical debido a su carácter revolucionario. Antes, el feminismo quería conseguir la igualdad con el hombre en la esfera pública. Las componentes del MLF deseaban transformar una sociedad cuyos

valores patriarcales rechazaban, y Simone de Beauvoir aportó sus propias reflexiones. Este feminismo insistía en una acción inmediata, mantenía una definición política, puesto que ser feminista significaba, en cierta medida, asumir una posición política: mientras se está resistiendo al poder, deben determinarse objetivos, identificar a los enemigos y resistirlos. El poder es visto como la confrontación con unos intereses particulares a los que Beauvoir se opone a través de la voluntad colectiva. En otras palabras, lo que ella deseaba ver era la emergencia de una “conciencia de sexo”. La elección del término “conciencia” se deriva del marxismo y no es inocente en absoluto. Se refiere a la acción revolucionaria. Ella no quería un movimiento apolítico, porque “el feminismo es de izquierdas por definición”, sino uno que fuera ultrapolítico. Lo que pretendía era un movimiento que no fuera neutral en cuanto a política se refiere, sino que se situara fuera del juego político. Las mujeres debían formar un grupo político con los hombres como adversarios en el sentido social del término. Pero Simone de Beauvoir rechazaba el total repudio del hombre: “como el proletariado, al rechazar a la burguesía como la clase dominante, no rechaza toda la herencia burguesa, las mujeres deben mantener, con los hombres, los instrumentos creados por ellos, sin rechazar todo lo de ellos.” La lucha de las mujeres es, efectivamente, política, porque el sector privado está politizado, pero no usa las armas tradicionales. ¿No fue gracias a su influencia como el movimiento de mujeres rechazó toda participación en el poder que era experimentado como un intento de recuperación? Precisamente porque las mujeres no estaban vinculadas a ningún partido específico, su ideología no las cegaba y fueron capaces de apreciar el valor subversivo del activismo feminista. Beauvoir experimenta un compromiso creciente con el activismo político y con los movimientos feministas de los 70. Se radicaliza en el sentido de que cree que la liberación debe tener significados específicos para las mujeres, y formar parte de su experiencia individual: “Estoy a favor de la abolición de la familia. A través de la familia el mundo patriarcal explota a las mujeres.” Incluye el feminismo en una política revolucionaria que cambiará la sociedad económica, estructural y culturalmente, hace del socialismo la vanguardia de ese cambio,

reconociendo que la supresión de la familia y de sus estructuras acabará con el capitalismo. Puesto que las mujeres constituyen el primer grupo oprimido, su liberación dará lugar a un efecto dominó que llevará a la liberación de los demás grupos también oprimidos.

Al eliminar a la familia, el feminismo transformaría las estructuras sociales. Así, el feminismo de Beauvoir va mucho más allá de la demanda de igualdad entre los hombres y las mujeres. Tiene una función política, ya que propone una alternativa para gestionar la sociedad. De esta forma, ella se mantiene como socialista y refina su reflexión hasta el punto de hacer del feminismo un verdadero movimiento político. El socialismo es un cuerpo de pensamiento, y el feminismo como tal es una parte integrante del socialismo, según Simone de Beauvoir.

2.1.14 Igualdad y diferencia

El análisis hecho por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* en cuyo trasfondo hay un diálogo largo, profundo y no siempre pacífico y unánime entre las diferentes formas de entender el movimiento de las mujeres durante el llamado “feminismo de la segunda ola”, puede interpretarse como un punto de partida en la elaboración de una teoría feminista. Como se ha puesto de manifiesto más arriba, las distintas teorías de las diferentes autoras enumeradas no siempre están de acuerdo con las teorías de Beauvoir; es más, en la mayoría de los casos el desacuerdo adquiere enormes dimensiones, desacuerdo que tiene que ver principalmente con las nociones de igualdad y diferencia,¹²⁴ las cuales, por otra parte, siguen siendo de suma importancia para una teoría política feminista. Andrea D’Atri dice:

¹²⁴ Debe aclararse que la disyuntiva entre igualdad y diferencia ya ha sido rechazada como una verdadera antítesis por el feminismo, pues, como se ha señalado, el antónimo de igualdad es desigualdad, y el de diferencia, identidad.

“El largo camino del feminismo de la segunda ola, sin embargo, desde las reivindicaciones igualitarias hasta el reclamo de una inclusión en una supuesta democracia pluralista, pasando por las propuestas separatistas más radicales, dan cuenta de un movimiento social con enormes potencialidades revolucionarias, pero preso hoy en los estrechos límites del posibilismo postmoderno y el demasiado cercano horizonte de una democracia liberal que se intenta demostrar como incuestionable.”¹²⁵

Las tendencias del feminismo de la segunda ola pueden ser definidas de múltiples maneras, ya sea por la reflexión desarrollada en torno al binomio sexo/genero, ya por las diferencias y discusiones entre el feminismo de la diferencia y el de la igualdad, por la relación establecida por el Estado, etc. Nancy Fraser¹²⁶ periodiza esa etapa de la siguiente manera:

- 1) El periodo de la diferencia de género.

- 2) El periodo de las diferencias entre las mujeres.

- 3) El periodo de las múltiples diferencias que se entrecruzan.

¹²⁵ D’Atri, A. “Igualdad y diferencia. El feminismo y la democracia radical...mente liberal. A propósito de la edición en español de El género en disputa de Judith Butler. *Lucha de clases-Segunda época*, nº. 1, Noviembre 2002.

< <http://www.pts.org.ar/contenido/Ideclases/ideclasescritical.htm>>

¹²⁶ Fraser, N. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997.

El debate generado entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia se centró en el concepto de género. Se puede decir que ambas tendencias son esencialistas: la primera enfatizaba la universalidad de la razón de los seres humanos como condición de posibilidad de la inclusión, y la segunda, la particularización de una supuesta identidad (esencia) femenina, también universal, cuyo resultado final es el separatismo.

Las feministas de la igualdad definen el género como un constructo social en el que las estructuras biológicas o anatómicas no son relevantes, y por tanto rechazan cualquier intento de justificar la discriminación de las mujeres apelando al orden natural:

“El género es una categoría construida social, histórica y culturalmente. A diferencia de mujer y varón, femineidad y masculinidad no son conceptos empíricos. El género es la institucionalización social, muy arraigada, de la diferencia del sexo. Señala características sociales, pero simultáneas y, fundamentalmente, constituye un sistema conceptual, un principio organizador, un código de conductas por el cual se espera que las personas estructuren sus vidas, sean femeninas o masculinas y se comporten femenina o masculinamente. En tal sentido, el género no es una categoría descriptiva, sino una normativa que determina la percepción social de las mujeres y de los varones. Femineidad y masculinidad son construcciones que una sociedad hace para perpetuar su estructura y funcionamiento. Hay, por supuesto, diferencias biológicas innegables entre mujeres y varones, pero lo determinante en la organización social no es la diferencia misma,

sino el modo en el que se la significa y se la valora, el modo en el que se la interpreta y se la vive.”¹²⁷

Como diría Simone de Beauvoir “Ningún destino biológico, (...) define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana.”¹²⁸ Y eso es lo que piensan las feministas de la igualdad: la biología no es un destino. Por tanto, de lo que se trata es de destruir las diferencias de género construidas por la sociedad, y que excluyen y oprimen a las mujeres, con el objetivo de conseguir la igualdad con los hombres.

En el aspecto político, esto lleva a una generización del sujeto ante la ley. Se trata de extender y aplicar las normas jurídicas, que se entienden como formal y universalmente válidas, también a las mujeres, y de que se las reconozca como sujetos de derecho, como ciudadanas.

Aunque algunos han dicho que Simone de Beauvoir es “la madre” del feminismo de la igualdad, debemos buscar sus raíces históricas algo más atrás en el tiempo, más concretamente, en el pensamiento ilustrado y su concepto de universalidad y cuyos valores se representan en la consigna burguesa revolucionaria “igualdad, libertad, fraternidad” y la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Las tendencias políticas en los comienzos del feminismo de la segunda ola pueden resumirse en dos:¹²⁹

¹²⁷ Santa Cruz, et. al. “Aportes para una teoría del género”. *Mujeres y filosofía. Teoría filosófica del género*. CEAL, 1994. Citado por D’Atri, A. op. cit., p. 2.

¹²⁸ *El segundo sexo*. p. 13. (Trad. esp.13)

¹²⁹ Valcarcel, A. *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*. Anthropos, Barcelona, 1991.

- 1) El feminismo reivindicativo, que esperaba la liberación dentro de las políticas globales.
- 2) El feminismo radical, que proponía el propio feminismo como teoría política.¹³⁰

En el primer grupo se incluyen las liberales, que propugnan políticas de reforma y las socialistas que defienden la revolución socialista, como políticas globales que tienen en cuenta las demandas de las mujeres.

Tanto socialistas como feministas radicales comparten una herencia marxista y adoptan elementos del marxismo para elaborar el concepto de la opresión de las mujeres. El feminismo radical adopta, sobre todo, la idea de que las mujeres constituyen una clase social. Por ejemplo, Kate Millet dice que el patriarcado es una política que ejerce el colectivo de los hombres sobre el colectivo de las mujeres y, por tanto, “la dependencia económica hace que la afiliación de las mujeres a cualquier clase sea tangencial, indirecta y temporal.”¹³¹ Y Shulamit Firestone cree que:

“El materialismo histórico es aquella concepción del curso histórico que busca la causa última y la gran fuerza motriz de los acontecimientos en la dialéctica del sexo: en la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción

¹³⁰ Simone de Beauvoir se incluye a sí misma en esta tendencia. Ver el apartado de este trabajo al respecto.

¹³¹ Millet, K. op. cit.

y educación de los hijos creadas por dichos conflictos; en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas); y en la prístina división del trabajo basado en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico – cultural) de clases.”¹³²

Esta idea llevará a Firestone a barajar la hipótesis de que la tecnología liberará a la mujer de la opresión que se le impone a través de su cuerpo, gracias a los métodos anticonceptivos y a la reproducción asistida. En este sentido, parece darse por sentado que la opresión de las mujeres tiene un fuerte componente biológico, lo que lleva a relacionar dicha opresión con algo natural. Así, el patriarcado queda establecido como una estructura de poder general de carácter ahistórico.

Por su parte, las feministas materialistas afirman que las mujeres no son un grupo natural cuya opresión se debe a sus características biológicas; las mujeres son un grupo social. También representan una clase, pero con intereses comunes que se basan en su condición específica de explotación y opresión de género, la cual se ha generado debido a un determinado sistema ideológico y económico que justifica y refuerza el sometimiento de las mujeres.

El feminismo socialista se centra más bien en el concepto de patriarcado y su desarrollo histórico, combinando el análisis marxista de las clases y el de la opresión de las mujeres. Las feministas socialistas entienden la desigualdad como una cuestión absolutamente social –en esto se diferencian de las feministas radicales- y por tanto le dan una mayor importancia a la división del trabajo en razón del sexo, y definen el patriarcado como el conjunto de relaciones sociales de la producción humana que se estructuran de modo tal que las relaciones entre los sexos son relaciones de dominio y subordinación. Subordinación que se

¹³² Firestone, S. *La dialéctica del sexo*. Kairós, Barcelona, 1976.

da en la esfera de la reproducción y que se traslada a la de producción, originando y manteniendo la inferioridad de las mujeres en el proceso productivo.

Las diferentes formas de interpretar la opresión de las mujeres que adoptaron los diferentes grupos de feministas de la igualdad dan lugar también a diferentes formas de concebir las políticas necesarias que acabarán con dicha opresión. El objetivo será uno: conseguir la igualdad, pero las opciones políticas serán diversas. Algunas de ellas son:

- 1) Las feministas liberales optarán por formar parte del aparato del Estado y de los diferentes puestos y lugares de poder, con el fin de ir haciendo las reformas necesarias que llevarán a compartir a mujeres y hombres las responsabilidades que antes se adjudicaban atendiendo al sexo.
- 2) Las feministas socialistas y marxistas mantendrán la necesidad de una revolución anticapitalista, que propiciará compartir en pie de igualdad las instituciones políticas y económicas.
- 3) Las feministas radicales enfatizarán la necesidad de una reconstrucción total de la sexualidad, ya que la realidad social está marcada por los valores masculinos, que se consideran superiores. Se trata de poner en duda el hecho de que unos valores sean superiores a otros y de presentar valores para las mujeres que vayan ligados a su propia cultura y que rechacen radicalmente la subordinación.

Pero, a mediados de los 70 hace su aparición el feminismo de la diferencia en el movimiento de mujeres:

“Así, con la bancarrota de las esperanzas ilustradas de paz y progreso moral, asistimos al surgimiento de la mujer como otro ahora positivamente connotado. Esta conceptualización de la mujer adquiere distintos caracteres según los presupuestos esencialistas o constructivistas del pensamiento que la asume: la mujer como lo biológicamente Otro, como la madre nutricia y naturaleza fértil frente al varón genéticamente destinado a la agresividad; lo femenino como lo pre-lógico e inexpresable en el lenguaje corriente versus la razón masculina; la mujer como construcción cultural del patriarcado con valores positivos a pesar de estar derivados de la marginación, etc.”¹³³

Partiendo de que la morfología que da lugar a la diferenciación de los géneros se hizo desde una perspectiva privilegiada del cuerpo masculino (sublimación del falo) en detrimento del cuerpo femenino (envidia del pene, lo castrado), el feminismo de la diferencia intentará demostrar el surgimiento de una simbolización jerárquica que sublimará lo masculino y menospreciará lo femenino.

Esto quiere decir que todo intento o toda lucha por la igualdad no es más que una asimilación con el sistema androcéntrico vigente, es decir, lo único que se consigue es la continuidad de la supremacía de los valores masculinos sobre los femeninos, lo que significa perpetuar el menosprecio de la feminidad, ya que lo único que se pretende es disfrutar de los privilegios, derechos y status que el patriarcado y el

¹³³ Puleo, A. “En torno a la polémica igualdad/diferencia”, *Cátedra de estudios de género*. Universidad de Valladolid. puleo@flfc.uvs.es. http://www.nodo50.org/mujeresres/feminismo-a_puleo-igualdad-diferencia.html.

discurso falogocéntrico, hasta el momento, sólo ha concedido a los hombres.

El feminismo de la diferencia acusará a las feministas de la igualdad de quedarse atrapadas en ese discurso falogocéntrico del Uno y el Otro, ya que en el sistema patriarcal el hombre es el Uno, el Sujeto, lo Universal y necesario, y la mujer es el Otro, el Objeto, lo Particular y contingente, y por tanto lo inferior, que debe subordinarse a la norma establecida por lo superior. La crítica que se le hace al feminismo de la igualdad es que su pretensión es que la mujer se haga semejante a lo Mismo que lo Uno, lo cual no haría más que perpetuar la dominación y el sistema patriarcal que, a su vez, no haría más que conceder a las mujeres una serie de privilegios, pero desde la misma lógica desde la que se ejerce el dominio. Se trata de una trampa del sistema para seguir perpetuando unas estructuras que privilegian lo masculino sobre lo femenino, y en las que si las mujeres quieren disfrutar de un determinado status no tendrán más opción que asimilarse al sistema dominante y que las domina, y masculinizarse. De lo que se trata, por tanto, es de hacer una nueva interpretación de la feminidad que la revalorice y que sea positiva.¹³⁴

Partiendo de una crítica del psicoanálisis en su vertiente lacaniana, el feminismo de la diferencia se propone pensar filosóficamente la diferencia sexual; diferencia que en el discurso falogocéntrico ha sido ocultada y silenciada. Dicho discurso ha silenciado que todos (hombres y mujeres) nacemos de mujer, y por lo

¹³⁴ Wanda Tommasi, colaboradora de Diotima expresa esta idea como sigue: “La sospecha de insensatez ante todo pensamiento, que se encontraba ocasionalmente en la filosofía, me parece especialmente significativa cuando la plantea una mujer: es una sospecha radical –y fundada– que parte del saber que el pensamiento es pensamiento del otro, ya pensado, construido desde siempre, al que nos podemos acercar sólo como amantes infelices de un neutro universal que no da lo que promete: maestría, dominio, bienestar. Lo que el pensamiento del otro, del neutro, produce es, en cambio, ajenidad...” En “Simone Weil: Darle cuerpo al pensamiento”. *Traer el mundo al mundo*. Icaria, Barcelona, 1996.

tanto, lo femenino es lo primordial. De la negación de ese hecho surge el sujeto obligado por las leyes del lenguaje.

Luce Irigaray, cuyas ideas ya han sido brevemente reseñadas más arriba, es una de las exponentes más representativas de este feminismo, que destaca la maternidad, y las características supuestamente asociadas con ella (amor, ternura, pacifismo, etc.), como lo propio de las mujeres, de modo que su liberación se llevará a cabo por el desarrollo de una contracultura femenina.

Celia Amorós critica esa posición porque “se va a reconocer como valioso lo que ha sido reconocido históricamente como valioso, aunque las mujeres ahora decidan que lo valioso es lavar ollas y platos” en consecuencia “si nos queremos consolar haciendo pollos al horno por todas las frustraciones que tenemos en la vida social, pensando que hacer pollos al horno es la esencia misma de la realización y la creatividad, como dicen ciertas revistas y asumen ciertas feministas, naturalmente, estás en tu derecho; ahora bien, tienes que saber que así no se transforman las cosas.”¹³⁵

Una de las críticas que se le ha hecho al feminismo de la diferencia es que cae en un dualismo esencialista al no querer admitir un genérico que pertenezca a la especie humana sexuada, es decir algo específica y genéricamente humano que pertenece y comparten ambos sexos y los trasciende. Para las feministas de la igualdad, lo único que hace el feminismo de la diferencia es ontologizar unas diferencias, una serie de caracteres que han sido creados socialmente, que, además son causa y coartada para la discriminación de género.

¹³⁵ Amorós, C. *Mujer: Participación, cultura política y Estado*. Estudios e investigaciones latinoamericanas. Buenos Aires, 1990.

También se critica por condenar a las mujeres a una situación de ghetto a través de la supervaloración de aquello que ha servido para su exclusión.

De todas formas, la antítesis entre feminismo de la igualdad – feminismo de la diferencia ha acabado por desdibujarse, pues parece obvio que se puede empezar a marcar la diferencia cuando hay una cierta instalación o interiorización de una cierta igualdad. La cuestión de la asimilación, o de la anulación de un sexo por el otro es algo que parece bastante superado. Ninguna feminista de la igualdad, ni siquiera Simone de Beauvoir, han pretendido tal cosa; y al mismo tiempo ninguna feminista de la diferencia se atrevería a renunciar a los derechos que las luchas de los diferentes grupos de mujeres han ido consiguiendo. De esta manera podría hablarse de una búsqueda de la igualdad manteniendo la diferencia, y de la reivindicación del derecho a ser diferentes en una situación igualitaria. No se trata de algo esencial, como ya notara Simone de Beauvoir, sino de una situación social, cultural y política específica.

Los conceptos “igualdad” y “diferencia” pueden llevar a equívocos. ¿A qué se hace referencia cuando se habla de igualdad o de diferencia? Lo cierto es que, como ya se ha apuntado, para atender a las diferencias se ha de partir de un modelo de igualdad, y para superar las desigualdades es necesario considerar las diferencias propias que constituyen la existencia de cada ser humano.

La discusión igualdad – diferencia característica del feminismo de la segunda ola parecía ser una cuestión de mujeres blancas, burguesas, occidentales y heterosexuales, de tal modo que mujeres, sobre todo, negras y lesbianas acusaban a dicho feminismo de imperialismo. La experiencia de estas mujeres no era del todo, o nada, coincidente con el discurso feminista: “sus situaciones de opresión no eran idénticas, sus vínculos con los varones también eran diferentes, incluso muchas veces

estos vínculos eran privilegiados frente a la relación con otras mujeres de etnias, clases o naciones diferentes.”¹³⁶

Es entonces cuando se desplaza la discusión de la diferencia de género a la diferencia entre las propias mujeres:

“Estar juntas las mujeres no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres gay no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres negras no era suficiente, éramos distintas. Cada una de nosotras tenía sus propias necesidades y objetivos, y alianzas muy diversas. La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no nos podíamos permitir definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha... Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente el de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular.”¹³⁷

Esto dio lugar a un cuestionamiento y a poner bajo sospecha ciertos tópicos e ideas interiorizadas y asumidas por las propias mujeres, y que compartían con el sistema que criticaban: el patriarcado. Esos tópicos podrían ser el heterosexismo, el colonialismo, el racismo, las alianzas políticas, etc.:

“Está claro que las cuasi-metanarraciones impiden más que promueven la hermandad ya que borran las diferencias entre las mujeres y entre las formas del sexismo al que están sujetas diferentes mujeres de manera diferente. Del mismo modo, es cada vez más evidente que tales teorías impiden alianzas con otros movimientos progresistas, ya que tienden a ocultar ejes de

¹³⁶ D’Atri, A. op. cit. p. 6.

¹³⁷ Lorde, A. *Zami: A new spelling of my name*. The Crossing Press, New York, 1982..

dominación que no son los del género. En suma, las feministas están cada vez más interesadas en los modos de teorizar que atiendan a las diferencias y a las especificidades culturales e históricas.”¹³⁸

Resumiendo, aunque es cierto que los precedentes históricos del feminismo se remontan a la Ilustración,¹³⁹ fue la publicación de *El segundo sexo* la que propició un salto cualitativo en la construcción y desarrollo de una teoría feminista. A partir de ahí, la cuestión feminista se hace más compleja, y surgen multitud de autoras y tendencias: el feminismo radical, el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad.

Durante los años 80 y 90, y debido a los nuevos planteamientos, surge el feminismo de la tercera ola, que incluye el ecofeminismo, el feminismo lesbiano, y el feminismo contra la censura. Esta tercera ola también ha sido llamada postfeminismo, pero de acuerdo con Rosa María Rodríguez Magda:

“esta denominación debería reservarse no para formas de feminismo cultural, claramente esencialista y con claras similitudes con el feminismo de la diferencia continental, sino para aquellas

¹³⁸ Fraser y Nicholson. “Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el postmodernismo” en *Feminismo / Postmodernismo* de L. Nicholson (comp.). Feminaria, Buenos Aires, 1992.

¹³⁹ Aunque los valores de igualdad y emancipación del espíritu ilustrado son los que propician el surgimiento del primer feminismo propiamente dicho, a partir del siglo XIV ya se pueden encontrar discursos explícitos de mujeres que denuncian la misoginia, y que pueden ser consideradas como precursoras, como por ejemplo Christine de Pizan (c. 1365-c. 1430) o Marie de Gournay (1565-1645).

tendencias que arrancando de la crítica postestructuralista, apuestan por la deconstrucción.”¹⁴⁰

¹⁴⁰ Rodríguez Magda, R.M. “Introducción” en *Debats*.
<http://www.alfonsoelmagnanim.com/debats/76/editorial/htm>.

CONCLUSIÓN

Aunque en toda la obra de Simone de Beauvoir pueden encontrarse claros indicios de una especial preocupación por la cuestión femenina, su mayor aportación a la discusión sobre el género sin duda se halla en su texto más leído, conocido y difundido: *El segundo sexo*. No en vano, desde que se editó en 1949, no se ha dejado de hablar de él con mayor o menor intensidad. De hecho, la mayoría de las grandes revistas intelectuales le han dedicado sus crónicas literarias. Sobre él han escrito François Muriac, Julien Benda, Julien Gracq, Emmanuel Mounier, Roger Nimier, entre otros. Resulta extraño que un libro cuya autora es una mujer, que trata sobre la cuestión de las mujeres haya suscitado tantas y tan apasionadas polémicas.¹

Y es que el texto arremete contra instituciones intocables como pueden ser la familia tradicional y la maternidad. Simone de Beauvoir cuestiona todos los mitos que se habían generado en torno a la maternidad –algo que no se le ha perdonado todavía. Ella comienza el capítulo “La Madre” con quince páginas a favor del aborto libre; cuestiona el instinto maternal y las funciones maternas que, tal y como se entienden, alienan a las mujeres. Los capítulos sobre “La iniciación sexual” y “La lesbiana” atentan contra los valores de una sociedad puritana que era incapaz de contemplar ni siquiera la posibilidad de una educación sexual.

Los tres escritos que se publicaron con antelación en *Les Temps Modernes* suscitan una gran indignación, tanto en la derecha como en la izquierda. Por ejemplo, Jean Kanapa, antiguo alumno de Sartre, y que llegó a ser director de *La Nouvelle Critique*, habla de “la baja

¹ Chaperon, S. “Le Dexième Sexe en heritage”, en *Le Monde diplomatique*. Enero, 1999. <http://www.monde.diplomatique.fr/1999/01/CHAPERON/11516>

descripción obscena, la indecencia que indigna al corazón”. Para muchos articulistas, *El segundo sexo* fue “un manual de egoísmo erótico”, “un manifiesto de egotismo sexual”, donde escandalizan los “atrevimientos pornográficos” que contiene, hasta el punto de que su autora fue calificada de “sufragista de la sexualidad” o de “amazona existencialista.”²

Algunos de los colaboradores de *Les Temps Modernes* salieron en defensa de Simone de Beauvoir y esgrimieron sus argumentos. Por ejemplo, Maurice Nadeau critica a los que “no se pueden librar de una cierta mala fe al ver a una mujer, en este caso una filósofa, tratar abiertamente de cuestiones de sexo”. Emmanuel Mounier y Jean-Marie Domenach, director y redactor jefe de *L’Esprit* respectivamente, brindan un apoyo decisivo a la obra. Por tanto, si *El segundo sexo* choca por su propósito y su radicalidad, debe decirse que no es ni el primero ni el único en sostener sus tesis. Otros libros que pasaron desapercibidos, y que hoy permanecen en el olvido, podrían haber provocado las mismas reacciones.³

La notoriedad de Simone de Beauvoir proporcionó una cobertura mediática a su libro. En efecto, en 1949 ella no era ninguna desconocida. Su primera novela *La Invitada* (1943) había tenido una calurosa acogida por parte de la crítica. Después, sus numerosos escritos permitieron que se siguiera hablando de ella, y eso sin tener en cuenta su participación en *Les Temps Modernes*, revista de la que fue cofundadora.

Pero lo cierto es que ella es conocida por el gran público debido a un prejuicio bastante patriarcal: ser la compañera de Jean-Paul

² Ibid.

³ Ver Fraisse, G., *La diferencia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad, libertad*. Minerva Ediciones, Madrid, 2002. p. 164.

Sartre, hasta el punto de que se la apoda “Notre-Dame-de-Sartre” o la “Grande Sartreuse”. De hecho hay quien afirma que su posición se la debe, sobre todo, a su permanencia con Sartre, pues él era el que ejercía una verdadera autoridad filosófica e intelectual. Sin embargo, el escándalo que provocó *El segundo sexo* le aseguraba un éxito inmediato. Se vendieron más de veinte mil ejemplares en la primera semana, fue muy traducido, y tuvo millones de lectoras occidentales. Por tanto, en sus inicios, la obra auguraba una inmensa adhesión femenina que, sin embargo, y al contrario de lo esperado, se quedó al margen de la polémica.

Ese silencio, debido en parte a la confusión, a la conveniencia, e incluso a las divisiones internas, son una indicación de hasta qué punto Simone de Beauvoir precede a las generaciones militantes de su época. Sin embargo, muy pronto algunas intelectuales aisladas le muestran su complicidad. Novelistas, ensayistas, periodistas y universitarias forman las primeras cohortes femeninas convencidas por el discurso beauvoriano, como Colette Audry, Celia Bertin, Françoise d'Eaubonne o Geneviève Gennari. Ellas inauguran una larga lista de lectoras.

Debido a una cierta tranquilidad en el desarrollo de la guerra fría y al premio Goncourt concedido a su novela *Los Mandarines*, Simone de Beauvoir recupera su buena reputación. Sus *Memorias* encuentran un público fiel, y en el curso de su carrera literaria se asegura una notoriedad duradera para *El segundo sexo*.

Muchas mujeres han testimoniado el trastorno experimentado por la lectura de esta obra, y el reconocimiento –o el rencor– que sienten. Françoise d'Eaubonne dice: “He leído *El segundo sexo*. Rebose de entusiasmo, al fin una mujer que comprende”. Y le escribe

a Simone de Beauvoir: “¡Es Vd. un genio!”.⁴ Beauvoir recibió miles de cartas que constituyen actualmente todo un fondo documental inestimable. Para las madres que habían abandonado sus proyectos personales y profesionales en aras de la maternidad, el encuentro fue doloroso. Ménie Grégoire lo resume de la siguiente manera: “Simone de Beauvoir ha contado más a las mujeres de mi generación de lo que nunca lo hicieran los historiadores... Ella nos ha puesto contra la pared, nosotras que habíamos sido formadas para una vida diferente a la de nuestras madres.”⁵

La influencia de la obra se extiende rápidamente. Fue traducida al alemán en 1951, al inglés y al japonés en 1953, y cada una de esas traducciones comienza a tener su propia trayectoria. Por ejemplo, en Japón aparece primero el segundo volumen y la conclusión. Los traductores a veces imponen graves distorsiones por las que el objetivo de Beauvoir adquiere un singular tono biológico.

Las reacciones no se dejan esperar. El entusiasmo domina a las mujeres suizas, las cuales todavía no tenían derecho al voto, y la discreción se apodera de la católica Québec de la época. En la América de McCarthy los lectores y lectoras esgrimen fuertes críticas. En la España de Franco no circulará hasta 1962 una traducción argentina que corre el riesgo de la clandestinidad. En otros países como Rusia o Alemania del Este se necesitaría la caída de los regímenes comunistas para disponer de una traducción.

Desde los años 60, el libro se ha convertido en una referencia obligada para todos/as aquellos/as que se interesaron por las cuestiones femeninas/feministas. Durante esos años predomina un pensamiento individualista y liberal que afirmaba que la emancipación

⁴ Eaubonne, F. de, *Les Monstres de l'été. Mémoires Précoces*. Julliard, Paris, 1986.

⁵ Grégoire, M., *Telle que je suis*. Senil, Paris, 1976.

de la mujer suponía una carrera personal. Para la siguiente generación el libro seguirá teniendo su importancia, aunque junto a otras obras contemporáneas y radicales. Muy numerosas fueron las nuevas teóricas feministas de los años 70 que reconocieron una deuda con él. Con este nuevo movimiento Simone de Beauvoir se vincula con un feminismo militante. Encabeza diversas manifestaciones, firma el manifiesto de las 343, y reconoce haber abortado, testifica en el proceso de Bobigny, ofrece las columnas de *Les Temps Modernes* a las crónicas de “sexismo ordinario”, y no vacila en ningún momento en poner en peligro su fama si es a favor de una causa que ella considera justa. Participa en la fundación de diversas asociaciones y revistas, como *Choisir*, la *Ligue du Droit de Femmes*, o *Questions Féministes*. Estas confrontaciones permanentes con el movimiento de mujeres la llevan a revisar sus antiguas posiciones. En adelante, ella misma juzgará *El segundo sexo* como demasiado idealista e individualista. Las mujeres padecen una opresión específica, y la lucha contra ella sólo la pueden llevar a cabo los colectivos de mujeres.

La pervivencia de *El segundo sexo* no significa que se diera un consenso en torno a él. Generación tras generación, partidarios/as y opositores/as se colocan en las mismas posiciones de fractura. Para los/las primeros/as, las diferencias que existen entre los sexos se deben a la opresión que sufren las mujeres; los/las segundos/as se inclinan por afirmar una naturaleza femenina diferente, que las sociedades patriarcales harían bien en considerar. Laicos contra católicos durante los años 50, más tarde partidarios de la igualdad contra los defensores de la diferencia, más recientemente, feministas contra postmodernistas, las polémicas continúan adecuándose, en buena parte, al ritmo de los movimientos y cambios sociales.

Al final de los años 80 se produce una reacción en contra de *El segundo sexo* y de su autora. Los comentarios se van haciendo cada vez más críticos e incisivos. Deirdre Bair, en la biografía que escribe

sobre Simone de Beauvoir, destaca una actitud muy ambigua de ella y de Sartre durante la Ocupación.⁶ La publicación póstuma de su correspondencia, los reproches contra su falta de compromiso político durante la guerra, su relación muy poco feminista con Sartre, sus esporádicas relaciones con jóvenes mujeres, etc., han dado lugar a comentarios muy poco halagadores. Después de haber sido alabada durante mucho tiempo, Simone de Beauvoir cae de un altar que ella nunca buscó. No obstante quedan una mujer y una obra que han sabido mantener la atención de varias generaciones, hasta el punto de que todavía son objeto de interrogación de muchos/as investigadores/as.

La obra ha sido ampliamente comentada, pero en la mayoría de los casos se trata bien de comentarios biográficos que se detienen en cuestiones más o menos anecdóticas, bien de algunos ensayos polémicos. Desde los años 80, los estudios eruditos, difundidos por algunas sociedades como la *Simone de Beauvoir Society*, se dirigen más bien hacia el estudio de los orígenes intelectuales de *El segundo sexo*. Entre los trabajos pioneros en este sentido se encuentra el de Michèle Le Doeuff que le presta una especial atención a la singular posición de las mujeres en la filosofía.⁷

Muchos estudios han tomado una dirección que obliga a hacer una relectura crítica y rigurosa de los textos. Algunos, por ejemplo, relativizan la aportación que pudiera hacer Sartre a una forma de entender la filosofía existencialista que, en ciertos aspectos, Beauvoir habría iniciado. A través de coloquios, especiales en revista y publicaciones, numerosas investigadoras (filósofas, escritoras, lingüistas, y en menor grado, historiadoras y sociólogas) se han ocupado de los estudios beauvoirianos. La mayoría de estas investigaciones se llevan a cabo en Estados Unidos y en Europa del

⁶ Bair, D. *Simone de Beauvoir*. Fayard, Paris, 1990.

⁷ Le Doeuff, M. *L'Etude et le Rouet*. Senil, Paris, 1989.

Norte, y en ellas se aprecia una carencia evidente de la aportación de estudiosas francesas.

Probablemente esta paradoja se deba, a como dice Sylvie Chaperon: “la muy difícil institucionalización de los estudios sobre las mujeres en Francia y, sin duda también, a la mayor proximidad de las feministas francesas a su “monstre sacré” o su “mère symbolique” que a menudo ha sido para ellas Simone de Beauvoir.”⁸

El interés que el mundo anglosajón ha demostrado por la obra de Simone de Beauvoir sitúa a esta autora tal vez donde ella nunca quiso estar: “en los laberintos de un deconstruccionismo postmoderno inspirado en Jacques Derrida y Luce Irigaray”.⁹ Sin duda, *El segundo sexo* es una obra que sigue fascinando y dividiendo a sus lectores/lectoras, de tal modo que todavía no ha dejado de hablarse de ella, pues representa una lectura indispensable para los y las estudiantes de los *Woman's Studies* universitarios.

En cuanto al contenido de la obra, se puede decir que *El segundo sexo* sintetiza, en su análisis de la opresión de las mujeres, la fenomenología existencialista, el hegelianismo y el marxismo, e integra la teoría de la alienación marxista con la filosofía existencialista, y la dialéctica amo/esclavo hegeliana con el marxismo.

La intención de Beauvoir de conceptualizar la opresión de las mujeres aparece claramente desde el principio, y para ello usará los conceptos filosóficos y científicos que tiene a su disposición. Puesto que dichos conceptos, básicamente, responden a una comunidad científica eminentemente masculina, parece lógico que Beauvoir haya

⁸ Chaperon, S., op. cit.

⁹ Ibid.

sido acusada de sobrevalorar lo masculino, e incluso de haber caído en la trampa de identificar la trascendencia con la masculinidad. Por ejemplo, Eva Lundgren-Gothlin dice:

“A pesar de que intenta probar que la feminidad y la subordinación de las mujeres son fenómenos creados socialmente, Beauvoir describe la biología femenina en términos negativos, considerándola como un obstáculo. Subordinada a la reproducción de la especie, y físicamente más débil que el hombre, permaneció apartada de la lucha por el reconocimiento, ni participó en la actividad productiva, la cual formó una sociedad humana y capacitó al ser humano para confirmarse a sí mismo como existencia. La mujer fue definida como el absolutamente Otro, el que nunca pide reconocimiento, que no se confirma a sí mismo como sujeto.”¹⁰

Beauvoir se interroga sobre las causas de que la mujer haya llegado a ser el Otro, y llega a la conclusión de que eso se debe a que no participa en la producción activa, habiendo quedado relegada a la reproducción de la especie. Esto quiere decir que no ha podido trascender su naturaleza animal y, por tanto, no pueden afirmarse a sí mismas como una trascendencia en sus actividades, las cuales no crean ni nuevas condiciones ni historia.¹¹

Además, Beauvoir conecta la opresión de las mujeres con el origen de la propiedad privada y su exclusión de la producción; y cree en la posibilidad de un cambio si ellas entraran masivamente en el mundo productivo si se estableciera un sistema socialista, y si se las

¹⁰ Lundgren-Gothlin, E. op. cit. p. 247.

¹¹ “Porque permanecen ellas mismas, desesperadamente “otras”; las mujeres se mantienen por la Alteridad, una alteridad irreductible a toda historicidad.” Fraisse, G., op. cit., p. 164.

capacita y se les proporcionan los medios necesarios para controlar su fertilidad, ya que, según ella, una determinada comprensión de las diferencias biológicas entre los sexos ha tenido un papel muy importante en la subordinación de las mujeres desde la prehistoria.

Al contrario que Sartre en *El ser y la nada*, cree que el reconocimiento recíproco debe ser posible y auténtico en las relaciones humanas. Simone de Beauvoir insiste tanto en la importancia del trabajo como en la dimensión histórica de la dialéctica, lo que quiere decir que la tendencia original a la dominación puede ser trascendida. En *El segundo sexo* la dialéctica amo/esclavo no se presenta como ahistórica, sino que tiene una solución posible.

Beauvoir integra las diferentes tradiciones filosóficas en torno a los conceptos sujeto/objeto, el uno/el otro, trascendencia/inmanencia y libertad/situación. Desarrolla una filosofía de la historia sin usar el *cogito* transparente como punto de partida; distingue entre lo que caracteriza a los seres humanos –ser un sujeto, libertad, trascendencia– y el potencial de cada ser humano para cumplirse a sí mismo como tal. Para Beauvoir, el ser humano emerge como sujeto tanto histórica como individualmente, y la conciencia es históricamente cambiante y socialmente relacionada.

La influencia marxista también resultó ser importante en el desarrollo beauvoiriano de las nociones de “libertad” y “situación”. Como Marx, distingue entre la libertad concreta y abstracta, negativa y positiva, y subraya que las mujeres han sido privadas de ejercer su libertad de forma concreta y positiva. La situación, que tiene dimensiones históricas y socioeconómicas, puede obstaculizar la potencialidad individual hasta el punto de anular la capacidad de verse a uno mismo como oprimido. De este modo las nociones de Beauvoir de “libertad” y “situación” difieren sustancialmente de las de Sartre.

La noción de situación también se usa para expresar la relación del ser humano con su propio cuerpo como algo predeterminado por la sociedad en la que vive.

El hombre, como sujeto, se realiza a sí mismo como trascendencia, se autodetermina y experimenta su cuerpo en su dimensión básica. Como objeto, la mujer vive en la inmanencia, su para-los-otros es su dimensión primordial y se la dota de una naturaleza determinada. El capítulo dedicado a los mitos puede ser leído como una descripción de las diferentes formas en las que las mujeres han sido definidas por las distintas ideologías a lo largo de la historia.

Aunque la antropología filosófica de Beauvoir parte de la de Sartre, no obstante, y de algún modo, la transforma. Para ella el hombre no es “una pasión inútil”. El ser humano puede elegir vivir una vida auténtica o inauténtica, asumirse a sí mismo como *existente* (autenticidad), o seguir su deseo de ser Dios, ser un en-sí-para-sí para explicar la tendencia a oprimir y el hecho de que la mujer puede ser seducida en una subordinación aceptada. El hombre ha buscado cumplir su deseo alienándose a sí mismo en la mujer al situarla como objeto y oprimirla para este fin; la mujer, en la posición de objeto, ha cumplido su deseo alienándose a sí misma en el hombre como sujeto.

Las diferentes actitudes hacia los sexos se pueden relacionar como la descripción que se hace del deseo y del amor en *El ser y la nada*; mientras Sartre cree que el conflicto y la opresión son inevitables, Beauvoir los ve como inauténticos, ya que integra la noción marxista de actividad productiva en su antropología, y así transforma las tres categorías fundamentales de Sartre: ser, tener y hacer. Donde para él todo es reducible al deseo de ser del hombre, ella coloca el comportamiento activo (*faire*) como la auténtica forma de existencia. Si los seres humanos son capaces de afirmarse a sí mismos

como trascendencia y libertad, y se alienan a sí mismos en lo que hacen, pueden confirmar su existencia y encontrarse a sí mismos objetivados. Así pueden ignorar su deseo de ser un en-sí-para-sí. La forma inauténtica de vivir es consentir en este deseo y alienarse a uno mismo en lo que uno es o tiene.

En la teoría de la autenticidad que Beauvoir desarrolla, la forma auténtica de vivir es cumplirse uno mismo como trascendencia y reconocer la trascendencia de los demás. Se trata de un reconocimiento recíproco entre sujetos. Ella cree que los seres humanos son tanto *Mitsein* como separación, de modo que relación original es tanto amistosa como conflictiva.

A simple vista parece que Beauvoir, al utilizar esta teoría de la autenticidad para criticar la opresión, mantiene una tendencia androcéntrica. El hombre es capaz de afirmarse a sí mismo como sujeto trascendente, mientras que la mujer, como objeto oprimido no lo es. Aunque la trascendencia y la autenticidad tienden a combinarse, esto no deja de ser problemático desde una perspectiva feminista. La trascendencia y la inmanencia son los conceptos que menos satisfacen del pensamiento beauvoriano, porque son conceptos mucho más determinados genéricamente que otros, es decir, la tradicional forma de vida de los hombres, en cierto modo se entiende como trascendente, mientras que la de las mujeres se entiende como inmanente.

Las teorías beauvoirianas en cuanto a la biología femenina y a la maternidad no dejan de ser problemáticas, como algunas teóricas feministas han apuntado, ya que las funciones que tradicionalmente se han atribuido a las mujeres se entienden de forma negativa, como un impedimento para llevar una vida plena y trascendente. Pero eso puede entenderse. Como ha quedado claro a lo largo de este trabajo, todos los instrumentos y elementos que Beauvoir utiliza para llevar a

cabo su análisis se basan en una fundamentación filosófica y antropológica de carácter androcéntrico. Ella, a simple vista, no critica esa tendencia, se limita a incorporarla. Sigue a Marx cuando define las funciones reproductivas de las mujeres como improductivas. Sigue a Hegel cuando aprecia el riesgo de la propia vida como algo más valioso que traer una nueva vida al mundo, algo que ella identifica con una función básicamente animal. Sigue a Sartre cuando ve en la mujer un objeto natural del deseo masculino, lo cual hace problemático para las mujeres ser sujetos deseantes. En todas estas formas de pensamiento, las mujeres tienen serios problemas para realizarse a sí mismas como propiamente humanas. Esto queda agravado por el hecho de que Beauvoir utiliza para justificar su análisis datos biológicos que se desarrollan desde una perspectiva masculina. Tal vez no podía ser de otra manera en 1949. En todo caso valdría la pena dilucidar si asume dichas filosofías, antropologías y biología, o más bien las cuestiona, y hasta que punto las pone bajo sospecha.

Beauvoir también desarrolla una filosofía de la historia en la que, al parecer, su teoría de la autenticidad entra en conflicto con ciertos elementos marxistas y hegelianos, ya que utiliza la ontología dualista sartreana y la oposición entre el en-sí y el para-sí obsesionado por su nada y su libertad. Esta concepción choca con su ontología dialéctica e histórica, inspirada en Marx y Hegel, en la que la conciencia es históricamente determinada y desarrollada.

Por lo tanto, la solución a esta situación también se presenta como algo contradictorio. Por un lado se exige una transformación colectiva de la sociedad, un proceso centrado en el desarrollo de una sociedad democrática y socialista, y la liberación de todos. Pero por otro lado hay una insistencia en la necesidad de una conversión individual que trae consigo virtudes tales como la amistad y la generosidad, las cuales capacitan para el reconocimiento entre sujetos. Un prerrequisito, tanto a nivel social como individual, es que a las mujeres se les permita realizarse a sí mismas a través de su “hacer”.

Esta contradicción también puede relacionarse con la preocupación de Beauvoir por la ética y la conducta individual en el momento en el que ella está escribiendo un libro sobre un fenómeno social colectivo: la subordinación de las mujeres.

A pesar de que la opresión de las mujeres se describe como algo específico, no parece que se den estrategias demasiado específicas para eliminarla. La solución que se sugiere es una mayor participación en la producción, la demanda de reconocimiento y la realización de una sociedad democrática socialista. Para poder realizarse a sí mismas, las mujeres deben comprometerse con una actividad productiva en la esfera pública; la procreación, la crianza de los hijos y las labores domésticas no se consideran como actividades de ese tipo, y por lo tanto no sirven como autoafirmación de la propia existencia, o como lucha para la liberación.

Simone de Beauvoir no debería entenderse como una pensadora liberal o individualista. Debe reconocerse que ella lleva a cabo una especie de transformación de la filosofía existencialista. En *Para una ética de la ambigüedad*, desarrolla su propia y original interpretación de la fenomenología existencialista.

Después de la guerra, la esperanza de que las izquierdas se unificaran en una sociedad socialista se pierde. En su lugar se suceden una serie de disputas en torno a las posiciones dogmáticas sobre la Guerra Fría, y de las que no se espera ninguna resolución. El conflicto entre Sartre y el Partido Comunista puede ser uno de los factores explicativos de por qué *El segundo sexo* no tuvo la aceptación que cabría esperar entre las mujeres de las organizaciones comunistas, que, por otra parte, eran las únicas que podían haberle dado cierta

cobertura debido a los elementos marxistas que se encuentran en el texto.

Una evaluación seria de la aportación de Simone de Beauvoir debe, sin duda, tener en cuenta el contexto en el que *El segundo sexo* ve la luz. Y aunque es cierto que había otros textos al respecto que han quedado en el olvido, también lo es que no había movimientos de mujeres que pudieran aportar su apoyo a una teorización de la problemática de la mujer de la envergadura de un texto que después de 55 años sigue siendo objeto de investigación. Beauvoir defiende derechos que en el momento en el que ella escribe se consideran políticamente incorrectos: el derecho de la mujer al trabajo, a la contracepción, al aborto libre, a participar plenamente en la sociedad, derechos que, por otra parte, siguen siendo importantes y no siempre se respetan.

Las teorías que Simone de Beauvoir esgrime en *El segundo sexo* han sido una fuente de inspiración para desarrollar el concepto feminista de “género”. En contraste con la antigua tradición feminista, ella lleva a cabo una ruptura teórica: concibe al ser humano como un ser natural, sin ninguna necesidad de partir de una teoría determinista, esencialista o ahistórica. Su punto de vista dialéctico del ser humano se conceptualiza bajo la idea de situación, lo cual debería considerarse como una de sus mayores aportaciones en lo que a la Teoría Feminista se refiere, puesto que, de alguna manera, el discurso “científico” sigue teniendo fuertes connotaciones androcéntricas y, por tanto, la idea beauvoiriana de que la biología puede y debe ser trascendida y subordinada todavía sigue teniendo su importancia.

Usando el par conceptual sujeto/objeto y el uno/el otro consigue describir la opresión de las mujeres sin reducirla nunca a una determinada clase de opresión ni a un determinado mal individual. A pesar de los posibles elementos androcéntricos que se puedan

encontrar en *El segundo sexo*, esta obra proporciona un punto de partida interesante e inevitable para la Teoría feminista.

El segundo sexo es un libro con una estructura filosófica bastante compleja, y debería ser leído como un clásico. Celia Amorós dice que "buena parte del feminismo de la segunda mitad del siglo XX, o todo, puede ser considerado comentarios o notas a pie de página de *El Segundo Sexo*",¹² y Amelia Valcárcel afirma que '*El segundo sexo* es, sin lugar a dudas, uno de los textos clásicos del feminismo del siglo XX, pero aún deberá ser incluido, para hacerle justicia, entre las obras claves de la filosofía de esta centuria',¹³ lo cual puede deberse a que Simone de Beauvoir fue una de las primeras mujeres que intentó una explicación filosófica y, por tanto, una teoría de la subordinación de las mujeres tanto a nivel social como individual. Ella intenta explicar –utilizando de una forma magistral la filosofía de la sospecha-¹⁴ un objeto, "la mujer" y para eso hace un recorrido por los diferentes discursos y saberes sobre dicho objeto. *El segundo sexo* es un clásico del feminismo, pero también debería serlo de la literatura y de la filosofía contemporánea.

¹² Citado por Amelia Valcárcel en su artículo "A cincuenta años de *El segundo sexo*", p. 2.

¹³ Ibid, p. 19.

¹⁴ Amelia Valcárcel dice que Beauvoir "ha aplicado su genialidad filosófica a develar la construcción de lo femenino como categoría antropológica global. Ha sospechado de los discursos y saberes que la forman y fundamentan y los ha puesto al descubierto.", Ibid.p. 19.

BIBLIOGRAFÍA¹

I. Escritos de Simone de Beauvoir

Journal de guerre (Septembre 1939-Janvier 1941). Gallimard, París, Gallimard, 1990. Trad. esp. de N. Pujol, *Diario de guerra (Septiembre 1939-Enero 1941)*, Edhasa, Barcelona, 1990.

L'Invitée. Gallimard, París, 1943. Trad. esp. de Silvina Bullrich, *La invitada*, Edit. Sudamericana, B. Aires, 1961.

*Pyrrhus et Cineas*², en *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, París, 1947. Trad. esp. *¿Para qué la acción?* Siglo Veinte, B. Aires, 1965.

Le sang des autres, Gallimard, París, 1945. Trad. esp. *La sangre de los otros*, Siglo Veinte, B. Aires, 1967.

Les bouches inutiles, Gallimard, París, 1945. Trad. esp. *Las bocas inútiles*, en *Obras completas, tomo I*, Aguilar, Madrid, 1972.

Tous les hommes sont mortels, Gallimard, París, 1947. Trad. Esp. *Todos los hombres son mortales*, Edhasa, Barcelona, 1997..

Pour une morale de l'ambiguïté, Gallimard, París, 1947. Trad. esp. *Para una moral de la ambigüedad*, Editorial Schapire, B. Aires, 1956.

L'existentialisme et le sagesse des nations, Ángel, coll. Pensées, París, 1948. Trad. esp. *El existencialismo y la sabiduría popular*, Siglo Veinte, B. Aires, 1965

L'Amerique au tour le tour, Morihien, París, 1948. Trad. esp. *Norteamérica al desnudo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1964.

¹ Esta bibliografía incluye únicamente las obras consultadas. Cuando se trata de los escritos de Beauvoir o Sartre se indica la fecha de la primera edición y la de la edición consultada en el caso de que sean diferentes. Si hay traducción castellana, ésta también se indica.

² Este texto se escribió en 1944.

*Lettres a Sartre**, 1930-1939, Gallimard, Paris, 1990. Trad. esp. *Cartas a Sartre*, Edhasa, Barcelona, 1991.

*Lettres a Sartre***, 1940-1963, Gallimard, Paris, 1990. Trad. esp. *Cartas a Sartre*, Edhasa, Barcelona, 1991.

Le Deuxième Sexe, Tome I, Les faits et les mythes. Tome II, L'expérience vécue, Gallimard, Paris, 1949, renouvelé 1972. Trad. esp. *El segundo sexo*, Editorial Siglo Veinte, 1962, 2 vol.

Sade, Texte de Simone de Beauvoir. Coll. "Les Ecrivains Célèbres". Mazenod, II, Paris, 1952.

"Faut-il brûler Sade?", *Le Temps Modernes*, 7^o año, n^o 75, Enero, Trad. esp. *El marqués de Sade*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1956.

"La pensée de droite aujourd'hui", *Le Temps Modernes*, n^o 114-15, Juin-Juillet. Trad. esp. *El pensamiento político de la derecha*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1964.

"Merleau Ponty et le pseudo-sartrisme", *Le Temps Modernes*, 1955. Trad. esp. de Aníbal Leal, *Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1969.

Faut-il brûler Sade? (Privilèges), Gallimard, Paris, 1955, coll Idées, n^o 268, 1972. Recoge los tres ensayos anteriores

La longue marche, essai sur la Chine, Gallimard, Paris, 1957. Trad. esp. *La larga marcha*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970.

Mémoires d'une jeune fille rangée, Gallimard, Paris, 1958, coll Folio, 1982. Trad. esp. *Memorias de una joven formal*, Sudamericana, 1965.

"Brigitte Bardot and the Lolita Síndrome", *Esquire*, Agosto, 1959. Trad. al francés en: C. Francis y F. Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir* con el título "Brigitte Bardot et le syndrome de Lolita", pp. 363-376, NRF, Gallimard, Paris, 1979.

La force de l'âge, Gallimard, Paris, 1960, coll. Folio, dos volúmenes, 1983. Trad. esp. *La plenitud de la vida*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1961.

Prefacio en: Lagroua Weill-Hallé, *La grande peur d'aimer*, Julliard-Sequana, Paris, 1960.

“Sartre y Beauvoir por la provincia de Oriente”, artículo-entrevista de Lisandro Otero, *Revolución*, 27 febrero, 1960.

“La condition féminine”, *La Nef*, nº 5, Janviers-Mars, 1961, pp. 121-127.

Djamila Boupacha, en colaboración con Gisèle Halimi. *Préface* de Simone de Beauvoir y en el Anexo, “Pour Djamila Boupacha”, transcripción del artículo de *Le Monde* del 2 de Junio de 1960, Gallimard, Paris, 1962.

La force des choses, Gallimard, Paris, 1963, Folio dos volúmenes. Trad. esp. *La fuerza de las cosas*, Edhasa, Barcelona, 1987.

Prefacio en: V. Leduc, *La bâtarde*, Gallimard, paris, 1964.

Une mort très douce, Gallimard, Paris, Folio, 1964. Trad. esp. *Una muerte muy dulce*, Pocket/Edhasa, Barcelona, 1977.

Prefacio a E y P. Kronhausen: *Majorité sexuelle de la femme*, Bûchet-Castel, Paris, 1966.

“Situation de la femme aujourd'hui”, Septembre, 1966. Conferencia en Japón. En: C. Francis y F. Gontier, ob. Cit. pp. 422 ss.

Entrevista concedida a M. Gobeil en *Cité libre*, nº 15, Agosto-Septiembre, 1964. En: S. Julienne-Caffié, *Simone de Beauvoir*, Gallimard, Paris, 1966.

Les belles images, Gallimard, Paris, 1966, NRF, 1967. Trad. esp. *Las bellas imágenes*, Pocket/Edhasa, Barcelona, 1979.

“L'âge de discrétion”, *Les Temps Modernes*, nº 152, Mai, 1967.

“Parler de la vie et non des mythes”, artículo-entrevista en *Literaturnaia Gazeta*, nº 6, 14 Febrero 1967. Traducido del ruso en: *Les écrits de S. de Beauvoir* pp. 225-26.

La femme rompue, Gallimar, Paris, 1968, Folio, 1972. Incluye tres breves novelas: “Monologue”, “L’age de discretion” y “La femme rompue”. Trad. esp. *La mujer rota*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

Entrevista en la revista yugoslava *Viesnik*, llevada a cabo por D. Javekovic, Mayo, 1968. En C. Francis y F. Gontier, ob. Cit. pp. 235-36.

La vieillesse, Gallimard, Paris, 1979, Folio, 1979, dos volúmenes. Trad. esp. *La vejez*, Edhasa, Barcelona, 1983.

“Pourquoi on deviant vieux?”, entrevista concedida a Patrick Loriot, *Le Nouvel Observateur*, Mars, 1970, pp. 48-60.

“Sartre and the *Second Sex*”, entrevista concedida a Nina Sutton en *The Guardian*, 19 Febrero 1970. *Les écrits de S. de Beauvoir*, ed. cit. p. 245.

“La femme révoltée”, propos recueillis par Alice Schwarzer, *Le Nouvel Observateur*, 14 Fevrier, 1972, pp.47-54.

Tout compte fait, Gallimard, Paris, 1972, Folio, 1978. Trad. esp. *Final de cuentas*, Testimonio Edhasa, Barcelona, 1984.

Préface en Avortement: une loi en procès. L’affaire de Bobigny, par l’Assotiation “Choisir”, Gallimard, Paris, 1973, coll. “Idées actuelles”, en: G. Francis y F. Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir, Section III, Textes*, pp. 505-509.

Préface à la rubrique “Le sxisme ordinaire” en Les Temps Modernes, nº 329, Décembre, 1973.

Présentation al número especial “Les femmes s’entêtent” de Les Temps Modernes, Abril-Mayo, 1974. En C. Francis y G. Gontier, ob. Cit. pp. 519-21.

Entrevista concedida a John Gerasi: "Simone de Beauvoir. *The Second Sex 25 years later*" en *Society*, Enero-Febrero 1976. En C. Francis y G. Gontier, ob. cit. pp. 547-65.

"Simone de Beauvoir interroge Jean-Paul Sartre", *L'Arc*, nº 61, pp. 3-12, 1975.

"Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* trente ans après", *Marie Calire*, Octubre, 1976.

Préface a A. de Pisan: *Histoires du M.L.F.*, Calman-Levy, Paris, 1977.

Quand prime le spirituel (nouvelles), Gallimard, NRF, Paris, 1979.

Simone de Beauvoir, (Dialogues du film de Josée Dayan et Mlaka Ribowska, réalisé par J. Dayan), Gallimard, NRF, Paris, 1979.

La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre Août-Septembre 1974, Gallimard, Paris, 1981. Folio, 1987. Trad. esp. *La ceremonia del adios*, Edhasa, Barcelona, 1982.

II. Escritos de Jean-Paul Sartre

L'Imagination, (1936) Quadrige/PUF, Paris, 1980. Trad. esp. *La imaginación*, Edhasa/Sudamericana, col. Pocket Edhasa, 1973.

La transcendance de l'Ego (Esquisse d'une description phénoménologique) (1936). Introducción, notas y apéndices por Sylvie Le Bon, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1972.

L'Imaginaire. (Psychologie phénoménologique de l'imagination) (1940), Gallimard, Folio, Paris, 1986. Trad. esp. *Lo imaginario (Psicología fenomenológica de la imaginación)*, Losada, Biblioteca clásica y contemporánea, Buenos Aires, 1964.

Esquisse d'une théorie des émotions (1939), Herman, Paris, 1975. Trad. esp. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Ed. Losada/Alianza Editorial, LB, 298.

La nausée (1938), Gallimard, Le livre de poche, Paris, 1963. Trad. esp. de Aurora Bernárdez, *La náusea*, Alianza Editorial/Ed. Losada, LB, Madrid, 1981.

Les chemins de la liberté. I, L'âge de raison (1943), Gallimard, Le livre de poche, Paris, 1945. Trad. esp. de M.R. Cardoso, *Los caminos de la libertad I. La edad de la razón*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1959

Les chemins de la liberté. II, Le sursis (1943), Gallimard, Le livre de poche, Paris, 1945. Trad. esp. de M.R. Cardoso, *Los caminos de la libertad II. El aplazamiento*, Ed. Losada, 1ª edición, Buenos Aires, 1948.

Les chemins de la liberté. III, La mort dans l'âme (1945), Trad. esp. de M. de Hernani, *Los caminos de la libertad III. La muerte en el alma*, Ed. Losada, 1ª edición, Buenos Aires, 1950.

Les mouches (1943), Gallimard, Folio, Paris, 1982. Trad. esp. *Las moscas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1948.

L'Etre et le Néant (Essai d'Ontologie phénoménologique) (1943), Gallimaard, Paris, 1954. Trad. esp. de Juan Valmar, *El ser y la nada (Ensayo de ontología fenomenológica)*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1966.

Les mains sales (1948), Gallimaard, Folio, Paris, 1985.

Réflexions sur la question juive (1946), Gallimard, Folio/Essais, Paris, 1985. Trad. esp. de J. Bianco, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Editorial Sur, 1ª edic., Buenos Aires, 1948.

“La liberté cartésienne” (1945), en , *Situations, I* (1947), Gallimard, NRF, Paris, 1978.

“Materialisme et révolution” (1946), en *Situations, III*, Gallimard, NRF, Paris, 1949. Trad. esp. *Materialismo y revolución*, La pléyade, Buenos Aires, 1971.

L'existencialisme est un humanismo (1946), CONFERENCIA DE 1945, Nagel, Paris, 1970. Trad. esp. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 1991.

- Baudelaire* (1947), Gallimard, Idées, NRF, Paris, 1963. Trad. esp. Ed. Losada, Buenos Aires, 1968.
- Le diable et le bon Dieu* (1947), Gallimard, Le livre de poche, Paris, 1951. Trad. esp. de J. Zalamea, *El diablo y Dios*, Alianza Editorial, LB, Madrid, 1981.
- “Qu’est-ce que la littérature?” (1947), Gallimard, BRF, Paris, 1964. Trad. esp. de A. Bernárdez, *¿Qué es la literatura?*, Ed. Losada, 1ª edic., Buenos Aires, 1950.
- “Orphée noir” (1948), en *Situations III*, Gallimard, NRF, Paris, 1949.
- “Faux savants ou faux lièvres?” (1950), en *Situations VI*, Gallimard, NRF, Paris, 1964.
- “Portrait de l’aventurier” (1950), en *Situations VI*, Gallimard, NRF, Paris, 1964.
- “Les communistes et la paix” I, II, III en *Situations VI*, Gallimard, NRF, Paris, 1964
- “Les communistes et la paix” IV y “Response à Claude Lefort” en *Situations VII*. Trad. esp. de todos los artículos de Josefina Martínez Alinari en *Escritos políticos I, II*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1965 y 1966, respectivamente.
- Saint Genet. Comédien et Martyr* (1952), Gallimard, NRF, Paris, 1970. Trad. esp. *San Genet, comediante y mártir*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Critique de la raison dialectique (précède de Question de méthode), I, Theorie des ensembles pratiques*, Gallimard, NRF, 1960. Trad. esp. *Crítica de la razón dialéctica precedida de Cuestiones de método. Libro I, De la praxis individual a lo práctico-inerte. Libro II, Del grupo a la historia*. Trad. de M. Lamana, Losada, Buenos Aires, 1963.
- “El universal singular” (1964). Coloquio organizado por la UNESCO en Paris, del 21 al 23 de Abril, en: *Sartre, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial LB, Madrid, 1968.

L'idiote de la famille (Gustave Flaubert de 1821 à 1857 (1972)). Tres volúmenes, Gallimard, NRF, Paris, 1988. Trad. esp. Losada, Buenos Aires, 1980.

Sartre par lui-même, un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat. Proyectado en el festival de Cannes, fuera de concurso, el 27-5-76. Texto de la banda sonora. Gallimard, NRF, Paris, 1977.

Les carnets de la drôle de guerre (Novembre 1939-Mars 1940), Edic. de Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, NRF, Paris, 1983. Trad. esp. de J. Sampere, *Cuadernos de Guerra*, Edhasa, Barcelona, 1987.

Cahiers pour une morale, Edic. De Arlette Elkaïm-Sartre. Gallimard, NRF, Paris, 1983.

Le scénario Freud, Gallimard, NRF, Paris, 1984.

Lettres a Castor et à quelques autres. Edition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, *1926-1939, **1940-1963, Gallimard, NRF, Paris, 1983. Trad. esp. de I. Agoff, *Cartas al Castor y a algunas otras*, Edhasa, 1ª edic., Barcelona, 1986.

Verité et existente. Texte établi et annoté par A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, NRF, Paris, 1989. Trad. esp. de Alicia Paleo. Revisión e introducción de Celia Amorós. Paidós, Barcelona, 1996,

III. Otras obras consultadas

Agacinski, Sylviane. *Política de sexos*. Ed. Taurus, Barcelona, 1998.

Albistur M. y Armogathe D., *Histoire du féminisme français*, 2 vols. De femmes, Paris, 1977

Allen, Jeffner y Young, Iris Marion (eds.). *The thinking muse: Feminism and modern french philosophy*. Indiana University Press, Bloomington, 1989.

Allen, Sister Prudence, R.S.M., *The Concept of Woman, The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*. William B. Eerdmans

Publishing Company, GRan Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 1985.

Amorós, Celia, “Una filósofa llamada Simone de Beauvoir”, en *Mujeres. Dossier homenaje a Simone de Beauvoir*, Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, sin fecha de publicación.

_____ “Una mujer llamada Simone de Beauvoir”, en *Comunidad escolar*, 28 de Abril/4 Mayo, 1986.

_____ *Mujer: Participación, cultura política y Estado*, Estudios e investigaciones latinoamericanas, Buenos Aires, 1990.

_____ *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 2000.

Arendt, Hannah, *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales, Circulo de Lectores, Barcelona, 1999

_____ *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.

_____ *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

Ariño, Amparo, “Simone de Beauvoir: Una libertad para la acción”, en *Mujeres en la historia del pensamiento*, Ed. por Rosa M^a. Rodríguez Magda, Anthropos, Barcelona, 1997.

Ascher, Carol, *Simone de Beauvoir: A life of freedom*. Beacon, Boston, 1980,

Astelarra, J., “El feminismo como perspectiva teórica y como práctica política”. *Teoría Feminista* (selección de textos), CIPAF, Santo Domingo, 1984.

Aubin, C. et Gisserot, H., *Les femmes en France 1985-1995 rapport établi par la France en vue de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes*. La Documentation Française, Paris, 1994.

Badinter, E., *L'un est l'autre, des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacob, Paris, 1986.

- ____ *XY, de la identitè masculine*, Odile Jacob, Paris, 1992.
- Bair, D., *Simone de Beauvoir*, Fayard, Paris, 1990.
- Ballorain, R., *Le nouveau féminisme américain*, Denoël-Gontier, Paris, 1972.
- Barberá, Ester. *Psicología del género*. Ariel, Barcelona, 1998.
- Baudrillard, J. *De la seducción*. Galilée, París, 1980.
- Benhabib, S. y Cornell, D., “Más allá de la política de género”. *Teoría feminista y crítica* (comp.), Alfons el Magnànim, Barcelona, 1990.
- Berger, P. y Luckmann, L., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- Bergoffen, Debra. *The philosophy of simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Suny Press, Albany, 1996.
- ____ “Simone de Beauvoir and Jean Paul-Sartre, Woman, Man and the desire to be God”, en *Labyrinth*, vol. 1. n.º. 1, Winter 1999.
- Biagini, Enza, *Simone de Beauvoir*. La Nuova Italia, Firenze, 1982,
- Birulés, Fina, “Fer parlar el silenci”, en *Duoda*, n.º. 18, 2000. Tema monográfico: *Simone Weil i Simone de Beauvoir: dos miralls del feminisme*.
- ____ *La sonrisa de la muchacha de Tracia*. Apuntes pertenecientes al Master Online de Estudios sobre la diferencia sexual, ofrecido por Duoda, curso 2003-2004.
- Blanchot, Maurice, *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949.
- Bock, Gisela. *Maternity and gender policies: Women and the rise of the european welfare states*. Routledge. Londres, 1991.
- Bordieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, 2000.

Butler, Judith. *Gender Trouble, Feminism and subversion of identity*. Routledge, New York, 1990.

____ “Sex and Gender in Beauvoir’s Second sex”, en Wenzel, Helene Vivienne (Ed.), *Simone de Beauvoir Witness to a Century*, Yale University Press, New Haven, 1986.

____ “Beauvoir Philosophical Contribution”, en *Woman Knowledge and Reality*, Edit. Por Ann Garry y Marilyn Pearsall, Unwin Hyman, Boston, 1989.

Calas, M. y Smircich, L., “From “the woman’s” point of view: Feminist approaches to organization studies”, en R. Clegg, C. Hardy y W. R. Nord (Eds.), *Handbook of Organization Studies*, Sage, Londres, 1996.

Camps, Victoria, *El siglo de las mujeres*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 2000.

Capmany, M^a. Aurelia, *El feminismo ibérico*, Oikos-Tau ediciones, Barcelona, 1970.

Cayron, Claire. *La nature chez Simone de Beauvoir*. Gallimard, Paris, 1973.

Celeux, Anne-marie. *Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, une expérience commune deux écritures*. Nizet, París, 1986.

Chanter, Tina, *Ethics of Eros: Irigaray’s rewriting of the philosophers*. Routledge, New York, 1995.

Chawaf, Ch., *Le corps et le verbe, la langue en sens intense*, Presses de la Renaissance, Paris, 1992.

Cixous, Hélène, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Anthropos Madrid, Dirección General de la Mujer, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.

____ *Entre l’écriture*, Des femmes, Paris, 1986.

Craig, Carol. *Simone de Beauvoir's The second sex in the light of the hegelian Mater-Slave dialectic and sartrian existentialism*. PhD dissertation. University of Edinburgh, 1979.

D'Atri, A., "Feminismo y Marxismo: más de 30 años de controversia". *Lucha de clases*, nº. 4, Nov. 2004.

Deleuze, G. *L'Anti-oedipe*. Minuit, París, 1972.

Delphy, C., "Le Baquelache en France", en *Nouvelles Questions Féministes*, 17, nº. 1, 1993.

____ "Rethinking sex and gender", en *Women's Studies Internacional Forum*, a6, 1, 1993.

____ *Close to Home A Materialistic Analysis of Woman's Opression*, Hutchinson, Londres, 1984. Trad. y ed. Por Diana Leonard.

____ y Leonard, D., *Familiar Exploitation, A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Societies*, Polity Press, Cambridge, 1992.

Derrida, J. "Geschlecht, difference sexuelle, difference ontologique", en *Psyche*. Galilee, París, 1967.

Derrida, J., *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós, Barcelona, 1993.

d'Eaubonne, Françoise. *Les monstres de l'été. Memoires Précoces*, Julliard, Paris, 1986.

Engels, F. *El origen de la familia*. Akal Edit., Madrid, 1975.

Evans, R. (ed.), *Simone de Beauvoir's The Second Sex New Interdisciplinary Essays*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1988.

Fallaize, Elizabeth, (Ed.), *Simone de Beauvoir, A Critical Reader*. Routledge, London and New York, 1998.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

- Firestone, S., *La dialéctica del sexo*, Cairos, Barcelona, 1976.
- Fishwick, Sarah, *The Body in the Work of Simone de Beauvoir*, Peter Lang AG, European Academic Publishers, Berna, 2002.
- Foucault, M. Histoire de la sexualité (3 vols.). Gallimard, París, 1976.
Trad. esp. de Tomás de Segovia, *Historia de la sexualidad* (3 vols.), Siglo Veintiuno Editores, México, 1987.
- Fouque, A., “Moi et elle”, en *Libération*, 15-4, 1986.
- ____ “Il y a deux sexes”, en Negron, M. (ed.), *Lectures de la différence sexuelle*, De femmes, Paris, 1994.
- ____ “Moi et elle”, en: Ver título anterior.
- Fraisse, Geneviève, *La diferencia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad, libertad*, Minerva Ediciones, Madrid, 2002.
- ____ La différence des sexes, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.
- ____ “Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos”, en *Historia de las mujeres, IV*, bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot. *El siglo XIX*, bajo la dirección de Geneviève Fraisse y Michelle Perrot, Circulo de Lectores, Barcelona, 1993
- Francis, Claude y Gontier, Fernande edit. *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Gallimar, Paris, 1979.
- Fraser, Nancy y Bartky, Sandra Lee (eds.). *Revaluing french feminism: Critical essays on difference, agency, culture*. Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Fraser, N. y Nicholson, L., “Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el postmodernismo”, en *Feminismo /Postmodernismo*, Feminaria, Buenos Aires, 1992
- Fraser, N., *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997.

- Freud, S, *Obras completas*, vol. IV. Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.
- Fullbrook, Kate and Edward, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Myth*. NY: Basic Books, 1994.
- Gallaher, Catherin y Laquem Thomas. *The making of the modern body; sexuality and society in the nineteenth century*. University Press, Berkeley, California, 1987.
- Garry, Ann y Pearsall Marilyn (eds.). *Women, Knowledge, and Reality*, Unwin Hyman, Boston, 1989.
- Gatens, Moira. *Feminism and philosophy: Perspectives on difference and equality*. Indiana University Press, Bloomington, 1991.
- Gauthier, X., “Femmes, une écriture”, en *Le Magazine Littéraire*, 180, 1982.
- ____ “Le lutte des femmes”, en *Tel Quel*, 58, 1974.
- Halimi, G., *Le cause des femmes*, Gallimard, Paris, 1992.
- ____ *Le lait de l'ourage*, Gallimard, Paris, 1988.
- Hartsock, Nancy. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Northeastern University Press, Boston 1983.
- Hassoun, Paul-Laurent. *Freud et la femme*. Calam-Lévy, Paris, 1983.
- Hatcher. Donald. *Understanding 'The second sex'*. Peter Lang, New York, 1984.
- Héritier, Françoise, *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*. Odil Jacob, Paris, 1996.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. FCE, Madrid, 1991 (8ª. reimpresión de la 2ª edición).

Irigaray, Luce. *Speculum de l'autre femme*. Minuit, París, 1974. Trad. esp. *Speculum: espejuelo de la otra mujer*, Saltés, DL, 1978.

____ *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris, 1977. Trad. esp. *Ese sexo que no es uno*, Saltés, DL, 1982.

____ *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1990. Trad. esp. *Yo, tú, nosotras*. Ediciones Cátedra, Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia, Madrid, 1992.

____ "L'Autre de la nature", en *Sorcières*, 20, 1980.

____ *J'Aime a toi*, Grasset, Paris, 1992.

Jardine, Alice y Smith Paul (Edit.), *Men in feminism*. Methuen, New York, Londres, 1987.

____ "Interview with Simone de Beauvoir", en *Signs*, Winter, 1979.

Keef, Terry. *Simone de Beauvoir: A Study of her writings*. Harrap, Londres, 1983.

Keefe, Terry. *French existentialist fiction: Changing moral perspectives*. Barnes & Noble, Totowa, 1986.

Kofman, Sarah. *El enigma de la mujer*. Trad. por Estela Ocampo, Gedisa, Barcelona, 1982.

Kristeva, J., "Les temps des femmes", en *33/34: Cahiers de recherche de sciences des textes et documents*, reproducido en Kristeva, J., *Les nouvelles maladies de l'âme*, Fayard, Paris, 1993.

Kruks, Sonia. *Situation and Human Existence*. Routledge, Chapman and Hall, Boston, 1990.

Lacan, J., *El seminario*, vv. vols., Paidós, Barcelona, 1981.

Laqueur, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Barcelona, 1994.

Larrauri, Maite, “No se trata de realizarse”, en *Duoda*, nº. 18, 2000.
Tema monográfico: *Simone Weil i Simone de Beauvoir: dos miralls del feminisme*.

Le Doeuff, M., “Simone de Beauvoir and existentialism”, en *Feminist Studies*, Verano de 1980.

_____ *L'Etude et la rouet. Des femmes de la philosophie, etc.*, Ed. Du Seuil, Paris, 1989. Trad. esp. *El estudio y la rueda. De las mujeres de la filosofía, etc.*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993.

Lecrerc, A., *Parole de femme*, Grasset y Fasquelle, Paris, 1974.

_____ “Patrones des femmes?”, en *Le Croix*, 16-4, Gallimard Press Pack, 1986.

Leví.Straus, C., *Antropología estructural* (1958), Paidós, Barcelona, 1992.

Levinas, E., *El tiempo y el otro* (1948), Paidós, Barcelona, 1953.

_____ *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, Valencia, 1993.

_____ *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993.

_____ *El sujeto europeo*, Iglesias, Madrid, 1991.

Librería de Mujeres de Milan, *El final del patriarcado. Ha ocurrido y no por casualidad*, en Sottosoppra Rosso (Enero 1996). Notas cedidas por Maria-Milagros Rivera Garretas para el curso *Estudios de la diferencia sexual*, Master Online, Duoda, 2002-2003

_____ *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Horas y Horas la editorial, Madrid, 1991.

Lipovenski, Gilles. *La tercera mujer*. Anagrama, Barcelona, 1998.

Lilar, S., *Le malentendu du Dixième sexe*, PUF, Paris, 1969.

- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 1984.
- Lobato, Abelardo, *La pregunta por la mujer*. Sígueme, Salamanca, 1976.
- López Pardina, M^a. Teresa, *Simone de Beauvoir una filósofa del siglo XX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1998.
- Lorde, A., *Zami: A New Spelling of my Name*, The Crossing Press, New York, 1982
- Lundgren-Gothlin, Eva. *Sex and existence: Simone de Beauvoir 'The second sex'*. Athlone, London, 1996; Wesleyan University, New England, 1996.
- Lytard, J.F. *L'économie libidinale*. Minuit, París, 1974.
- Marks, E., *Critical Essays on Simone de Beauvoir*, Hall, Boston, 1987.
- McDowell, Linda, *Género, identidad y lugar*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature*. ed. por Dominique Séglaard. Seuil, París, 1995.
- _____. *Fenomenología de la percepción*. (1945). Planeta Agostini, Barcelona, 1993.
- _____. *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, NRF, Paris, 1955.
- Millet, Kate, *Daughters of de Beauvoir*, ed. P. Forster and I. Sutton, The Women's Press, 1989.
- _____. *Política sexual*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 1995.
- Moi, Toril. *Feminist theory and Simone de Beauvoir*. Basil Blackwell, Oxford, 1990.

- _____. *Simone de Beauvoir: The making of an intellectual woman*. Blackwell Publishers, Cambridge, 1994.
- _____. “Existentialism and Feminism: The Retic of Biology in The Second Sex”, en *Oxford Literary Review*, Oxford, 1988.
- _____. (ed.) *The Kristeva Reader Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Ed. Orbis, Barcelona, 1982. Trad. de J. C. García Borrón.
- O’Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.
- Okeley, J. *Simone de Beauvoir*, Pantheon, New York, 1986.
- Picq, F., *Libération des femmes. Les années de mouvement*, Le Seuil, Paris, 1993.
- Prost, G., “Merci Simone”, en *Paris Féministes*, 26, 1986.
- Remy, Monique, *De l’utopie a la integration: Histoire des mouvements de femmes*, Editions L’Harmattan, Coll. Logiques Sociales, Paris, 1990.
- Roudy, Y. A., *A cause d’elles*, Albin Michel, Paris, 1985.
- Restaino, Franco y Cavarero Adriana, *Le filosofie femministe*, Paravia scriptorium, Paravia, Torino, 1999.
- Revilla, Carmen, *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995.
- _____. “Simone Weil: la metáfora de la ciudad”, en *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anhropos, Madrid, 1997.
- _____. *Simone Weil. Nombrar la experiencia*. Trotta, Madrid, 2005.

- Rich, Adrienne, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en *Duoda*, n° 10, 1996. Trad. por Mari-Milagros Rivera Garretas.
- Rivera Garretas, Maria-Milagros, *El fraude de la igualdad*, Librería de Mujeres, 2ª Edic., Buenos Aires, 2002.
- Rodgers, C., *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir: Une héritage admiré et contesté*, L’Harmattan, Paris, 1998.
- Rodríguez Magda, Rosa M^a., *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-Iztapalapa, 1999.
- Savage Brosman, Catherine, *Simone de Beauvoir Revisited*, Twayne Publishers, Boston, Massachussets, 1991.
- Schwarzer, A. *Simone de Beauvoir aujourd’hui: Six entretiens*, Mercure de France, Paris, 1984.
- Seigfried, Ch. H., “Second sex: Second Thoughts”, *Hypatia*, en *Women’s Studies Forum*, 8:3, 1985.
- Silverman, Hugg J. *Writing the Politics of difference*, Suny Press, Albany, 1991.
- Simmel, G. *Philosophie de la modernité*. Payot, París, 1989.
- Simons, Margaret A. (Edit.), *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park: University Press, Pensilvania, 1995.
- Tommasi, Wanda, *I filosofi e le donne*, Tre Lune Edizioni, 2001.
- _____, “¿Segundo sexo o autoridad femenina”, en *Duoda*, n°. 18, 2000. Tema monográfico: *Simone Weil i Simone de Beauvoir: dos miralls del feminisme*.
- _____, “Simone Weil: Darle cuerpo al pensamiento”, en Diotima, *Traer el mundo al mundo*, Icaria, Barcelona, 1996.
- Tuana, Nancy, *Feminist Interpretation of Jean-Paul Sartre*. Pennsylvania State University Press, 1999.

- Valcárcel, Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Vilaine, A. M., “Les corps de la théorie”, en Gauthier, X., “Femmes, une autre écriture”, *Le Magazine Littéraire*, 180, 1982.
- Whitford, Margaret (ed.). *The Irigaray Reader*. Blackwell Publishers, Oxford, 1991.
- Whitmarsh, Anne. *Simone de Beauvoir and the limits of commitment*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Wittig, M. *The Straight Mind and Other Essays*, Harvester Wheatsheaf, London, 1992.
- Zaner, Richard. *Politics and the human body: Assault on dignity*. Ed. por Jean Bethike Elshtain y J. Timothy Cloyd, Vanderbilt University Press, Nashville, 1995.
- Zephir, Jacques J. *Le Neo-feminisme de Simone de Beauvoir*. Denoël-Gonthier, París, 1982.

IV. Recursos electrónicos

- Alliance des femmes pour la Democratie, en
 <<http://fr.groups.yahoo.com/kamaky/message/322>>
- Beauvoir, Simone de, *¿Para qué la acción?*
 <http://www.inicia.es/de/diego_reina/contempo/jpsartre/accion.htm>
- D’Atri, A., “Igualdad y diferencia. El feminismo y la democracia radical...mente liberal”. A propósito de la edición en español de *El género en disputa* de Judit Butler, *Lucha de clases – Segunda época*, n.º. 1, Noviembre 2002, en:

<<http://www.pts.org.ar/contenido/ideclases/ideclasescritica1.htm>>

Duda, Sybille, “Women of Hannover: Hanna Arendt”, en
<http://www.femrubio.org/women_from/hannover/hanna_arendt.shtml>

Entrevista de Jean-Louis Servant-Shreiber en el programa
Questionnaire en TF1, 16 de Abril de 1975, citada por Allison
T. Holland en “Simone de Beauvoir and the Women’s
Mouvement, en <<http://www.well.ac.uk/cfol/simone.asp>>

Miguel, Ana de, “Los feminismos a través de la historia, 3.
Feminismo contemporáneo a partir de los años 60”, en:
<http://creatividadfeminista.org/articulos/feminismo_contemporaneo_60.htm>

Puleo, A., “En torno a la polémica igualdad/diferencia”, *Cátedra de
estudios de género*, Universidad de Valladolid, en
<http://www.nodo50.org/mujeres/feminismo-a_puleo-igualdad-diferencia.html>

Rensoli Laliga, Lourdes, “Simone Weil: hombre, trabajo, redención”,
en <<http://usuarios.iponet.es/ddt/simoneweil.htm>>

Rodríguez Magda, R. M., “Introducción”, en *Debats*,
<<http://www.alfonsoelmagananimo.com/debats/76/editorial.htm>>

Tubert, Silvia, “Psicoanálisis, feminismo y posmodernismo”, en
<<http://www.psicomundo.com/foros/genero/posmo/htm>>

Uribe, Germán, “Sin Hanna Arendt, poco se pierde”, en
<<http://www.mundolatino.org/uribe/arendt.htm>>

Valcárcel, A., “A cincuenta años de *El segundo sexo*”.
<www.geocities.com/Athens/Parthenon/8947/beauvoir.htm>

Zambrano, M. “A propósito de ‘la grandeza y servidumbre de la
mujer’”, en <<http://www.ub.es/smzambrano>>

Zephir, J., “Le neo-feminisme de Simone de Beauvoir trente ans après *Le Deuxième sexe* un post-scriptum”, en
<<http://www.penelopes.org/pages/1sdb.htm>>

V. Otros recursos electrónicos consultados

Simone de Beauvoir Society,
<http://simonedebeauvoir.free.fr/index_fr-htm>

<<http://www.phenomenologycenter.org/simone1.htm>>

<<http://www.phenomenologycenter.org/simone2.htm>>

<<http://www.monde-diplomatique.fr/1999/01/CHAPERON/11516>>

<<http://www.winimage.com/beauvoir/>>

<http://h2hobel.phl.univie.ac.at/%7Eiaf/Labyrinth/Beauvoir_files/frame.htm>

<<http://www.artsci-ccwin.concordia.ca/wbdb/wbdb.htm>>

<<http://www.lang.soton.ac.uk/students/french/beauvoir/mcall.html>>

<<http://www.ms.cc.sunysb.edu/library.htm>>

simonedebeauvoir

su aportación a la discusión sobre el género

joana ortega-ray

Joana Ortega-Raya es licenciada en teología, doctora en filosofía y ciencias de la educación y master sobre la diferencia sexual (feminismo de la diferencia).

Su tesis doctoral trató sobre “la aportación de Simone de Beauvoir a la discusión sobre el género”. Tesis que fue presentada en la Universidad de Barcelona (2005) y que ahora estamos publicando.

