

El bagaje filosófico de Beauvoir*

Teresa López Pardina **

Resumen

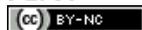
Lo que quiero sostener en este texto es la singularidad del existencialismo de Beauvoir o, si se quiere, el perfil de su filosofía existencialista como una modulación del existencialismo que implica una mirada diferente al mundo. Busco investigar su captación diferente a la de los demás existencialistas en la medida en que Beauvoir repara en aspectos de la realidad humana que no han sido tenidos en cuenta, o no lo han sido de la misma manera, que las otras modulaciones de esta corriente filosófica. La cuestión del estatuto ético-político de las mujeres está afectada por ambos extremos. Y en este artículo voy a ocuparme concretamente de tal cuestión puesto que su ensayo sobre las mujeres ha reorientado todo el feminismo posterior y por ello merece una atención.

Palabras clave: Beauvoir, Existencialismo, Estatuto Ético-Político, Mujeres, Feminismo.

* Recibido el 30 de abril de 2019, aceptado el 02 de octubre de 2019.

** Investigadora en Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España. Investigadora de la filosofía francesa desde la segunda mitad del siglo XX y la sociología de la educación. teresalopezpardina@outlook.com / <https://orcid.org/0000-0001-9766-2980>

<http://dx.doi.org/10.1590/18094449201900560003>



Beauvoir's Philosophical Foundations

Abstract

The objective of this article is to affirm the singularity of Beauvoir's existentialism, that is, the profile of her existentialist philosophy as a modulation of existentialism that implies a distinct perspective on the world. I investigate her perspective that is different than that of other existentialists to the degree to which Beauvoir considers aspects of human reality that had not been considered, or not in the same way, by other modulations of this philosophy. The question of the ethical-political status of women is affected by both extremes. In this article I will concretely address this issue given that her essay about women reoriented all of later feminism, for which reason it deserves attention.

Keywords: Beauvoir, Existentialism, Ethical-Political Status, Women, Feminism.

Introducción

La rejilla conceptual de un filósofo es el instrumento con el que se explica el mundo y lo explica a sus contemporáneos. Beauvoir declara en la Introducción de *El segundo sexo* que la perspectiva que adopta es la de la moral existencialista. Tal dispositivo conceptual encierra una hermenéutica propia que, en el caso que nos ocupa, no es ajena al hecho de que quien la posee y la usa es una mujer.

Dicho en la propia terminología de la autora, se trata de una hermenéutica contextualizada por la situación de quien la utiliza. La de una persona privilegiada – como ha señalado tan acertadamente Geneviève Fraisse – por sus extraordinarias dotes intelectuales, por la atmósfera cultural familiar y por una sólida formación académica, a quien su situación de mujer aguzó sin duda alguna la observación sobre la conducta y la situación de las demás.

A causa de todo esto, cuando se planteó escribir sobre sí misma al modo como su amigo Michel Leiris lo había hecho, se topó con la cuestión: “¿Qué ha supuesto para mí el hecho de ser mujer?”, cuestión a la que, en un primer momento, creyó que la respuesta era negativa: “Absolutamente nada. Nunca en ningún lugar me he sentido discriminada por ser una mujer”; pero sobre la que poco a poco – dice en el mismo lugar (Beauvoir, 1960b:135) que por consejo de Sartre – mirando a su entorno, la cultura, la sociedad, los mitos, se le hace patente la complejidad de la respuesta. Y la respuesta misma.

En una entrevista concedida a Madeleine Chapsal, en 1960, declaraba:

Toda mi formación afectiva e intelectual ha sido diferente a la de los varones. Reflexioné sobre ello y me dije: habrá que indagar en términos generales y en la particularidad lo que representa ser una mujer. Traté de recorrer el terreno de los mitos y sobre todo me propuse describir la manera como la sociedad fabrica a las mujeres”. Es decir que una mujer privilegiada por su capacidad intelectual, una mujer que

además es filósofa, se pone a reflexionar sobre sus congéneres, a explicarse el significado de la proposición: “soy una mujer” (Beauvoir, 1979:385).

Pero también es cierto que, otra vez atestiguado por sus *Memorias*, su sensibilidad por la cuestión había despertado antes. Al final de *La force de l'âge* relata que tuvo ocasión de conocer a mujeres que habían rebasado los cuarenta y que, a pesar de haber tenido diferentes oportunidades y ocupaciones en la vida y a pesar de la diversidad de experiencias, coincidían en el sentimiento de haber vivido como “seres relativos”. Y que entonces:

comencé a darme cuenta de las dificultades, las falsas facilidades, las trampas, los obstáculos que la mayoría de las mujeres encuentran en su camino (...) [y] se despertó mi atención (Beauvoir, 1960a:655).

Una observación anterior al respecto se encuentra, no obstante, en el *Journal de guerre*, 3 de noviembre de 1939, en unas anotaciones de su estancia en Brumath, visitando a Sartre: “Ayer noche hablé con Sartre de un tema que me interesa en relación conmigo, mi ‘feminidad’, la forma en la que soy de mi sexo y no lo soy. Habría que definirlo” (Beauvoir, 1999:126). Y antes todavía, en sus *Cahiers de jeunesse* (2008) (su Diario hasta 1930), hay multitud de observaciones descalificadoras del “eterno femenino”. Sabía desde siempre que ella no era ni iba a ser en su edad adulta la mujer convencional y “femenina” que fabrica la sociedad. En 1930 escribe: “Conciencia de todas mis fuerzas... Extraña certeza de que esta riqueza será recibida... que esta vida será fuente de la que muchos se nutran, certeza de una vocación”.

Fraisse considera este punto de partida el *cogito prerreflexivo* de Beauvoir, su forma de tomar contacto con el mundo como una conciencia cuyo soporte físico es un cuerpo de mujer, porque parte del hecho de que ella es una mujer cuando proyecta escribir una autobiografía a lo Leiris [*un essai martyr où l'on s'explique sans prétexte*], y entonces se da cuenta de que este hecho es algo originario para su relato, absolutamente básico,

que no puede eludir. Tiene que cargar con la situación de ser una mujer para hacer una biografía donde se explique la incidencia de la cultura, del medio, de sus avatares vitales en su formación; el campo es tan vasto, la búsqueda de respuesta a la cuestión tan apasionante, que universaliza la pregunta: ¿Qué significa ser una mujer en una sociedad como esta?

Una de sus primeras reflexiones es que un varón nunca se haría semejante pregunta y cae en la cuenta de que no se la haría porque, siendo varón, no necesita ninguna explicación previa a sus afirmaciones. No la necesita porque es él quien hace las reglas, el que “manda en el significado de las palabras” – como decía la Alicia de Lewis Carroll – y también de los valores. Y el que decide cómo deben ser las mujeres.

1. Una mirada diferente al mundo

Una vez establecido este punto de arranque, de haber universalizado la indagación, se le imponen dos objetivos de investigación. El primero, explicar por qué las cosas son así y no de otro modo. ¿Por qué somos las “Otras”, oprimidas y no hay igualdad entre los sexos? ¿Hay razones científicas que justifiquen este estado de cosas?; el segundo, describir cómo viven las mujeres su condición de subordinación y de opresión. Lo que Fraisse ha llamado la existencia y la consistencia y Amorós ha visto como las dos partes del método regresivo/progresivo.

La indagación de este particular objeto de estudio que son las mujeres pondrá en juego una configuración de la filosofía existencialista que es la suya propia y que ya había comenzado a desbastarse en el plano teórico de la Ética (*Pyrrhus et Cinéas, Pour une morale de l'ambiguïté*) y en el análisis de algunas coyunturas de la época como la reacción en Francia ante el nazismo y la ocupación (*L'Existentialisme et la sagesse des nations*). Lo que quiero sostener aquí es la singularidad del existencialismo de Beauvoir o, si se quiere, el perfil de su filosofía existencialista como una modulación del existencialismo que implica una mirada diferente al mundo; una captación diferente a la de los demás

existencialistas en la medida en que Beauvoir repara en aspectos de la realidad humana que no han sido tenidos en cuenta, o no han sido de la misma manera, que las otras modulaciones de esta corriente filosófica. Precisamente la cuestión del estatuto ético-político de las mujeres está afectada por ambos extremos. Y en este artículo voy a ocuparme concretamente de tal cuestión puesto que su ensayo sobre las mujeres ha reorientado todo el feminismo posterior y por ello merece una atención particular. No porque yo sostenga una posición esencialista en relación con el género – para decirlo con la terminología que utilizan las feministas francesas – sino porque su *cogito prerreflexivo* es el de una mujer que se sitúa en la perspectiva de la inaceptable subordinación – por injusta, por inexplicable – de su grupo de pertenencia como género.

Esta perspectiva la hace sensible a la desigualdad social, cultural y política de los géneros, lo cual no quiere decir que niegue las diferencias. En el último capítulo de su ensayo hace un esbozo de lo que “habrá de ser” ese mundo justo en el que el reconocimiento de la igual dignidad de todos los seres humanos deje de ser una utopía y escribe:

Los que tanto hablan de ‘igualdad en la diferencia’, van a tener que admitir que pueden existir diferencias dentro de la igualdad [...] Al reconocerse mutuamente como sujetos, cada uno seguirá siendo *otro* para el *otro*. La reciprocidad de sus relaciones no suprimirá la maravilla que encierra la división de los seres humanos en dos categorías diferenciadas: el deseo, la posesión, el amor, la ensoñación, la aventura, y las palabras que nos conmueven: dar, conquistar, unirse, seguirán teniendo un sentido. Por el contrario, cuando quede abolida la esclavitud de la 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 verdadero rostro (Beauvoir, 1964:576).

En *El segundo sexo* las categorías existencialistas de la filosofía de Beauvoir aparecen plenamente configuradas. Y todo ello al

servicio del esclarecimiento de un problema; el problema con el que se topa al tener que explicar lo que es una mujer: el problema de su inferiorización, de su desvalorización.

La primera gran aportación de Beauvoir al feminismo es la desmitificación de la feminidad en las sociedades patriarcales: lo que es una mujer no lo es, de una vez por todas, desde su nacimiento. Lo que es una mujer lleva años fabricarlo porque, dicho en su lenguaje filosófico, el existente humano tiene que hacerse su ser a lo largo de la vida. Como existente, en el momento de su llegada al mundo, es una nada de ser. Para hacerse auténticamente como ser humano ha de poder ejercer la trascendencia, ha de poder elegir libremente lo que quiere ser a través de libres proyectos. Ahora bien, hay una forma de “fabricar” el ser humano que consiste en impedirle hacer proyectos libremente; en imponerle el proyecto – el proyecto de una feminidad dictada, no elegida –. Es una forma inauténtica, porque le impide el libre ejercicio de la trascendencia. Esto es, en el lenguaje existencialista de Beauvoir, *opresión*.

Impidiéndonos ejercer la libertad, imponiéndonos una forma de ser – la forma “femenina” – es como se consigue que lleguemos a ser mujeres, en el sentido en que la sociedad lo quiere: dóciles, sumisas, sensibles, cuidadoras de los demás, sin iniciativa propia, segundas con respecto a los varones: el segundo sexo.

En efecto, por nuestra *condición* de seres humanos, seres trascendentes y libres, las mujeres somos miembros del conjunto de la humanidad; por nuestra *situación* o determinación biológica de hembras, por nuestro cuerpo que constituye o es un elemento de nuestra situación y que, como tal, condiciona el ejercicio de nuestra libertad, constituimos un conjunto subordinado, aunque disperso, en el seno de los grupos humanos. Casi siempre o, tal vez, siempre –“su dependencia no es consecuencia de ningún acontecimiento ni de una evolución, no *sucedio*”, escribe en la Introducción de su ensayo (Beauvoir, 1964:18) – hemos tenido las mujeres obturado el ejercicio de la trascendencia, hemos sido “otras” en relación con los varones. La diferencia viene propiciada

por el sexo, por la diferencia biológica, pero no justifica en ningún caso la supeditación al varón, la categorización de “segundo sexo”.

2. La opresión y subordinación de las mujeres

Veamos cómo discurre el existencialismo de Beauvoir en el tratamiento de algunos problemas relacionados con la subordinación de las mujeres en *El segundo sexo*. Primero lo veremos en dos capítulos del primer tomo del ensayo, en los que se indaga sobre la causa de la opresión preguntando a la biología y al materialismo histórico. En el primer capítulo de la primera parte (“Los datos de la biología”) analiza Beauvoir las diferencias biológicas entre los sexos para ver si son relevantes para justificar la desigualdad y, como es sabido, tras una descripción fenomenológica de las desventajas biológicas que implica ser mujer – la pubertad, las reglas, el embarazo, la lactancia, que minuciosamente describe – al cabo de la cual las ávidas lectoras vamos siendo crecientemente convencidas de que allí está la clave de nuestra subordinación, de pronto da un giro a la argumentación y emite la rotunda afirmación de que:

el ser humano no es una especie natural, sino una idea histórica, como lo ha mostrado Merleau-Ponty. La mujer no es una realidad inmutable, sino un devenir; habría que confrontarla con el hombre en su devenir, es decir, habría que definir sus *posibilidades* (Beauvoir, 1964:72).

Beauvoir pondera, como buena existencialista, los elementos no “naturales” de lo humano; es decir, los culturales – manejando una oposición muy utilizada por los pensadores de la época, la de naturaleza/cultura –; muchos otros pensadores del siglo XX están en esta línea, como entre nosotros, Ortega. Según este criterio, todas esas desventajas son elementos esenciales de la situación de las mujeres; pero la situación puede cambiar con las condiciones económico-sociales: la natalidad puede ya controlarse científicamente, por ejemplo. La situación, en este caso, es el

cuerpo; pero la cultura puede paliar las desventajas de las servidumbres fisiológicas. Porque, en efecto, según la filosofía existencialista, el existente, el ser humano, absolutamente libre, arrojado en el mundo, tiene que hacerse su ser a partir de lo dado; es decir, en *situación*. Para Beauvoir, a diferencia de Sartre, la situación puede favorecer o entorpecer el ejercicio de la libertad: en el caso que nos ocupa, tanto el cuerpo como el factor económico-social son elementos de la situación que pueden actuar en sentido opuesto: si el cuerpo nos entorpece, el desarrollo económico-social puede favorecernos en el ejercicio de la libertad. Dentro del desarrollo social se incluyen las costumbres y las leyes que entiendan la orientación sexual como una elección libre, cosa que plantea en el capítulo sobre la lesbiana, en el tomo II.

Ahora bien, lo que de momento tenemos – en 1949 y todavía hoy – es que la situación económico-social y cultural refuerza la servidumbre, porque sobre esa diferencia sexual se construye el “eterno femenino”, es decir, el género – un término que Beauvoir no usa, aunque sí el concepto que posteriormente se ha nombrado género –. Y por un razonamiento del tipo: las mujeres tienen menor fuerza física... luego son seres más débiles para todo, no pueden gobernar nada, decidir nada; las mujeres son las que paren y crían a los hijos... luego sólo sirven para ocuparse de ellos durante la infancia, etc., los *hándicaps* biológicos condenan a las mujeres a la subordinación en esta cultura patriarcal en la que estamos. De modo que la ciencia biológica no explica nuestra subordinación, pero sí la cultura y la organización económico-social que actúan de refuerzos de una situación que nos es desfavorable.

Con esta conceptualización abre Beauvoir, en otra dirección, un vasto campo de posteriores desarrollos del feminismo: lo que se ha llamado, desde la década de los 70, aproximadamente hacia la mitad – tras el famoso artículo “Traffic in women” de Gayle Rubin (1975), y su posterior revisión por la autora diez años más tarde en “Thinking Sex” (1984) – *estudios sobre el género*, y a continuación todos los debates sobre el género y la heterosexualidad normativa que denunció con este nombre

por primera vez Adrienne Rich en los 80. Sin utilizar la expresión, también posterior, de heterosexualidad normativa, semejante práctica está denunciada en *El segundo sexo* en la medida en que se manifiesta la no solución de continuidad entre el matrimonio y la prostitución como instituciones de opresión de las mujeres. Todavía estamos en la problemática hoy, tras las posturas hiperconstructivistas de Monique Wittig y la interesante problemática postestructuralista abierta por Judith Butler en el 90 con su libro *Gender trouble* – desarrollo de un artículo anterior de 1989: “Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse”– quien, partiendo de la afirmación de Beauvoir: “No se nace mujer, se llega a ser mujer [por condicionamiento cultural]”, señala:

Beauvoir sostiene rotundamente que una *llega a ser* mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y es evidente que esa obligación no la crea el ‘sexo’ [...] Si el cuerpo es una situación, no se puede aludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica prediscursiva [pre-cultural] (Butler, 2007:57).

Es decir, el género es un constructo y la binariedad de géneros es un efecto del discurso; los cuerpos con género, esto es, masculinos o femeninos, otros tantos “estilos de la carne” “determinados por una historia [individual]”. Y “los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o feminidad verdadera o constante [...] parte de una estrategia que esconde el carácter performativo del género” (Butler, 2007:257), una estrategia del poder patriarcal.

Pero, volvamos al concepto de situación. La noción de situación, cuyo sentido en Beauvoir no empezó a interpretarse correctamente hasta los años 90 del pasado siglo, tiene en *El segundo sexo* un lugar central. La propia Beauvoir, atribuye en sus Memorias la originalidad del ensayo a la aplicación de este concepto, según nos recuerda Margaret Simons (2004). Es,

efectivamente, la clave de bóveda en que se apoya el feminismo antiesencialista de Beauvoir. Ella lo dice así:

Lo que diferencia mi tesis de la tesis tradicional es que, según lo establezco, la feminidad no es esencia ni naturaleza; es una situación creada por las civilizaciones a partir de ciertas condiciones fisiológicas (Beauvoir, 1960a:417).

De modo que, por ejemplo,

la pasividad que caracterizará esencialmente a la mujer ‘femenina’ es un rasgo que se desarrolla en ella desde sus primeros años. Y es falso sostener que es un rasgo biológico; lo cierto es que es un destino que le es impuesto por sus educadores y por la sociedad (Beauvoir, 1964:26).

El concepto de situación permite en *El segundo sexo (DS)* explicar – como muy bien ha visto M. Simons – la creación de una casta oprimida, esto es, un conjunto humano (el de las mujeres) destinado a la opresión por ciertas diferencias fisiológicas a las que la sociedad otorga un sentido cultural. Si en el tomo I de *DS* el objetivo de Beauvoir es mostrar que ni las ciencias ni la cultura proporcionan razones que avalen tal redefinición, en el II tomo describe cómo la cultura va construyendo esta subordinación de las mujeres desde niñas a través de la educación y desde las costumbres, el derecho, la moral, las leyes, la hace efectiva a lo largo de toda la vida.

En el capítulo “La joven” (Beauvoir, 1964:295-306), dedicado al período de la adolescencia y primera juventud, Beauvoir subraya que éste es un momento vital especialmente sensible en la formación de las mujeres y en el que empiezan a cargarse los condicionamientos contra su independencia. Pone en cuestión la visión tradicional esencialista – la que cree en el eterno femenino – que interpreta el carácter y la conducta de la joven exclusivamente como consecuencia de los cambios biológicos de la pubertad. Según esta concepción, las diferencias de sexo arrastran una

forma de conducta diferente en varones y mujeres. Por el contrario, Beauvoir explica todo el comportamiento de las muchachas como el resultado de una situación socio-cultural que no les posibilita el libre ejercicio de la libertad que como seres humanos les corresponde. Todos los defectos que se le reprochan a la adolescente son expresión de su situación; los que se consideran rasgos de carácter propios de la adolescencia – narcisismo, masoquismo incluso, derrotismo intelectual, ensoñaciones, manías – son expresiones de una situación en la que no hay prácticamente ningún espacio para la libertad. “Para la jovencita, existe un divorcio entre su condición propiamente humana y su vocación femenina” (Beauvoir, 1964:89).

Si ya desde la infancia se la ha encauzado hacia la dependencia del Otro, ahora las coacciones aumentan:

se le imponen normas de compostura, se le prohíben ejercicios violentos (...) subir a los árboles, por escaleras de mano, a los ‘tejadós’; en fin, se le inculca la pasividad, ahora ya no mediante caricias y lazos, sino mediante prohibiciones: se le controlan las salidas, los horarios, se le impide organizar sus diversiones. De una forma más o menos encubierta, se le condiciona a la espera: espera del Hombre (Beauvoir, Cap.3 “La jeune fille”, 1964:80ss).

Aunque han pasado sesenta años desde que lo escribió y las costumbres en forma de prohibiciones se han relajado bastante, en la medida en que a las adolescentes se les sigue modelando según un estereotipo, las descripciones de Beauvoir me parecen ilustrativas. Un indicador que todavía se muestra y sobre el que hace hincapié Simons en su comentario, es el de la prohibición de la violencia. Beauvoir advierte que a la muchacha se le prohíbe tomar actitudes violentas y desafiantes y ello tiene consecuencias en el desarrollo de su subjetividad.

Como filósofa existencialista, Beauvoir piensa que la subjetividad sólo se desarrolla mediante la acción. Toda invitación a “ceder” hecha a una joven es una incitación a claudicar, a aceptar el *statu quo*. Pero, si no hay acción en el mundo, no hay

ejercicio de la trascendencia; se le va inculcando la visión del mundo como algo dado, en lo que no puede influir ni cambiar nada y, al mismo tiempo, se le quita responsabilidad sobre su propio futuro. Esta actitud, condicionada por la situación, es también una traba para el desarrollo libre y trascendente del erotismo: para seducir, la muchacha tiene que convertirse en un objeto pasivo, adaptarse a los deseos del Otro:

estalla el conflicto entre su reivindicación originaria, que es la de ser sujeto, actividad, libertad, sus tendencias eróticas y los condicionamientos sociales que le incitan a asumirse como objeto pasivo. Ella, que se capta espontáneamente como lo esencial, ¿cómo hará para convertirse en lo inesencial? (Beauvoir, 1964:89).

Otro tanto se deduce del recorrido por el capítulo X de este mismo tomo II, titulado *Situación y carácter de la mujer* (Beauvoir, 1964) en esta misma obra colectiva recopilada y dirigida por Ingrid Galster, cuyo comentario corre a cargo de Françoise Collin. Aquí Beauvoir hace una descripción de cómo viven las mujeres adultas su condición “femenina”. Ya son mujeres; ya han llegado a ser mujeres. ¿Cómo se vive como mujer siendo las segundas en relación con los varones, las otras inferiores, en esta cultura patriarcal? Su carácter es consecuencia de la situación en que les ha tocado vivir desde la infancia hasta la edad adulta.

Collin destaca dos líneas de argumentación en este capítulo: una primera línea, en la que describe, hasta caricaturizarlas, las miserias de la condición femenina como fruto de una situación que siempre les ha coartado la libertad. Y una segunda línea, más breve, en la que pone de manifiesto que, a pesar de todo, existen cualidades o modos de relación con el mundo propios de las mujeres “por los cuales éstas encuentran (...) formas de afirmación. Formas de ejercer una libertad, por lo menos individual, aunque todavía no esté ligada al movimiento colectivo de liberación” (Beauvoir, 1964:402).

Las mujeres no tienen mundo propio, sino que viven parasitariamente en el mundo masculino (el mundo lo han hecho los hombres: cultura, costumbres, leyes, valores, etc.); su carácter es producto de la dominación masculina, de la situación y, por tanto, no son responsables porque no pueden ejercer la trascendencia. La descripción beauvoireana del carácter de las mujeres es, sin embargo, implacable: “las mujeres” son fatuas, narcisistas, insensibles a la verdad y la belleza, se pierden en tareas repetitivas; son crédulas, impotentes, desconfiadas, rencorosas y serviles. Cultivan un culto ciego al jefe –sea Mussolini, Pétain, Tito o de Gaulle – y proyectan la responsabilidad de todos los males en “chivos expiatorios” privilegiados: en los judíos, los bolcheviques, los franc-masones. Son incapaces de emitir un juicio y se agotan en el resentimiento, en la “rebelión impotente” que se manifiesta en forma de arranques convulsivos repentinos y en recriminaciones machaconas en las que el marido es el blanco principal. Sus tímidas venganzas “son, en el fondo, actos fallidos”. Sus medios de defensa, irrisorios: engañar al marido, hacer esperar a la persona con la que han quedado. “En el siglo XIX fueron uno de los mayores obstáculos para la emancipación obrera” afirma, no sin mencionar algunas excepciones (Beauvoir, 1964:490).

Aquí Beauvoir, como señala Collin, no se incluye en el colectivo, como no se declarará feminista hasta que no surja un movimiento colectivo en los 70. En todo el ensayo, en efecto, nunca habla en primera persona de las mujeres, sino en tercera persona. Collin le reprocha esta actitud desde su propia teoría sobre la diferencia entre los sexos; según la cual, no solamente hay una diferencia fisiológica, como piensa Beauvoir, sino también lo que ella denomina un *differendo*, tomando este término de Lyotard, entendido como el soporte de la relación que se establece entre dos comunicantes entre los que no hay reciprocidad sino diferencia, pero entre los que se establece el diálogo como un espacio de heterogeneidad; con lo que quiere indicar el carácter conflictivo de la relación entre los sexos.

En la segunda mitad del capítulo, donde Beauvoir describe las cualidades positivas que desarrollan las oprimidas, a pesar de todo, llega a hacer elogios de las convicciones y valores que poseen: la formalidad, la moral, los gustos y los comportamientos originales de estas mujeres. Y llega incluso a considerar, en función de estas “cualidades”, un aburrimiento las conversaciones de los hombres. Es como si su posición de dominadas preservase ciertos valores que se alteran en la posición de dominantes, propia de los varones. En esta línea, las escritoras y las místicas son las que consiguen cualidades que implican mayor autonomía; o menor dosis de sometimiento. Lo cual es coherente con el hecho de que la mística sea uno de los intentos, el más serio y menos inauténtico, de salida de la opresión.

No recoge aquí Collin un artículo publicado en *L'Arc*, en 1976, donde Beauvoir entrevista a Sartre y hablan de feminismo elucubrando sobre qué cualidades, características de las mujeres oprimidas de hoy, deberían conservarse en un mundo futuro en el que se haya borrado la diferencia opresiva entre los géneros y también las del género, cuando ya no haya otras diferencias que las individuales; muchas de las cualidades conservables son las que menciona en este capítulo de *DS*.

Collin destaca lo que ella llama la ambigüedad de Beauvoir en *El segundo sexo*: por un lado, la afirmación de que la salida de la opresión o será colectiva o no será; por otro, el señalamiento de salidas individuales casi válidas, como la de la mística, o lo más válidas posible, como la de las escritoras. Por mi parte, creo que para Beauvoir esto no pasa de ser más que la consideración de “atisbos de liberación”, inicios de autonomía en un colectivo tan peculiar como es el de las mujeres.

3. Conceptos de su filosofía

Otros conceptos incorporados a su filosofía existencialista desde otros autores configuran el carácter peculiar del existencialismo beauvoireano. Se trata de una práctica habitual entre los filósofos, porque hasta los más originales están inmersos

en una tradición de la que se nutren. Voy a referirme ahora a los conceptos que pone en juego, en el capítulo 3 del tomo I (“El punto de vista del materialismo histórico”), utilizando como referencia los comentarios que, en el libro recopilado por Galster, hace Eva Gothlin (2004:67), una de las filósofas que mejor ha conocido y analizado *El segundo sexo* y, en términos generales, la obra filosófica de Beauvoir. Como buena conocedora del marxismo, hace aquí un interesante análisis de la apropiación por parte de Beauvoir de la filosofía de Marx.

Beauvoir comienza su capítulo – que es el tercero de los que dedica a preguntar a las ciencias – diciendo que el materialismo histórico nos ha aportado dos verdades fundamentales: una, que el ser humano no es una especie animal, sino una realidad histórica; y otra, que el ser humano tiene una relación activa con la naturaleza que se manifiesta en la praxis en el sentido en que Marx la entiende en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, como trabajo productivo con herramientas, con útiles, que lleva a la alienación positiva mediante la cual el ser humano se reconoce en su obra producida por el trabajo.

Gothlin entiende que la primera verdad le sirve a Beauvoir para abundar en la afirmación que ha hecho en el capítulo dedicado a los datos de la biología: que

aunque la hembra humana está más sometida a la especie que el macho humano este dato no significa nada en sí mismo porque hay que leerlo en su contexto económico y social.

Y la segunda verdad le sirve para utilizar el sentido positivo de la noción de alienación en Marx, la alienación como “hacer”, como un elemento de liberación de la opresión para las mujeres; esta segunda verdad – la de la relación activa del ser humano con la naturaleza mediatizada por los instrumentos o útiles – relativiza también los datos de la biología, ya que la técnica puede hacer insignificante la inferioridad en fuerza física de las mujeres y llegar

a hacerlas iguales en el trabajo. Y también facilitar el control de la natalidad.

Señala Gothlin dos fuentes en Beauvoir de su interés por el marxismo: por un lado, comparte con otros intelectuales franceses de la posguerra la inquietud por la cara manifiesta del marxismo, como “socialismo real”, y por otro lado, se apoya en el joven Marx – el de los *Manuscritos de 1844* y la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*; es decir, un marxismo abierto y crítico, frente al que mostraba el Partido Comunista francés (PCF) del momento, que era estalinista y lo concebía como una filosofía acabada en la que no entraba la teoría de la alienación del joven Marx. En la recepción del marxismo por Beauvoir influyó, al igual que en otros amigos intelectuales, la lectura de Hegel por Kojève, de la que toma la teoría ontológica, que opone al economicismo de Engels en la explicación del origen de la opresión de las mujeres. ¿Existió siempre? – “quizás no empezó nunca” escribe en la introducción – ¿comenzó en algún momento del pasado remoto de la Humanidad? Engels había explicado en *El origen de la familia de la propiedad privada y del Estado* que la subordinación de la mujer comenzó en el remoto período de la Edad de los metales; cuando las armas permitieron al hombre prehistórico cazar y guerrear mejor, apropiarse de tierras y hacer esclavos... comienza la propiedad privada, el patriarcado y la subordinación de las mujeres. A Beauvoir no le convence la explicación de Engels por economicista. Piensa que, si bien supone un progreso en relación con las anteriores, sigue siendo insuficiente. Lo es porque no explica el paso del régimen comunitario al de propiedad privada; el interés del hombre por la propiedad no le parece a Beauvoir razón suficiente. Y además no explica de dónde le viene ese interés.

Ella propone como fundamento de ese paso a la propiedad privada, no una explicación economicista, sino una explicación metafísica, sobre la que puede basarse la económica de Engels. Es decir, fundamenta en la ontología existencialista de inspiración hegeliana, que es la suya, la explicación de Engels. Según esta teoría, que Beauvoir elabora, no es la propiedad privada, sin más,

el origen del patriarcado y de la opresión de las mujeres; hay otra tendencia más originaria en el existente (esto es, en el ser humano) a imponerse sobre las otras conciencias –cada conciencia persigue la muerte de la otra, escribió Hegel –, a dominar al otro; una tendencia más radical, por tanto, que la señalada por Engels y sobre la que se construye la de la propiedad privada. Esta tendencia, que para Beauvoir es constitutiva de lo humano y previa a la señalada por Engels, explicaría la existencia de la opresión de las mujeres en el contexto económico social de la Edad de los metales.

Y, al mismo tiempo, según Beauvoir, existe otra tendencia, englobada en la primera: la tendencia a la alienación y a la diferenciación, según la cual

el existente no consigue captarse sino alienándose: se busca a lo largo del mundo bajo una figura extraña que hace suya (el tótem, la tierra) de modo que el ser humano encuentra su imagen en aquello en lo que se ha alienado, lo cual explica, por una parte, el valor atribuido a la propiedad, que sería una alienación en el “tener”.

Es esta la que se pone en juego en la opresión de las mujeres, una alienación negativa (*Entfremdung*) en la nomenclatura de Marx; pero, por otro lado, Beauvoir admite la alienación en el “hacer”, el reconocerse en su propia obra, alienación positiva (*Entäusserung*) en el sentido marxista, que, en vez de empobrecernos, nos libera. En este tipo de alienación encuentra un motivo de emancipación para las mujeres, el trabajo productivo.

De acuerdo con Marx, la alienación positiva (*Entäusserung*) es la más humana de las alienaciones y consiste en reconocerse en el “hacer”, en lo que el ser humano “hace”, en la *praxis* como actividad humana libremente elegida, como un proyecto que responde a un fin. Esto explica la importancia que atribuye Beauvoir al derecho al trabajo para las mujeres, lo cual, según Eva Gothlin, introduce también un elemento moral – en esta moral ontológica del existencialismo beauvoireano – que es compartido

con Sartre: sólo la alienación en el “hacer” es auténtica; sólo ésta tiene la nota de autenticidad que ha de tener todo comportamiento libre y, por tanto, moral. Aunque Gothlin no lo menciona, creo yo que esta lectura suya del capítulo que nos ocupa explicaría la tesis de Beauvoir de que dar la vida – función biológica – no es un *hacer*, no es una praxis productiva, una alienación positiva en el sentido marxista. Sin embargo, lo sería si la mujer controlase la reproducción. Lo mismo que lo es conquistar/roturar terrenos, guerrear y salir victorioso en el combate, etc. Mientras que la tendencia a alienarse en lo que el ser humano “tiene”, explica la importancia de la propiedad, sí, pero es una alienación inauténtica porque puede llevar a la opresión del otro en la terminología de Beauvoir.

La opresión de las mujeres – como toda opresión – viene de la tendencia a dominar al otro, afirma Beauvoir. Se opone, por tanto, a la idea sostenida por Engels, Bebel y el PCF de que la opresión de las mujeres desaparecerá con la llegada de la sociedad socialista. A no ser que fuese una sociedad verdaderamente socialista – no como la de la URSS en 1946/47, que ve a las mujeres solamente como madres que producen trabajadores para la revolución, condena el amor libre y los métodos anticonceptivos – una sociedad de un socialismo democrático que aboliese las clases pero no los individuos. Pero la política del PCF condenaba el divorcio, el aborto y la homosexualidad; por eso criticaron *El segundo sexo* y a su autora.

De modo que Beauvoir en este capítulo señala – según Gothlin – la insuficiencia teórica del materialismo histórico por no incluir una teoría específica sobre las mujeres; por no haber reparado en que en la relación sexual la generalidad es siempre dirigida por la individualidad y por eso no se puede reglamentar. Incluso en una sociedad “verdaderamente socialista”,

la diferencia sexual conservaría toda su importancia (...) la división de los sexos es un dato biológico, no un momento de la historia humana.

Gothlin interpreta que las argumentaciones de Beauvoir delatan el hecho de que el marxismo no ha desarrollado una teoría original de la opresión de la mujer, de que oculta la especificidad de su situación. Y en esto se adelanta a la crítica feminista de los 70.

A la guisa de cierre

Con este breve recorrido por algunos capítulos de *El segundo sexo* quisiera haber mostrado la fecundidad del existencialismo de Beauvoir como una filosofía de la libertad que hermeneutiza no sólo el existencialismo, sino también otras filosofías de las que se han nutrido también otros filósofos existencialistas. Y además, quisiera haber puesto de relieve cómo las hermeneutiza en su sentido más emancipador, de lo que es un buen ejemplo su teoría feminista, porque su filosofía siempre estuvo motivada por aquel propósito que se hizo a los 21 años, según escribe al final del primer tomo de su autobiografía: “combatir el error, encontrar la verdad, decirla, poner claridad en el mundo y tal vez ayudar a cambiarlo” (Beauvoir, 1982:481). La tarea es ardua – reconoce allí – requiere, tiempo y esfuerzo. Era muy consciente de ello. Y por eso mismo, la llevó a cabo a lo largo de su vida. Siempre se movió, como filósofa, por el afán de explicar entramados existenciales y proponer salidas morales a la existencia humana.

Referencias bibliográficas

- BEAUVOIR, Simone de. *La force des choses, I*. Paris, Gallimard, 1960 (folio).
- BEAUVOIR, Simone de. *La force des choses, II*. Paris, Gallimard, 1960 (folio).
- BEAUVOIR, Simone de. *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, Folio, 1982.
- BEAUVOIR, Simone de. *Journal de guerre: Septembre 1939 - Janvier 1941*, Paris, Gallimard, NRF, 1999.

- BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. Paris, Honoré Champion, 2004.
- BEAUVOIR, Simone de. *Cahiers de jeunesse (1926-1930)*. Paris, Gallimard, NRF, 2008.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le privilège*. Actes Sud, 2008.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El Feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós Studio, 2007.
- FRANCIS, C.; GONTIER, F. *Les écrits de Simone de Beauvoir*. Paris, Gallimard, 1979.
- GOTHLIN, Eva. Le point de vue du matérialisme historique par Eva Gothlin, In: GALSTER, Ingrid (dir). Simone de Beauvoir. *Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp.69.
- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women. Notes on the “Political Economy” of Sex. In: REITER, Rayna (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, 1975.
- RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality [1984]. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle; HALPERIN, David (ed.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova Iorque, Routledge, 1993.
- SIMONS, Margaret A. La jeune fille. In: GALSTER, Ingrid (dir.). Simone de Beauvoir. *Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Paris, Honoré Champion, 2004, pp.295-306.