

La relación de las feministas y en especial de las filósofas, con Simone de Beauvoir desde el inicio de la segunda ola, hace 30 ó 40 años,¹ ha sido ambivalente. Por una parte, se le reconoce como la primera gran teórica del feminismo; por la otra, se le lanzan diversas acusaciones —Ya veremos cuáles, y, en mi criterio, qué tan justas—. Sin embargo, desde la década de los 90 y sobre todo a partir de 1999, cuando se celebró el quincuagésimo aniversario de la publicación de *El segundo sexo*, muchas autoras feministas, buena parte de ellas filósofas, han venido expresando su convicción de que la obra de Beauvoir merece una reevaluación crítica, y más que eso. Nancy Bauer, refiriéndose al “*abandono generalizado de la obra de Beauvoir*”, cita a una docena de filósofas feministas que lo consideran “*una pérdida tanto para la teoría feminista como para la filosofía en general*”². Bauer va más allá, al sostener que este abandono está en el corazón de distintos puntos muertos que continúan paralizando a las feministas académicas en nuestros intentos de mejorar la situación de las mujeres. Mientras las mujeres sufren, tomamos partido en distintas batallas teóricas sin solución posible: Igualdad vs. Diferencia, Esencialismo vs. Anti-esencialismo, Sexo vs. Género. Nuestra

teoría se ha desanclado de la vida cotidiana de las mujeres. Y sin embargo, ignoramos el hecho de que nos muestra cómo encontrar el camino de regreso al mundo real.³

Para esta autora, la filosofía en este siglo ha perdido el compromiso con la vida real, el vínculo entre las posiciones epistemológicas e incluso metafísicas y las normativas, que nos dan pautas para la práctica, para la ética, para la acción. Y sostiene que con Beauvoir se recuperarían estos vínculos.

Lo que dice Bauer parece ser una reacción contra la complejidad de las posiciones teóricas post-estructuralistas, de las cuales Judith Butler es una especie de paradigma. Algo similar parece motivar a Toril Moi, cuando afirma que muchas mujeres académicas sienten temor a denunciar, por ejemplo, la privación de los derechos de las mujeres afganas por parte de los talibanes debido a la idea, aparentemente generalizada en Estados Unidos, de que si no apelan a grandes complejidades teóricas lo que digan será tachado de ingenuidad y ellas mismas serán vistas como personas poco sofisticadas. Esto a su vez se debe, según Moi, a que se piensa que existe una oposición necesaria entre la escritura académica, por una parte,

Simone de Beauvoir

filósofa: una mirada crítica

Gabriela Castellanos Llanos

Filósofa. Ph. D. en Análisis del Discurso, Universidad de la Florida en Gainesville. Profesora Doctorado en Humanidades e Investigadora Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle.



Fuente: Revista Emma, No. 21, enero-febrero 2008, Deuche, p. 79

y el lenguaje común y corriente y las experiencias cotidianas, por la otra.⁴ Como solución a este triste estado de cosas, Moi propone volver a Beauvoir, como lo hace Bauer.

Aunque creo que en Colombia afortunadamente no hemos llegado ni a tanta sofisticación ni a tanto amedrentamiento, pienso que para el trabajo académico feminista estas discusiones pueden ser también muy fructíferas, por lo cual recibí con gratitud y alegría la invitación a participar en este coloquio. En el presente trabajo me propongo darle una mirada crítica a los planteamientos filosóficos de Beauvoir en su célebre obra, y al mismo tiempo reconocer lo que aún puede aportarnos, a la vez que sus limitaciones.

Aportes de *El segundo sexo*

Veamos, en primer lugar, las contribuciones fundamentales de *El segundo sexo*. ¿Qué tanto de esta obra es aún vigente? ¿Cuáles aspectos han sido rebasados o trascendidos?

Fundamentalmente, Beauvoir tiene el enorme mérito de haber producido la primera gran obra sobre la mujer desde *Una habitación propia*, de Virginia Woolf,⁵ publicada veinte años antes de *El segundo sexo*. En ella, se anticipó a muchos desarrollos posteriores de la teoría feminista y de la teoría sobre género y sobre sexualidad; a menudo encontramos en las páginas de *El segundo sexo* reflexiones que, brevemente y como de pasada, prefiguran las ideas que más tarde muchas autoras y autores desarrollarán.⁶ Además, sus tesis centrales no

han sido realmente superadas, en el sentido de que las discusiones sobre cómo concebir el problema de la mujer continúan refiriéndose a Beauvoir, así sea para refutarla. De hecho, el concepto de *fallogocentrismo*, propuesto por post-estructuralistas como Luce Irigaray y Hélène Cixous, tiene muchos puntos de relación con la caracterización de Beauvoir de la masculinidad como la cualidad del Sujeto absoluto.

Señalemos que en el citado libro, Beauvoir nos ofrece tres tesis fundamentales sobre “el problema de la mujer”. La primera, y sin duda la más importante, tiene que ver con la caracterización de su situación: lejos de explicar la subordinación femenina al varón como resultado inevitable del rol reproductor de la mujer, o de la superioridad muscular del varón, Beauvoir la describe como una relación entre el Sujeto y la otra. Basándose en el planteamiento de Hegel sobre la relación entre el amo y el esclavo, Beauvoir plantea la hostilidad inevitable entre los distintos grupos e individuos de la sociedad humana, debido a que “el sujeto puede ser planteado sólo cuando encuentra oposición—cuando se plantea a sí mismo como lo esencial, opuesto al otro, a lo inesencial, al objeto”⁷. El sujeto debe afirmarse a sí mismo mediante la confrontación con otro, un ser semejante pero diferente, que lo limita y lo niega, pero que le es indispensable: “la verdadera alteridad—la otredad—es la de una conciencia separada de la mía y sustancialmente idéntica a la mía” (p. 171).

Aunque la relación con esa otra conciencia puede conducir a la reciprocidad de la amistad y de la generosidad, para lograrlo es necesario renunciar

a la pasividad de meramente *ser*, renunciar no sólo a la condición de meros objetos, poseídos por otros, sino también a *poseer* a los otros. Es así como llegamos a convertirnos en *existentes*. Pero la tentación de poseer es demasiado fuerte, y por eso surge la contradicción de aspirar a la vez a la inmersión en la lucha perenne por la existencia, y a la tranquilidad y el reposo que nos empantan en "*el mero ser*". Este sueño de "*una opaca plenitud sin embargo dotada de conciencia*" se encarna precisamente en la mujer:

[Ella] es la intermediaria anhelada entre la naturaleza, extraña al hombre, y ese semejante que se le parece demasiado. Ella no se le opone ni con el silencio hostil de la naturaleza ni con el duro requisito de una relación recíproca; debido a un raro privilegio, ella es un ser consciente y sin embargo parece posible poseerla en su carne (172).

De este modo la mujer se convierte en "lo inesencial", puesto que su presencia en el mundo es considerada subsidiaria a la del hombre, y su ser se define en relación con el de él. Ella parece ser "el Otro absoluto, sin reciprocidad" (p. 173). Esta asimetría radical produce el mito del "eterno femenino", la mujer idealizada como misteriosa, mágica, virgen, mártir, amante, madre.

Ella es un ídolo, una sirvienta, la fuente de vida, un poder de tinieblas; ella es el silencio elemental de la verdad, es artífice, charlatana, y mentirosa; ella es presencia curativa y bruja; es la presa del hombre, su caída, es todo lo que él no es y todo lo

que anhela, su negación y su razón de ser (p. 175).

Las mujeres mismas aceptan este mito, y no construyen mitos correspondientes sobre los hombres, ya que "la representación del mundo, como el mundo mismo, es el trabajo de los hombres; ellos lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta" (p. 175); y esa confusión es compartida por ellas mismas. Aunque ellas no son la única Otredad, (pues hay "otros" que surgen como resultado de desigualdades de clase, étnicas, raciales), como Otras llegan a ser vistas como fuente de todo mal, a la vez que son necesarias para el bien, y se convierten en la idea estereotipada del Bien a los ojos masculinos. Por eso la mujer representa la vida, necesariamente ligada a su posibilidad de corrupción, la muerte: "*ella es contingencia e Idea, lo finito y el todo; ella es lo que se opone al Espíritu, y el Espíritu mismo*" (p. 176). El varón se ve a sí mismo como la Idea pura que ha caído de la luz y el orden del cielo a las "*sombras caóticas del vientre materno*" (p. 177). Habiendo sido concebido y parido, la maldición de la carne preside su destino, como la "*impureza que contamina su ser*" y como "*anuncio de su muerte*" (p. 179). Y de esa carnalidad la mujer es la fuente y el máximo símbolo.

La mujer es vista como sexualidad pura, y como tal inspira a la vez fascinación y horror. De este modo, mediante el mito de la mujer como la Otra infinita, que implica también lo opuesto, la falsedad y la degradación, "*el hombre ha esclavizado a la mujer con éxito, pero de la*

misma manera la ha privado de aquello que puede hacer deseable poseerla" (p. 219). Siendo a la vez todas las cosas, ella se convierte en el engaño eterno, la suprema celada, el fraude mismo de esa existencia que nunca se alcanza plenamente *"ni logra reconciliarse con la totalidad de los existentes"* (p. 229).

Esta primera tesis, que caracteriza la relación entre hombre y mujer como una relación entre el Sujeto por antonomasia y la "otra", la que sólo es sujeto de un modo secundario y dependiente, tiene un corolario importante, que es la explicación de las causas por las cuales la mujer está subordinada en la inmensa mayoría (algunos dirían que la casi totalidad) de las sociedades conocidas. Esta, que llamo la segunda tesis de *El segundo sexo*, explica el origen de su estatus como "segundo sexo". En la sección sobre *"Historia"*, Beauvoir afirma que la guerra es la actividad humana por excelencia, al menos en la estimación de las "hordas primitivas":

La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de esas expediciones guerreras: pues no es dando la vida, sino arriesgándola, como el hombre se eleva sobre el animal: por eso la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata, no al que engendra (p. 95-6).

Desde aquellas primeras sociedades nómadas, entonces, lo que se aprecia no es *"la repetición de la Vida"*, sino su *"trascendencia a través de la Existencia"* (p. 96).

Aquí encontramos, además, la razón por la cual las mujeres se hacen cómplices de su

propia dominación: ellas son conscientes de que lo más específicamente humano radica en la construcción de la cultura, tarea que se ha encomendado al varón, y de la cual ella ha sido excluida. Al crear utensilios, herramientas, valores, él inventa y "modela el futuro": al proclamar su soberanía, su supremacía sobre la mujer, el hombre recibe el apoyo de la mujer misma, para quien la existencia también es lo más importante, por más que se le haya impedido acceder a la trascendencia necesaria para afirmarse como existente:

Tenemos allí la llave de todo el misterio... [La desgracia de la mujer] es haber sido consagrada biológicamente a repetir la Vida, cuando a sus mismos ojos, la Vida no lleva en sí sus razones de ser, razones que son más importantes que la vida misma (p. 96).

Nuevamente invocando a Hegel, se explica la supremacía viril por la relación entre amo y esclavo que este filósofo definió; esta teoría "se aplica mucho mejor a la relación entre hombre y mujer" que a la esclavitud. En el parto la mujer arriesga su vida para dar lugar a otra vida, pero lo hace en su animalidad, no para construir un modo de vida humano ni para proyectarse hacia el futuro, como sí lo hace el varón. Pero la mujer misma *"también aspira y reconoce los valores que son logrados por el varón"*, y sólo por él; de allí su complicidad con su propia dominación. Si las mujeres se someten al orden masculino, es precisamente porque *"el existente, sea cual sea su sexo, busca su justificación en el movimiento de su trascendencia"*: de ello, *"la misma sumisión de la mujer provee una prueba"* (p. 97). Valorando

el papel del hombre como constructor de cultura, ella sólo puede asentir en su propia devaluación. Sin embargo, esta situación, por más prolongada que haya sido, no es ni esencial ni eterna: ya en el momento en que escribe Beauvoir, las condiciones históricas permiten que ellas comiencen a ser reconocidas como existentes y que cesen de *"subordinar la existencia a la vida"* (p. 97).

La tercera tesis gruesa que encontramos en el libro es la que se expresa con la cita más frecuente, la más conocida: *"No se nace mujer, se llega a serlo"*. Mediante esta formulación la autora subraya que es *la situación* de la mujer en la sociedad humana la que la condena a su estatus de segundona, y no un rasgo innato. Desde el comienzo del patriarcado, nos dice Beauvoir, la mujer ha sido mantenida en estado de dependencia mediante los códigos de leyes y mediante las costumbres, de modo que a ella se le ha establecido como el Otro por antonomasia:

Lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como el Otro. El drama de la mujer es ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial, y las exigencias de una situación que la constituye como lo inesencial (p. 25).

Partiendo de la comprensión de Lévi-Strauss de la fundamentación de las culturas humanas en la prohibición del incesto (que se concibe como

relación entre varones por medio del intercambio de mujeres), Beauvoir considera que el mundo ha sido construido por los hombres y exclusivamente para los hombres. En él, son los hombres quienes deciden, y ellas sólo pueden asentir, adaptándose a las exigencias del entorno cultural, en el cual las mujeres aparecen como seres incapaces de trascender sus limitaciones.

Estas "exigencias" de la situación vivida son sociales y culturales, pero se basan también en un aspecto biológico. Para Beauvoir, el papel reproductivo de la mujer la enajena de su cuerpo, es oneroso e implica una renuncia a la propia individualidad en aras de la continuidad de la especie: en la maternidad, *"la especie se instala"* en su cuerpo, y éste se le resiste (p. 52). Sin embargo, a pesar de toda la fuerte carga negativa que para esta autora la maternidad y el cuerpo femenino mismo, insiste: *"Los datos biológicos no constituyen para la mujer un destino inamovible"* (p. 57). En efecto, si bien *"entre los animales superiores 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"* (p. 60), ya que *"los hechos biológicos revisten los [valores] que el existente les confiere"* (p. 61). Lo que condena a la mujer a ser *el segundo sexo* es, repito, su *situación*, su ubicación en culturas y sociedades donde vivir su trascendencia se hace imposible, pues el valor social y cultural que se da a la mujer se cimenta inamoviblemente en la subordinación al varón.

La importancia de estos tres planteamientos fundamentales no puede desconocerse. Si es la situación de la mujer lo que la condena a la subordinación, es posible concebir la esperanza de lograr un cambio. Además, a lo largo de todo el libro estas ideas sirven de base teórica para examinar aspectos de la vida de las mujeres en la sociedad contemporánea en Europa, en páginas que se convirtieron en precursoras de una gran cantidad de estudios realizados por las feministas desde entonces. Aunque *El segundo sexo* no fue quizá el motor que dio inicio a la segunda ola del feminismo,⁸ sí le dio una base filosófica sobre la cual edificar los posteriores desarrollos teóricos. Gracias a ella sabemos que la diferencia social entre hombres y mujeres se basa en las diferencias de posición y postura ante el mundo que son construidas desde las estructuras sociales mismas. Además, Beauvoir nos legó una visión de la libertad como la principal construcción que las mujeres debemos emprender. A partir de lo que nos enseñó, sabemos que no basta con cambiar algunas situaciones, ni con obtener algunos derechos, pues se necesita una profunda transformación, una verdadera revolución de lo que hoy llamados el sistema de género, para llegar a la raíz del problema.

Las críticas a la obra de Beauvoir

Veamos ahora las críticas más comunes a la autora que pueden encontrarse en la literatura. Estas pueden resumirse en tres: 1°- que odia la figura de la madre, la maternidad y la materialidad misma del cuerpo, y que ve a la

mujer como un ser atado a la biología; 2°- que por lo tanto propone un feminismo donde se aspira a una igualdad equivalente a la mera incorporación de la mujer al mundo viril, preconizando la copia de las actividades y las cualidades masculinas; y 3°- que filosóficamente sigue a Sartre, lo cual se plantea como prueba de que no supo mantener su independencia de criterio, que se plegó a las ideas de un varón en materia filosófica.

(...) **La relación de las feministas y en especial de las filósofas, con Simone de Beauvoir desde el inicio de la segunda ola, hace 30 ó 40 años, ha sido ambivalente. Por una parte, se le reconoce como la primera gran teórica del feminismo; por la otra, se le lanzan diversas acusaciones —Ya veremos cuáles, y, en mi criterio, qué tan justas—** (...)

Me parece evidente que la primera crítica puede encontrar abundantes bases en las páginas de *El segundo sexo*. Efectivamente, la autora da muestras de verdadera repugnancia ante la materialidad del cuerpo femenino, sus procesos fisiológicos, sobre todo la menstruación y el parto. Sobre la primera, la autora no encuentra otra reacción posible más que el horror. Por ejemplo, a pesar de que en una serie de encuestas que ella reseña varias jóvenes que acaban de pasar por la menarquia informan

sus sentimientos de alegría, al sentir que pueden ser madres, Beauvoir parece desconocer esos testimonios y sólo toma en cuenta las reacciones de asco, repulsión, y tristeza. Sobre la maternidad, Beauvoir una y otra vez da muestras de considerarla la base para la apropiación por parte de la especie del cuerpo femenino: la posibilidad de dar la vida sólo es considerada como una necesidad para que no desaparezcan los humanos de la faz de la tierra, y nunca como un proyecto personal que puede ser satisfactorio tanto para las mujeres que optan por ser madres como por los varones que deciden ser padres. Sin embargo, en defensa de Beauvoir debemos reconocer que ella escribía en una época cuando no existían métodos anticonceptivos confiables, de modo que era difícil separar la vida sexual de la reproducción.

En un artículo de 1999, Toril Moi atribuye parte del tinte anti-maternidad de *El segundo sexo* que han detectado muchas feministas estadounidenses a las deficiencias de la traducción al inglés de H. M. Parshley, al parecer la única que existe. (Digamos de paso que, al menos en la edición que no hace mucho sacó al mercado la Editorial Suramericana, encontré asimismo que habían omitido más de veinte páginas de la introducción. Que yo sepa, no se ha hecho un estudio comparando la Traducción al español de la obra con el original.). Parshley, quien no era filósofo, a menudo traduce términos que nos remiten a conceptos filosóficos usando expresiones inglesas cotidianas, con lo cual se empobrece la obra. En el caso específico de las posiciones negativas de Beauvoir ante la maternidad, el original francés, según

Moi, se inclina a la defensa del derecho de la mujer a optar por la maternidad en pasajes que la traducción convierte en mucho más decididamente negativos ante la posibilidad de ser madre. A pesar de ello, la misma Moi admite que Beauvoir sí tenía tendencias a presentar la maternidad de forma peyorativa, y al mismo tiempo, nos da la mejor respuesta a esta crítica:

No quiero disputar la idea de que Beauvoir misma tenía una gran ambivalencia acerca de las madres, la maternidad, y el embarazo. En mi punto de vista, casi todos sus textos, incluyendo El segundo sexo, están marcados por una imagen destructiva de la madre. Sin embargo, siempre que surge el horror inconsciente de Beauvoir hacia la madre, lejos de expresar la lógica interna de su argumentación, esta actitud pone su comprensión del cuerpo como situación en contradicción con ella misma. Esto que se debe a que la lógica de su argumento es que mayores grados de libertad producirán nuevas formas de ser mujer, nuevas formas de experimentar las posibilidades del cuerpo de una mujer; ella nunca plantea que las mujeres serán por siempre esclavas de la experiencia inherentemente opresiva de dar a luz. Al final de El segundo sexo, de Beauvoir escribe: "una vez más, a fin de explicar sus limitaciones es la situación de la mujer la que debe ser invocada y no una esencia misteriosa; así, el futuro permanece en gran medida abierto... La mujer libre apenas está naciendo".⁹

En otras palabras, "*la imagen destructiva de la madre*" está presente en el texto, pero no constituye su mensaje central sobre este tema, sino que más bien lo contradice. Al plantear que la idea más importante de Beauvoir sobre la temática es el derecho a decidir sobre el propio cuerpo y la injusticia de ver la maternidad como un imperativo para las mujeres, Moi parte de la afirmación de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*: "El cuerpo no es una cosa, es una *situación*: es nuestro asidero en el mundo y un esquema de nuestros proyectos", y pasa a demostrar que esta posición de Beauvoir se basa en el concepto de Merleau-Ponty del cuerpo como algo que somos, en vez de algo que tenemos, aquello que construimos mediante la experiencia y mediante las decisiones que tomamos a lo largo de nuestra vida. Ahora bien, para Simone de Beauvoir, como para Sartre, "*una situación es una relación estructural entre nuestros proyectos (nuestra libertad), y el mundo (el cual incluye nuestros cuerpos)*". Moi considera esta posición beauvoiriana "*una alternativa poderosa y sofisticada a las teorías contemporáneas de sexo y género*", como por ejemplo las de Judith Butler.¹⁰

Al mismo tiempo, Beauvoir estaba muy consciente del influjo de las relaciones de dominación que pesan sobre el cuerpo femenino en una sociedad donde el varón es el prototipo de lo humano. Por eso, si bien las funciones corporales femeninas aparecen en ella coloreadas por una cierta repugnancia, ella misma señala que las valoraciones del cuerpo no son ajenas a las realidades socioculturales. Por ejemplo, al explicar los casos, registrados por sociólogos y psicólogos, acerca de niñas que manifiestan que desean

tener un pene o afirman que algún día lo tendrán, Beauvoir explica lo que Freud denomina como envidia fálica en términos de las ventajas evidentes de los varones en el mundo que las niñas ven en su entorno. Son los privilegios que ellos ostentan los que las mueven a desear el apéndice corporal que otorga tan grandes prerrogativas.

La segunda crítica, en cambio, sobre el prejuicio beauvoiriano a favor de lo masculino a lo largo de la obra me parece más difícil de refutar. Sobre todo en la conclusión, pero en realidad en todo *El segundo sexo*, Beauvoir habla de la libertad de las mujeres como algo que pasa necesariamente por adoptar las actitudes y las actividades masculinas. Aunque afirma que las diferencias no deben desaparecer cuando las mujeres alcancen la libertad de la cual disfrutaban los hombres, se refiere más al juego de la mutua atracción sexual que a una reivindicación de los valores femeninos. En ninguna parte del libro he descubierto una alabanza a lo femenino, o una acogida a sus valores, ni ese gozo por la compañía de otras mujeres, como los que encontramos en *Una habitación propia* de Virginia Woolf, un libro escrito 20 años antes que el de Beauvoir. Tampoco hallo en *El segundo sexo* una crítica penetrante a la masculinidad misma, a sus ritos rimbombantes, soberbios y algo ridículos, a su amor por la violencia y la guerra, como la que Woolf realizó en *Tres guineas*. Diré, sin embargo, en apoyo a Beauvoir, que la autora rechazaba la actitud poco realista de una ceguera a la diferencia, actitud típica de quienes insisten en que finjamos que hombres y mujeres reciben el mismo trato en nuestra sociedad. Pero reconocer la diferencia no es lo mismo que exaltarla, y en este sentido me

parece que podemos ver en esta autora el influjo de la misoginia y el auto-desprecio.

En cuanto a la tercera de las críticas, sobre la manera como Beauvoir sigue a Sartre y a otros filósofos varones, la considero injusta.

Pero para discutirla se hace necesario abordarla a profundidad.

La deuda de *El segundo sexo* con Jean-Paul Sartre

Para muchas feministas, en su famoso libro Beauvoir no hizo sino aplicar las tesis fundamentales de Sartre al problema de la situación y condición de la mujer. Es cierto que esta autora apela con frecuencia a conceptos filosóficos de su compañero de vida, pero nunca de un modo acrítico, sino por el contrario muy personal. De Sartre ella toma fundamentalmente los conceptos de trascendencia e inmanencia, en sí y para sí. Sin embargo, los matiza con las posiciones de Merleau-Ponty sobre la experiencia vivida, o el "cuerpo vivido", como ya vimos, lo cual es otra diferencia importante con Sartre, pues éste no se inclina a emplear estos conceptos. Para ella, como para el autor de *Fenomenología de la percepción*, no "tenemos un cuerpo" sino que "somos nuestro cuerpo". Beauvoir rechaza la dualidad entre sujeto y objeto cuando afirma, por ejemplo, que "el cuerpo no es nunca la causa de las experiencias subjetivas, ya que es el sujeto mismo en su aspecto objetivo: el sujeto vive sus actitudes en la unidad de su existencia" (p. 682). A lo largo de todo el libro, cada vez que toma en cuenta el papel del cuerpo de la

mujer, lo considera no como una cosa, sino como un aspecto fundamental de su situación.¹¹ (Sin embargo, como veremos, algunas autoras, como Butler, consideran que el intento de Beauvoir de lograr la unidad entre subjetividad y cuerpo no tuvo pleno éxito, pues ni esta última ni el mismo Merleau Ponty, lograron dejar atrás suficientemente el dualismo cartesiano).

Otro autor que Beauvoir retoma es Heidegger, de quien rescata fundamentalmente el concepto de *Mitsein* (co-existencia, etimológicamente "ser con"), para referirse a la necesidad del individuo, hombre o mujer, de relacionarse con los otros para poder ser. Aunque tanto Sartre como Beauvoir hacen referencia al concepto de *Mitsein*, Nancy Bauer muestra cómo su interpretación difiere en ambos autores. Sartre rechaza el concepto, porque, según argumenta, implica una representación demasiado optimista de la solidaridad entre los hombres, equivalente a concebir a toda la humanidad como un equipo de remadores que trabajara de manera aunada y perfectamente sincronizada al competir en una regata; tal sincronismo, tal unanimidad, son incompatibles con los antagonismos que sabemos inevitables entre grupos e individuos. Beauvoir, en cambio, emplea la noción de *Mitsein* para señalar que los seres humanos sólo adquieren un sentido de su propia humanidad por su relación con su medio social, mediante sus lazos con otros seres humanos, lo cual, en opinión de Bauer, representa una interpretación del concepto heideggeriano mucho más compleja y profunda que la de Sartre.¹²

(...) Sin embargo, desde la década de los 90 y sobre todo a partir de 1999, cuando se celebró el quincuagésimo aniversario de la publicación de *El segundo sexo*, muchas autoras feministas, buena parte de ellas filósofas, han venido expresando su convicción de que la obra de Beauvoir merece una revaluación crítica, y más que eso (...)

En segundo lugar, debemos reconocer que, a pesar de las convergencias entre Beauvoir y Sartre, existen diferencias importantes entre ellos. Por una parte, como lo afirma Nancy Bauer, Beauvoir se aparta de la concepción de Sartre sobre las relaciones entre Sujeto y Objeto en la cual se hace imposible la verdadera reciprocidad, y afirma la posibilidad del respeto mutuo, tanto en *La ética de la ambigüedad* como en *El segundo sexo*.¹³ Además, para Sartre, toda pasividad, toda sumisión, toda aceptación de la situación de dominación es una instancia de mala fe. Para Beauvoir, en cambio, la situación de la mujer es tal que por más que ellas ensayen y adopten posturas diferentes, se les hace imposible escapar a su situación como segundo sexo. La autora abraza la tesis de la “naturaleza humana” como una realidad contingente, producto de las decisiones tomadas, y sin embargo en casi cada página del libro muestra que las mujeres, a pesar de la diversidad de las posiciones que pueden asumir, están siempre enmarcadas por su situación de segundo sexo. Según Sartre, ser libre implica impugnar,

contradecir y superar las circunstancias que nos rodean y quieren atarnos, y todo individuo está en posibilidad de elegir la libertad; según Beauvoir, las mujeres no han podido hacerlo “*porque apenas han comenzado a asumir*” la situación humana (p. 720). En otras palabras, la “libertad humana” que Sartre considera inevitable, para Beauvoir está profundamente condicionada por las situaciones socioculturales.

En las palabras de Emily Grosholz:

*“La complicidad de las mujeres en su propia dominación no puede entenderse en términos hegelianos de derrota, ni en términos sartrianos de mala fe; más bien, para Beauvoir, la complicidad aparece concebida como una condición de un yo encarnado cuyas habilidades, y por lo tanto opciones, han sido formadas en circunstancias sociales. Hay una tensión en *El segundo sexo* entre la comprensión del cuerpo y su concepción sartriana de los humanos divididos entre trascendencia e immanencia. Beauvoir aclara que en la experiencia cotidiana de las mujeres hay hechos que deben ser reconocidos, tanto en la teoría como en la práctica: limitaciones tan severas que parecen ser destino, pasiones, y la negociación de la dominación por parte de un grupo más poderoso”.*¹⁴

En tercer lugar, las coincidencias entre Beauvoir y Sartre no tienen que interpretarse necesariamente como una prueba de que la primera fue la discípula del segundo. Entre los primeros en contradecir esta idea encontramos

a Kate y Edward Fullbrook, quienes en 1994 arguyeron que ya en las primeras páginas de la novela de Beauvoir, *La invitada*, encontramos una exposición de las tesis que aparecieron en la obra de Sartre, *El ser y la nada*.¹⁵ Sin embargo, puesto que tanto este texto como la citada novela aparecieron en el mismo año (1943), y dado que tanto Jean-Paul Sartre como Simone de Beauvoir dijeron reiteradamente que todas las obras de cada uno de ellos fueron leídas y exhaustivamente discutidas por ambos antes de su publicación, no parece lógico dar la primacía a uno solo de los dos. Pero si rechazamos la propuesta de los Fullbrook, debemos rechazar también la otra, la canónica, la más generalizada, según la cual Sartre desarrolló el existencialismo que Beauvoir simplemente aplicó.

Finalmente, existe una razón cronológica para dudar de la interpretación tradicional de *El Segundo sexo* como una obra simplemente “sartriana”, y la encontramos en el diario de la autora, escrito en 1927 y descubierto por Sylvie Le Bon de Beauvoir, la hija que Beauvoir adoptó. En este diario, nos dice Margaret Simons:

*escrito cuando Beauvoir estudiaba Filosofía en la Sorbona, dos años antes de conocer a Jean-Paul Sartre en 1929, ella pone los cimientos de la filosofía que encontramos en El segundo sexo, incluyendo el conflicto entre el sujeto y el otro, y la interacción entre elección y socialización infantil en la formación de nuestra vida.*¹⁶

Antes de conocer a quien sería el compañero de su vida, Beauvoir mostraba ya, al menos en germen, las ideas que desarrollaría posteriormente.

Limitaciones de *El segundo sexo*

No obstante, y como es apenas comprensible, el texto de *El segundo sexo* tiene limitaciones; son las posiciones estructuralistas que subyacen a algunos de sus análisis las que, en mi opinión, hacen que algunos de sus análisis sean objetables. Presentaré dos discrepancias con las posiciones beauvoirianas: en primer lugar, con la tendencia, en ciertos pasajes, a encontrar los mismos sentidos en todas las épocas y en las culturas más variadas; en segundo lugar, con el concepto de la exclusión radical de la mujer de la cultura, de su nulo papel en la producción de elementos culturales.

Aunque la primera tendencia se observa en varias secciones de esta monumental obra, me limitaré a mostrarla en el que me parece ser más evidente. Se trata del capítulo sobre “Sueños, temores, ídolos” en la Parte III, titulada “Mitos”. Allí, como hemos visto, se analiza la ambivalencia del hombre hacia la mujer, su fascinación y horror ante la carnalidad y la capacidad reproductiva de la hembra. En un largo párrafo, que se extiende a dos páginas, Beauvoir se refiere a los mitos de la Grecia clásica, a Goethe, a Blake, a los Badya del centro de la India y a poetas egipcios, a Sófocles y a textos islámicos, a San Francisco de Asís y a autores modernos como Michelet. En todos ellos, la autora encuentra la misma veneración por la Tierra, la misma adoración a

"las diosas de la fecundidad" (p. 176), el mismo *"romanticismo vitalista"*, el mismo anhelo del hombre por regresar a *"las sombras maternas para encontrar de nuevo las verdaderas fuentes de su ser"* (p. 177). El texto de Beauvoir está bellamente construido y muestra una erudición admirable, pero queda la fuerte sospecha de que se está haciendo violencia a las fuentes citadas, desconociendo sus especificidades, extrayendo similitudes a fuerza de ignorar la diversidad de sus contextos.

De un modo similar, a continuación la autora analiza la posición opuesta, la repugnancia y el horror del hombre ante la mujer contaminante e impura. Las mismas actitudes valen para Platón (el hombre *"caído de un cielo brillante y ordenado entrando a las sombras caóticas del vientre materno"* —p. 177) y para los códigos de purificación de Levítico (p. 178), para el adolescente moderno y para los pueblos primitivos, para la mitología griega y para la egipcia (p. 179). De nuevo, la conclusión es una generalización tajante: *"En todas las civilizaciones y aún en nuestros días la mujer le inspira horror al hombre; es el horror a su propia contingencia carnal, que proyecta en ella"* (énfasis añadido, p. 180). Aquí se advierte claramente el influjo de Lévi-Strauss, a quien la autora cita refiriéndose a su análisis de la cultura Chago (p. 181): son las estructuras abstractas, las regularidades y no las especificidades ni las significaciones concretas, las que cuentan. Vemos aquí claramente la impronta del estructuralismo de Ferdinand de Saussure, su desprecio por las concreciones del "habla", por lo que para el lingüista suizo era su masa caótica, inmanejable

para la lingüística, su preferencia por el orden ideal de la "lengua" como sistema abstracto, posturas que Lévi-Strauss trasladó al estudio de las culturas como sistemas abstractos.

En el momento actual, los desarrollos de la pragmática, de la teoría de actos de habla, y las posiciones de la filosofía del lenguaje, desde Wittgenstein hasta Habermas, pasando por Bajtín y Derrida, nos hacen rechazar este tipo de análisis. Lo que todos estos autores y tendencias nos han mostrado es que los enunciados concretos obedecen a reglas y por lo tanto también pueden ser objeto de estudio, y que lo que Voloshinov¹⁷ llamó el "objetivismo abstracto" y el "subjetivismo idealista" de Saussure tienden a falsear la naturaleza de la significación y las complejidades de los discursos.

Esta influencia del estructuralismo en Beauvoir, que influye en su texto por vía de Lévi-Strauss, conduce también a lo que para mí es el segundo error de la obra: el rígido binarismo de Sujeto y objeto, que desemboca en su afirmación de que las mujeres no intervienen en modo alguno en la producción de la cultura. Al leer *El segundo sexo* hoy, encontramos en él algunos de los mismos problemas que son aparentes en lo que podríamos llamar "la primera ola" del post-estructuralismo —la conformada por teóricas y filósofas como Irigaray y Kristeva, pensadoras y artistas como Cixous—. Para estas autoras, como para Beauvoir, la mujer no tiene papel alguno en la cultura, como no sea asentar servilmente a las decisiones y las creaciones viriles.

En su discusión sobre los mitos que dan forma a las posiciones sobre la mujer y las actitudes hacia ella, Beauvoir plantea el papel de la mujer en la construcción de la cultura como de mera espectadora: la mujer participa en la cultura, según esta autora, sólo para ratificar, para consentir, para refrendar, como seguidora de lo que sólo los varones deciden:

Las mujeres no se erigen en Sujeto y por tanto no han construido ningún mito viril en el cual sus propios proyectos se reflejen: no tienen religión ni poesía propias: todavía sueñan a través de los sueños de los hombres... La representación del mundo, como el mundo mismo, es el trabajo de los hombres... (p. 175).

Desde las primeras culturas agrícolas el papel social de la mujer, convertida en mera perpetuadora de vida por su incapacidad para la guerra, consistía exclusivamente en parir y nutrir, pero nunca en crear: “En ningún dominio creaba; ella mantenía la vida de la tribu dándole hijos y pan, nada más” (p. 105). Por esta razón las mujeres de hoy, al igual que las de las primeras tribus nómadas o las que vivían de cultivar la tierra, carecen de proyectos vitales, y son incapaces de modelar “la faz de la tierra” o el futuro. El anhelo de trascender que tiene todo existente está también en ellas, pero, como antes vimos, sólo puede manifestarse cuando ellas repiten y confirman lo que los hombres hacen y deciden (pp. 95-96):

Es la actividad masculina la que al crear valores ha hecho de la existencia misma

un valor; esta actividad ha prevalecido sobre las confusas fuerzas de la vida: ha sometido a la Naturaleza y a la Mujer. (p. 97)

Contra este totalitarismo de la exclusión cultural de la mujer, podemos encontrar argumentos tanto en Foucault como en Bajín. En el primero de estos dos autores encontramos la afirmación de la participación de todos los sujetos sociales, tanto dominadores como dominados, en las relaciones de poder, que se construyen y se modifican desde abajo y mediante una red de interacciones en perenne renegociación y reacomodo. Los dominados, si bien constantemente apuntalan y reafirman con su complicidad el sistema, tampoco cesan un instante su resistencia. Los dominadores, por su parte, ya sea en las relaciones de clase, “raciales”, o entre los géneros, intentarán reabsorber, neutralizar, cooptar toda resistencia, pero el edificio cultural se resquebraja y se reconstruye a cada paso, y si bien las transformaciones son lentas y las posibilidades de cambio a menudo ínfimas, no puede negarse el papel de los de abajo tanto como el de los de arriba en su construcción. En vez de la representación estática de las relaciones entre hombres y mujeres en el modelo estructuralista, esta manera dinámica de concebir las relaciones de poder reconoce la participación de todos los actores sociales en la producción de los discursos y las prácticas que conforman una cultura.

En el segundo de los autores mencionados, Mijaíl Bajtín, tenemos una concepción del discurso como diálogo que nos permite reconocer la

presencia inevitable de la voz de las mujeres en la cultura, por más que las estrategias hegemónicas y los discursos monológicos, autoritarios y oficialistas quieran silenciarlas. Para Bajtín, todo enunciado es necesariamente respuesta a otros que lo precedieron, y a la vez trata de anticiparse a los que le seguirán, y se enmarca en las complejidades de la situación social en la cual emerge. Por lo tanto, ningún aspecto de la cultura puede ser fruto de un solo individuo ni de un solo grupo. Al mismo tiempo, todo enunciado se produce y se interpreta a partir de la posición social específica de cada participante en la interacción dialógica, y de las relaciones entre interlocutores. Por eso ni siquiera la reproducción *verbatim* de lo dicho por otros puede ser una mera repetición mecánica; siempre, en cualquier instancia del discurso, se está citando a otros hablantes y se está produciendo algo nuevo. Si todo lo que decimos y escribimos de algún modo expresa a la vez el conjunto de las circunstancias sociales en las cuales se produce y la inter-relación entre hablantes, podemos reconocer la participación de las mujeres en la producción de

(...) **Nancy Bauer, refiriéndose al “abandono generalizado de la obra de Beauvoir” cita a una docena de filósofas feministas que lo consideran “una pérdida tanto para la teoría feminista como para la filosofía en general”.**

cultura, por más que su papel no sea reconocido. Como lo sostenía Woolf, muchas veces “Anónimo” era una mujer.

Por último, mencionemos la crítica que Judith Butler le hace a Beauvoir. Butler reconoce que la autora de *El segundo sexo* propone que el cuerpo de la mujer sea visto como una situación y como la posibilidad de construir su libertad, en vez de verlo como se había hecho hasta entonces, como “una esencia definidora y limitante”.¹⁸ Sin embargo, en el concepto de Butler, Beauvoir “está claramente limitada por la reproducción sin reservas de la distinción cartesiana entre libertad y cuerpo”.¹⁹

*A pesar de mis propios esfuerzos por argumentar lo contrario, parece que Beauvoir sostiene el dualismo mente/cuerpo, aun cuando propone una síntesis de esos términos. La preservación de esa misma distinción puede interpretarse como sintomática del mismo falogocentrismo que Beauvoir subestima. En la tradición filosófica que comienza con Platón y continúa con Descartes, Husserl y Sartre [en la cual se hace] la distinción ontológica entre alma (conciencia, mente) y cuerpo... la mente no sólo subyuga al cuerpo, sino que ocasionalmente juega con la fantasía de huir por completo de su corporeidad. Las asociaciones culturales que se hacen de la mente con la masculinidad y del cuerpo con la feminidad están bien documentadas dentro del campo de la filosofía y el feminismo. Por consiguiente, toda reproducción sin reservas de la distinción mente/cuerpo debe reconsiderarse en función de la jerarquía implícita de los géneros que esa distinción ha producido, mantenido y racionalizado convencionalmente.*²⁰

En otras palabras, a pesar de los esfuerzos por trascender la dualidad cartesiana entre mente y cuerpo, Beauvoir no lo consigue plenamente. Y, lo que es aún más grave, según Butler el hecho de que Beauvoir no haya conseguido llegar lo suficientemente lejos en su integración de los conceptos de cuerpo y mente tiene graves consecuencias para su feminismo, debido a que el dualismo cartesiano conduce inevitablemente a la jerarquía entre los varones en quienes se supone que prima la mente y las mujeres en quienes el cuerpo es visto como su destino.

Conclusión

Es evidente que *El segundo sexo* no puede sustraerse al ambiente intelectual del momento histórico en que fue escrito. Sin embargo, como lo hemos dicho, la firme postura crítica de la autora, su capacidad de penetración y profundidad en el análisis, su audacia e independencia de criterio, hacen que muchos de sus planteamientos sean aún vigentes y que la lectura de esta obra pueda todavía resultar fructífera. Cualquiera que emprenda una reflexión sobre alguno de los temas abordados encontrará en sus páginas abundantes recursos para su consideración, y alimento para su meditación.

Por otra parte, este libro merece ser leído no sólo por sus contribuciones a la comprensión del “problema de la mujer”, sino también por su innegable valor literario. La investigación en la cual se sustenta es concienzuda y abarca un enorme rango de obras históricas, antropológicas,

filosóficas y literarias. El estilo es ameno, sin que nunca se sacrifiquen la complejidad ni la sutileza del pensamiento. En ocasiones la ironía empleada es exquisita, inclusive deslumbrante, como sucede en la “Introducción”. Por todas estas razones, *El segundo sexo* sigue siendo una obra que ofrece generosas recompensas a quienes se decidan a leerla.

Citas

1 Hace más 40 años de las primeras manifestaciones feministas de la segunda ola en Europa y Estados Unidos, y más de 30 de las que se realizaron en América Latina.

2 Además de las suyas propias, Bauer menciona obras de Kristana Arp, Debra Bergoffen, Claudia Card, Elizabeth Fallaize, Sava Heinamaa, Sonia Kruks, Michelle Le Doeuff, Eva Gothlien, Toril Moi, Margareth Simons, Ursula Tidd y Karen Vintges. (Nancy Bauer, "*¿Debemos leer a Simone de Beauvoir?*" Tr. Gabriela Castellanos. Revista La manzana de la discordia, No. 2. Diciembre de 2006. Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle.)

3 Nancy Bauer, op. cit.

4 Toril Moi, *What Is a Woman? And Other Essays*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 9.

5 Otras obras de Woolf también han sido reconocidas por sus aportes a la comprensión de las diferencias entre los géneros. En *La dominación masculina*, por ejemplo, Bourdieu señaló los aciertos de Woolf al representar la feminidad y la masculinidad en la novela El faro, a través de los personajes del padre y la madre de una familia británica.

6 Aunque no puedo realizar dentro de los límites de este ensayo un estudio a fondo de estas prefiguraciones, sólo señalaré unos pocos de los temas en los cuales las encontramos: La afirmación de Beauvoir de que en "la relación entre los dos sexos... el hombre representa a la vez lo positivo y lo neutro... mientras que

la mujer representa solamente lo negativo" (p. 15) puede verse como precursora de los planteamientos de la sociolingüista Deborah Tannen sobre lo masculino como lo no marcado y lo femenino como lo marcado en nuestra cultura; cuando, iniciando la obra, se pregunta, "¿Y acaso hay mujeres?" (p. 9), está anticipándose a la afirmación de Lacan, "La mujer no existe" ; al negar la existencia del instinto materno se anticipa en casi cuatro décadas a la obra de Elizabeth Badinter, ¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal; cuando sostiene que ya no puede pensarse en "una esencia definida" de la mujer como la pensó Santo Tomás, y afirmar que además, "no la ha habido nunca" (p. 10), augura las ideas del anti –esencialismo que vendrá después; cuando insiste en la diferencia entre hombres y mujeres, diciendo, "ninguna mujer puede pretender, de buena fe, situarse más allá de su sexo", o cuando afirma que aunque pueda pensarse que las mujeres "tal vez estén llamadas a desaparecer", pero que "Lo cierto es que, por ahora, existen con categórica evidencia" (pp. 10 y 11), se adelanta a lo que más tarde sostendrán teóricas del feminismo de la diferencia.

7 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*. Tr. H. M. Parshley. (London: Penguin Books, (1953) 1972), p. 17. Las referencias a esta obra se darán en adelante en el cuerpo de este texto, y se señalarán simplemente por medio del número de página.

8 La misma Simone de Beauvoir lo plantea así en una entrevista con John Gerassi, en 1976. Véase John Gerassi, "Entrevista con Simone de Beauvoir". Extraído de *Languages, de*

Southampton University. Tr. Mariana Pessah.
http://www.simonebeauvoir.kit.net/artigos_p02.htm (Recuperado el 5 de mayo de 2008)

9 Moi, op. cit, p. 66.

10 Ibid., p. 40.

11 Cf. Toril Moi, *What Is a Woman? And Other Essays*. (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 67-72.

12 Véase Nancy Bauer, op. cit.

13 Véase Nancy Bauer, "¿Debemos leer a Simone de Beauvoir?" Tr. Gabriela Castellanos, *Revista La manzana de la discordia*, Centro de Estudios de Género, Universidad del Valle, No. 2, junio, 2007.

14 Emily Grosholz, "Editor's Preface", *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Emily Grosholz, Ed. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. xviii.

15 Kate and Edward Fullbrook. *Simone de Beauvoir; The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. (New York: Basic Books, 1994). Citado en: Margaret A. Simons, "Is The Second Sex Beauvoir's Application of Sartrean Existentialism?", loc. cit.

16 Margaret A. Simons, "Is The Second Sex Beauvoir's Application of Sartrean Existentialism?", loc. cit.

17 Véase Valentín Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

18 Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós/ PUEG, 2001, p. 45.

19 En este sentido Butler se rectifica, pues en un trabajo publicado dos años antes de la aparición de *El género en disputa* en 1990, había argüido que Beauvoir había logrado superar la dicotomía cartesiana entre cuerpo y espíritu o cuerpo y conciencia. Véase Judith Butler, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theater Journal*, Vol. 40, No. 4 (Diciembre, 1988).

20 Butler, *El género en disputa*, p. 45.