Simone de Beauvoir

Las encrucijadas de “el otro sexo”

Beatriz Cagnolati y María Luisa Femenías (compiladoras)

BIBLIOTECA CRÍTICA
DE FEMINISMOS Y GÉNERO

Edulp
Editorial de la Universidad de La Plata

SIMONE DE BEAUVOIR

Las encrucijadas de "el otro sexo"

COLECCIÓN: BIBLIOTECA CRÍTICA DE FEMINISMOS Y GÉNERO

Directora: María Luisa Femenías
Secretaria: Paula Soza Rossi

CONSEJO ASESOR LATINOAMERICANO

Rosario Aguirre (Universidad de la República, Uruguay)
José Amícola (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)
Élida Aponte Sánchez (Universidad del Zulia, Venezuela)
Dora Barrancos (CONICET-UBA-UNQui, Argentina)
Gabriela Castellanos Llanos (Universidad del Valle, Cali, Colombia)
Sonia Montecino (Universidad de Chile, Chile)
Joana Maria Pedro (Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil)

SIMONE DE BEAUVOIR

Las encrucijadas de "el otro sexo"

Beatriz Cagnolati y María Luisa Femenías
(compiladoras)

IdIHCS | Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Géneros

FaHCE | UNLP

CONICET

Edulp
Editorial de la Universidad de La Plata

Femenías, María Luisa
Simone de Beauvoir, las encrucijadas de el otro sexo / María Luisa Femenías y Beatriz Cagnolati; compilado por María Luisa Femenías y Beatriz Cagnolati. - 1a ed. - La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2010.
160 p.; 21x15 cm.

ISBN 978-950-34-0665-6

1. Estudios Literarios. 2. Teoría de Género. I. Cagnolati, Beatriz II. Femenías, María Luisa, comp. III. Cagnolati, Beatriz, comp. IV. Título

Fecha de catalogación: 20/07/2010

Diseño y diagramación: Andrea López Osornio / Erica Medina / Julieta Lloret

Editorial de la Universidad Nacional de La Plata
Calle 47 Nº 380 - La Plata (1900) - Buenos Aires - Argentina
Tel/Fax: 54-221-4273992
www.unlp.edu.ar/editorial

La EDULP integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

1º edición - 2010
ISBN Nº 978-950-34-0665-6
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© 2010 - EDULP
Impreso en Argentina

ÍNDICE

Presentación, *B. Cagnolati y M. L. Femenías* 9

De la Argentina al mundo hispanoamericano: las traducciones con acento porteño de la obra de Simone de Beauvoir, *B. Cagnolati, M. I. Forte Mármol, F. Gentile, B. Vieguer* 13

Simone de Beauvoir, filósofa: algunas consideraciones, *M. M. Herrera* 19

La lucha por las mujeres, *B. Groult* 29

Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista, *M. L. Femenías* 33

Algunas coincidencias entre Sartre y Beauvoir sobre el método progresivo-regresivo, *R. Casale* 47

Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una Filosofía emancipatoria y humanista, *T. López Pardina* 55

No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir, *F. Collin* 65

Simone de Beauvoir, una intelectual de las palabras: *desde mí le hablo a todas*, *R. Bressia* y *V. Rodríguez Lacrouts* 83

Simone de Beauvoir: Nuevas aproximaciones a la (auto) construcción del sujeto mujer, *M. Leciñana Blanchard* 91

Narrar el feminismo: teoría crítica, transposición y representación literaria en la obra de Simone de Beauvoir, *A. Ferrero* 103

Paso a paso con Beauvoir en el debate del materialismo histórico, el psicoanálisis y el feminismo, *P. V. Soza Rossi y A. B. Rodríguez Durán* 125

Libertad y compromiso intelectual: a modo de cierre, *M. L. Femenías* 133

Bibliografía 143

Los autores 151

PRESENTACIÓN

El año 2008 estuvo marcado por celebraciones que se efectuaron en todo el mundo occidental en homenaje a los cien años del nacimiento de la filósofa-literata francesa Simone de Beauvoir. Como se sabe, Simone nació en París, el 8 de enero de 1908 y murió en la misma ciudad, el 14 de abril de 1986. Su vida y su obra –como práctica y teoría inseparables– se constituyeron en mensaje para las mujeres, cristalizándose en *El segundo sexo* (1949), libro que algunas veces se llamó el *Programa* del feminismo de posguerra, quizá la base, por continuación u oposición, para todo el feminismo de la segunda mitad del siglo XX.

En ese sentido, es cierto que *El segundo sexo* representa la obra más significativa e ineludible de la teoría feminista del siglo XX y un hito clave para el desarrollo de la teoría de género, cuya categoría fundacional inspiró (aunque no acuñó), cuando reconoció que no se nace mujer, sino que se llega a serlo. Con todo, la obra de Simone de Beauvoir no se limitó a preanunciar esa categoría paradigmática: su literatura desmontó y denunció constructos culturales del estereotipo de la *femineidad* o del «eterno femenino», como la denominaba la tradición filosófica de su época. Sus ensayos filosóficos elaboraron además otros conceptos comprensivos. Así, los conceptos de «situación» y de «opresión» –de la mano de la

filosofía existencialista y centrados en la noción de libertad y de trascendencia– alentaron a generaciones de mujeres a constituirse en sujetos plenos, artífices de sus propios proyectos y transformando su situación tradicional de inmanencia en trascendencia creadora.

Mucho más tarde, vendría la crítica postmoderna; el giro lingüístico y la exploración temática de los modos en que el lenguaje solidifica algunos lugares marginales o inferiorizados de inscripción de sujeto. Mucho más tarde también se la criticó y se desechó su obra por su fidelidad a los modos «modernos» y referencialistas de entender la filosofía, sus resabios ontologizantes y sus deudas con la filosofía de Jean-Paul Sartre. Más tarde aún, nos dimos cuenta de que sin su obra, toda la crítica posterior hubiera sido difícilmente posible.

Las obras de Simone de Beauvoir se han editado y reeditado tanto en Francia como en otros países, de manera que el interés que despertó el pensamiento «encarnado» por la autora se ha sostenido en el tiempo. La difusión de tales obras en otras lenguas y culturas necesitó de traducciones y retraducciones a más de veinte idiomas. Su llegada a cada país receptor, implicó atravesar el tamiz cultural, cuya visibilidad se pone de manifiesto en las elecciones tanto léxicas como discursivas de los traductores. En lengua castellana, nació con acento argentino.

Por la potencia y la vigencia del pensamiento beauvoiriano, su manifestación léxico-discursiva, y la influencia de su obra ensayístico-literaria, en nuestra casa –como en tantos otros lugares– entendimos que era necesario sumarnos a los homenajes a la autora y a su obra. Así, a finales de 2008 realizamos una Jornada en su homenaje cuya coordinación general estuvo a cargo de las que suscriben esta presentación, pero que contó con la colaboración de docentes y estudiantes del Centro Interdisicplinario de Investigaciones en Géneros y del Departamento de Lenguas Modernas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de nuestra Universidad.[1]

La mayoría de los artículos que consignamos a continuación son reelaboraciones de las ponencias que se leyeron en aquella oportunidad,

[1] Responsables: María Luisa Femenías y Beatriz Cagnolati; Comité Organizador: Amalia Forte Mármol, Ana María Gentile, María Marta Herrera y Silvana Sciortino. Colaboradorxs: Rolando Casale, Luciana Guerra, María Inés Perroud, Adriana Rodríguez Durán, Paula Soza Rossi y Fabiana Vieguer, con el auspicio de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

publicadas en formato digital a comienzos del año 2009.[2] Esta feliz iniciativa de Edulp, nos permite presentar ahora esta compilación. Los artículos pueden leerse de manera independiente y responden a los intereses de sus autoras y autores. No obstante, hemos querido darle un hilo conductor a esta obra, que va de los avatares de las traducciones de la obra Beauvoir hasta una reflexión sobre su concepción de la libertad. En efecto, en el primer capítulo, el equipo de investigaciones en traductología revisa tanto las estrategias editoriales como las traducciones de la obra de Beauvoir, en especial las realizadas en el país, pionero en volcarla a la lengua castellana, como dicen sus autoras, con acento rioplatense. El artículo de María Marta Herrera se centra en su figura como filósofa y la paradójica situación de que ella nunca se identificara como tal. Una presentación polémica a pesar de su brevedad viene de la mano de Bênoit Groult. María Luisa Femenías, por su parte, examina las fuentes históricas de la pregunta central de *El segundo sexo*, ¿qué es una mujer?, y muestra las deudas de la filósofa con la tradición ensayística francesa. La comparación entre el método empleado por Beauvoir en dicha obra y el, más tarde, implementado por J. P. Sartre en *Cuestiones de método* echa, gracias a Rolando Casale, una interesante luz sobre la relación intelectual y la influencia mutua de ambos filósofos. La obra de Teresa López Pardina –extensamente citada– se completa en nuestra compilación con una visión humanista y emancipatoria de sus escritos. La lectura crítica, por su parte, queda en manos de Françoise Collin, quien rotula a Beauvoir como una filósofa de la ambigüedad. Tanto este artículo como el de Groult fueron traducidos especialmente para esta compilación por el equipo de traductología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP).

Ya en su faz como novelista, Victoria Rodríguez Lacrouts y Rocío Bressia examinan cómo Beauvoir construyó su imagen de intelectual, aspecto que se profundiza en la lectura de Mayra Leciñana Blanchard, quien se aproxima nuevamente a los discursos por los que se (auto)construyó la escritora francesa como un sujeto-mujer. En esta línea de análisis, Adrián Ferrero se centra en las trasposiciones de Beauvoir y cómo generan una ficción crítica de los roles de género, no ajena a las denuncias de *El segundo sexo.* De ese extenso ensayo, Paula

[2] Jornada de Homenaje a Simone de Beauvoir. A 100 años de su Nacimiento. Compilación y presentación: Beatriz Cagnolati y María Luisa Femenías. En línea: <http://www.simonedebeauvoir.fahce.unlp.edu.ar/>.

Soza Rossi y Adriana Rodríguez Durán retoman sus argumentos críticos al materialismo histórico y al psicoanálisis por lo que actualmente se entiende como «su sesgo sexista». A modo de cierre, nuevamente Femenías, traza puentes entre libertad y compromiso intelectual, tal como la existencialista francesa los entendió. Consignamos, por último, una selección bibliografía actualizada a los efectos de alentar a las y los lectores a continuar profundizando en su obra.

Nuevamente queremos manifestar nuestro agradecimiento a los y las colaboradoras de este volumen y especialmente a las autoridades de la Editorial de la Universidad Nacional de La Plata por facilitarnos una inestimable vía de difusión de nuestro trabajo.

Beatriz Cagnolati y María Luisa Femenías
La Plata, agosto de 2010

De la Argentina al mundo hispanoamericano: las traducciones con acento porteño de la obra de Simone de Beauvoir

Beatriz Cagnolati - Amalia Forte Mármol - Ana María Gentile - Fabiana Vieguer

La obra de Simone de Beauvoir trascendió rápidamente las fronteras de Francia y su recepción fue tan polémica como sumamente variada según los momentos culturales, políticos y sociales de los países receptores. Las traducciones que de la obra se realizaron fueron el reflejo de las normas de una determinada cultura meta y a su vez el punto de partida para que cada una de ellas comenzara su propia trayectoria.

En la Argentina, las editoriales más prestigiosas emprendieron la traducción de la obra beauvoiriana en las décadas del cincuenta y sesenta, antes que el resto de los países hispanoamericanos, incluso mucho antes que España, país que, dentro del contexto político del franquismo, se limitó a una traducción parcial llevada a cabo por la editorial Aguilar.

Este trabajo pretende trazar un panorama de las reacciones más singulares respecto de la producción beauvoiriana manifestadas en sus traducciones, para abordar luego las ediciones en español más importantes realizadas en Argentina y transmitidas al mundo hispanoamericano con un acento inevitablemente porteño. Además de situar algunas de las traducciones en el contexto sociopolítico y literario de la época, nos de-

tendremos a analizar algunas de las características discursivas y léxicas a partir de un pequeño corpus de fragmentos de su obra más representativa.

Desde nuestra actividad como traductoras, creemos que el mejor homenaje que le podemos rendir a la figura de Simone de Beauvoir es por medio del comentario de las traducciones de su obra. Sin duda, se trata de una obra polémica que generó y sigue generando reacciones de escritores, filósofos y sociólogos, franceses y extranjeros. Esta polémica se ve reflejada en la manera en que las traducciones fueron encaradas y realizadas en diversos países, entre los cuales el nuestro no es una excepción.

En este terreno de análisis podemos citar particularmente a una estudiosa de la obra de Simone de Beauvoir, Sylvie Chaperon, quien trazó en el Coloquio Internacional sobre la filósofa en París, 1999, una historia de las traducciones realizadas del libro indudablemente más polémico de Beauvoir: *El segundo sexo*. Chaperon resaltaba, por ejemplo, que los japoneses reemplazaron el término «femineidad» por el de «maternidad» en sus traducciones, imprimiéndole a esta obra un sesgo biológico muy alejado de la intención de Beauvoir. Ya no reemplazando un término por otro, sino directamente cortando en un 10% las partes negativas y dejando las connotaciones positivas de la femineidad, el traductor de la versión inglesa, un zoólogo jubilado que había recibido como consigna de su editorial reducir la obra porque el público estadounidense no iba a leer un libro tan largo, produjo un texto que bien merecería el mote de «una bella infiel». Esta expresión caracterizaba en la Francia del siglo XVII a aquellas traducciones libres del griego hacia el francés que se adaptaban al gusto y las costumbres de la época, pero que traicionaban el original. Así, no era extraño asistir a una obra de teatro rayana con la parodia en la que el héroe griego se presentaba ataviado como un caballero francés.

No obstante, a la etapa de censura y de reacciones que repercutieron en la manera de traducir y por lo tanto de leer a Simone de Beauvoir en una lengua extranjera a la de ella, siguió poco a poco una etapa de retraducción y de reedición conforme a los cambios políticos y sociales de los diferentes países receptores y caracterizada por un acercamiento más fiel a la obra original, en particular a *El segundo sexo*. Es el caso, por ejemplo, de las traducciones en alemán de 1992, en japonés de 1997, en ruso de 1998. La versión inglesa de 1999 fue realizada por una editorial joven, Paperback, que emprendió el trabajo de la retraducción integral a cargo de las traductoras Sheila Malovany-Chevallier y Constance Borde.

En nuestro país, ya los años cincuenta permitieron al público argentino leer a Simone de Beauvoir en español gracias a las estrategias editoriales de la época: Emecé lanzó las traducciones de *Todos los hombres son mortales* y *La invitada*, a cargo de Silvina Bullrich, y Sudamericana se sumaría luego con la traducción de *Los mandarines* (premio Goncourt 1954), *Memorias de una joven formal* y *La plenitud de la vida*, todas de la pluma de la misma traductora-escritora. A estas traducciones le seguirían más tarde las versiones, también de Sudamericana, de las siguientes producciones: *La fuerza de las cosas,* traducida por el filósofo Ezequiel de Olaso; *Una muerte muy dulce*, por María Elena Santillán; *Hermosas imágenes*, por el escritor José Bianco; *La mujer rota*, por Dolores Sierra y Néstor Sánchez y, en 1970, *La vejez*, por Aurora Bernárdez. En el mismo período, Siglo XXI editó las traducciones de *El segundo sexo*, por Pablo Palant; *La sangre de los otros*, por Hellen Ferro; *El existencialismo y la sabiduría popular*, por Juan José Sebreli y *Jean-Paul Sartre vs. Merleau-Po*nty, por Aníbal Leal.

Así pues, fue desde Argentina que la obra de Beauvoir llegó a España, país en donde la censura del franquismo no permitió la traducción de sus libros más representativos. En Argentina en cambio, el clima favorable a los aliados vencedores de la Segunda Guerra Mundial permitió la rápida traducción y edición de los textos citados que aún hoy se leen, con acento porteño, en países como España. La elección de una traductora que a su vez era escritora formó parte también de una estrategia editorial. El caso de Silvina Bullrich se suma al de otras escritoras-traductoras de la época como Beatriz Guido y Martha Lynch, autoras que, además de ser feministas si las comparamos con las mujeres de su época, manifestaban inquietudes sobre la problemática social. Observamos aquí un ejemplo de lo que Even-Zohar (1999) teoriza a propósito de la posición que asume la literatura traducida en un momento histórico dado, participando en el proceso de creación de nuevos moldes de escritura. Even-Zohar defiende la tesis de que las obras traducidas se relacionan de dos modos: de acuerdo a cómo los textos originales son seleccionados por la literatura receptora y de acuerdo a cómo son utilizados por el repertorio literario en relación con otros co-sistemas locales.

A las estrategias editoriales se suma la propia del traductor. Éste trabaja siempre entre dos polos de tensión, denominados por la teoría del polisistema el polo de *adecuación* al original y el de *aceptabilidad* en la lengua meta. El primero corresponde a la obra de la lengua fuente, en el

caso que nos ocupa el francés, y el segundo a la obra en lengua meta, es decir el español. En este espacio de tensión surge lo que Gideon Toury (1995) denomina las *normas* según las cuales el resultado de la traducción va a tender hacia uno u otro polo. Dichas normas oscilan entre un polo más normativo (que él denomina reglas) y uno más individual (o idiosincrasias). Tres son las normas que enuncia Toury: una *norma inicial* que sirve para identificar la orientación de la traducción (*source-oriented*, es decir más tendiente hacia el texto y la lengua fuente o bien *target-oriented*, más tendiente hacia el texto y la norma meta); las *normas preliminares*, relacionadas con una política de traducción de parte de las editoriales (quién elige qué traducir y en qué momento), y *las normas operacionales*, que rigen la matriz textual del texto de llegada.

Ya no en el ámbito de la teoría traductológica, sino en el de la literatura, Borges proclamaba dos maneras de traducir que son también dos formas opuestas de pensar la literatura: una manera romántica, que practica la literalidad solícita al autor; la otra, clásica, que busca siempre la obra de arte y practica la perífrasis. Para Schleiermacher (2000) el traductor tiene dos caminos: dejar al lector ir al encuentro del autor o bien permitir que el autor vaya al encuentro del lector. En esta dinámica el traductor tenderá a la *foreignisation* (exotización), o a la *domestication* (aclimatación), en términos de Lawrence Venuti, es decir, siguiendo la metáfora de Georges Mounin, buscará que la traducción sea o no un vidrio transparente. Esta fluctuación se plasma en la elección del léxico y de ciertas estrategias discursivas en la traducción. En la versión de Silvina Bullrich de *Memorias de una joven formal*, editada por Sudamericana en 1967, encontramos estrategias diferentes según los distintos planos de traducción. En el plano lingüístico existen por un lado ciertos elementos de exotización manifestados en el uso de los préstamos y calcos: los primeros guardan su forma en francés en el caso de los topónimos y nombres de pila (*Louise, Jacques, Blondine, Champs Elysées*); los segundos trasladan al español las formas francesas del texto original, sobre todo al tratarse de referencias culturales del ámbito académico, («oral del bachillerato», «el liceo», la «agregación»). Por otro lado se aclimatan al español rioplatense adjetivos y sustantivos («¡qué lindas pantorrillas...!», «son muy grandes para presentarse en esa facha»). En el plano discursivo el uso de los pronombres, en especial el «usted» en el diálogo con amigos íntimos (por ejemplo las cartas que se escriben con Zaza), se ubica mu-

cho más cerca del *vous* francés que de la utilización más cercana al polo de aceptabilidad del lector que estaría dada por el «tú».

En cambio, la versión revisada de *Memorias*... por Jesús Sanjosé-Carbajosa y editada exactamente después de veinte años en España, aclimata el original hacia el español de la península: así el «bebito» pasa a ser el «angelote»; el «departamento» se transforma en el «apartamento»; las «puertas ventanas» son «puertas de cristal»; los «bombones», «caramelos»; el «ananá», la «piña» y las «bufandas», los «chales». El padre de la protagonista trabaja en el «Palacio», pero en la versión del español peninsular trabaja en la «Audiencia». La exotización aparece en esta versión en los nombres propios que Bullrich había traducido: el «Luxemburgo» se vuelve *Luxembourg* y la «calle Vavin», la *rue Vavin*.

La misma estrategia observamos en *La mujer rota*: nombres propios sin traducir (*André*, *Philippe*, *Irène*, *Manette*, *Martine*, *Jean-Pierre*, *Colette*, *Maurice*, *Lucienne*, *Noëllie*, *Isabelle*) y numerosas referencias culturales que permanecen en la lengua fuente y en cursiva, como el caso de nombres de negocios o marcas en francés (*Monoprix*, *Inno*, *La Truite d'Or*), que resultan fuertemente ancladas en un lugar bien determinado. Curioso es el caso de la sigla PC, que en los años sesenta remitía inconfundiblemente al Partido Comunista y que el traductor de la obra no traduce ni explica, en un claro implícito cultural también anclado en la época.

Sin ánimo de agotar este breve análisis pero a manera de conclusión del presente trabajo, podemos intentar las siguientes afirmaciones: en primer lugar, pensando la otredad del texto fuente y asimilando la protagonista con la escritora, Simone de Beauvoir se nos presenta con mayor o menor proximidad según la estrategia de traducción utilizada; en segundo lugar, sospechamos –a falta de un estudio exhaustivo sobre la cuestión– que la entrada de Simone de Beauvoir a la literatura receptora, en este caso la argentina, se erigió en un molde de escritura intimista para una generación de escritoras femeninas (quizá también feministas) que renovaron el repertorio literario; en tercer y último lugar, destacamos que la figura de Simone de Beauvoir trascendió lo literario para insertarse en el sistema cultural receptor, en gran parte gracias al lugar privilegiado que se le dio a la actividad de traducción como introductora de nuevos temas, nuevas problemáticas y nuevos modelos escriturarios.

Simone de Beauvoir, filósofa: algunas consideraciones

María Marta Herrera

A partir del cincuentenario de *El segundo Sexo*, surgieron numerosas/os especialistas en Simone de Beauvoir, empeñados en rescatar la originalidad y el peso filosófico de su obra que había quedado relegado en el olvido o solapado en la misma lógica del sistema patriarcal que ella tan agudamente analizó.

Al cumplirse los cien años de su nacimiento, nuevamente nos vemos convocados/as a rendirle homenaje pero, ¿cómo qué? Nuestro anhelo de nombrar se detiene frente a la pregunta: ¿Simone de Beauvoir fue filósofa o escritora? Su biografía nos señala que estudió Filosofía en La Sorbonne, carrera que termina en 1928, antes de su encuentro con Jean-Paul Sartre. Sin embargo, aún persiste en el canon filosófico considerarla sólo la compañera de Sartre y en todo deudora de la filosofía existencialista sartreana.

En un primer acercamiento a la cuestión, la propia Beauvoir nos desorienta cuando, por ejemplo, en 1979, en una entrevista publicada en *Feminist Studies* sostiene: «Sartre es un filósofo, yo no». Afirmación que repite varias veces a lo largo de su vida y de su obra. ¿Cómo debe interpretarse pues? Al respecto existen varias posibilidades sólo mencionaré algunas.

En primer lugar, María Luisa Femenías (2008) se pregunta por qué siendo Sartre escritor y filósofo como ella, Simone de Beauvoir no se identifica con la actividad de la filosofía y sí con la de escritora que por otra parte no le disputa. Ambos ejercieron las dos profesiones acompañándose mutuamente. Pero Beauvoir sólo se reconocía en una. Para Femenías, la interpretación puede estar dada en clave feminista. Si la filosofía ha sido el dominio de unos pocos (varones), que desestimaron las contribuciones de las mujeres, entonces no puede Beauvoir hacerse cómplice del patriarcado sosteniendo el mismo discurso, pretendidamente verdadero y neutro. Entonces, también los temas de la filosofía deben escribirse a través de la novela o del teatro «en las palabras abiertas que todos llevamos con nosotros» (2008). Femenías conjetura las palabras de Beauvoir:

> si la filosofía es esa legitimación del patriarcado que cercena el espacio de la libertad de las mujeres, entonces, soy escritora... O quizá, dado que históricamente las mujeres han sido, aún filósofas, consideradas desde la Academia sólo escritoras... soy escritora... y dejaré a los demás la tarea de que me reconozcan como filósofa... cuando los tiempos maduren... (2008)

Para Mayra Leciñana Blanchard, el punto de partida de Beauvoir es un «Yo» individual que desde la experiencia personal se desliza hacia la reflexión teórica sobre lo que ha significado y significa ser mujer en la sociedad en que vive. Se corre de la voz abstracta de la filosofía para buscar transversalmente su lugar a través de la experiencia vivida.[1] Beauvoir confiesa que quiere ser una escritora célebre y desde allí reinventarse. Este deslizamiento de la escritura en primera persona es tomado por Leciñana Blanchard como eje principal para ver cómo narra Beauvoir el *llegar a ser mujer*. Que Beauvoir se diga sólo escritora –constituye para Leciñana Blanchard– una probable «treta del débil». Es decir, siguiendo el análisis de Josefina Ludmer «la treta del débil» es una táctica de resistencia que «combina sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento» (Ludmer, 1985: 50), pero que tiene algunas consecuencias.

[1] Leemos: «En el ejercicio de escribir y describirse día tras día, esa subjetividad se va formulando, no desde una conciencia transparente a sí misma, sino construyéndose en su mismo 'entrelazarse' con el mundo» (Leciñana Blanchard, 2002).

En efecto, Beauvoir se ampara en grandes nombres a los que declara seguir, Hegel, Husserl, Sartre, Lévy-Strauss, Merleau-Ponty, por nombrar algunos, y se niega a sostener un sistema de pensamiento propio como resistencia al dominio masculino de la filosofía. Pero la consecuencia de esta estrategia es quedar negada en la originalidad de un pensamiento. De todas formas Leciñana Blanchard se pregunta, «¿por qué no volver a traer a ese 'yo' de Beauvoir a la escena material de la escritura para dar otra luz al postulado: 'No se nace mujer, se llega a serlo'?» (2002).

Por otro lado, Sara Heinämaa (1999) sostiene que una de las causas por las que la obra de Beauvoir como filósofa quedó relegada radica en que sus obras siempre fueron estudiadas en el contexto de su vida personal y su vida personal quedó reducida o exclusivamente vinculada a su relación con Sartre. Como Femenías, Heinämaa coincide en que Beauvoir no aceptaba convertirse en «el filósofo», entendido como un constructor de sistemas, un creador genial que trabaja independientemente de la tradición o contra ella. Para ella, la filosofía es búsqueda de la verdad y de sus pruebas. Una manera de interrogarse con los otros. Beauvoir distingue muy bien entre *comprendre* (comprender) y *prendre à son compte* (hacerse cargo). Es decir, en palabras de la misma Beauvoir:

> Yo continuaba leyendo a Hegel que comenzaba a comprender mejor; en el detalle su riqueza me deslumbraba, el conjunto del sistema me daba vértigo... Pero el menor movimiento de mi corazón desmoronaba estas especulaciones: la esperanza, la cólera, la espera, la angustia se afirmaban en contra de todas las superaciones; la huída en el universal no era de hecho más que un episodio de mi aventura personal. Yo volvía a Kierkegaard que me había puesto a leer con pasión; la verdad que él reivindicaba, desafiaba la duda tan victoriosamente como la evidencia cartesiana; el Sistema, la Historia no podía más que el Genio Maligno hacer fracasar la certeza vivida: «yo soy, yo existo, en este momento, en este lugar, yo». (Beauvoir, 1960: 482-483)

Heinämaa resalta la inclusión de Beauvoir dentro de la mejor tradición cartesiana en el sentido de interrogar nuestros propios presupuestos y, a partir de esa crítica, hacernos responsables de nuestras propias convic-

ciones (Heinämaa, 2002: 48-55).[2] Pero, a diferencia de Descartes, considera que la filosofía en esta tarea de autocrítica radical no puede alcanzar la verdad en la tranquila soledad. «Pensar no es un monólogo interno [sostiene], es una cooperación, es algo que depende esencialmente de los otros, de sus pensamientos expresados en palabras y en textos». Entonces, podemos ver según Heinämaa el punto de convergencia entre literatura y filosofía: la filosofía no puede descuidar la experiencia vivida y su expresión a través de la palabra y de la escritura, único lugar de la trascendencia y de la intersubjetividad.

Ahora bien, si aceptamos llamarla filósofa, ¿es sólo una fiel heredera de Sartre? Teresa López Pardina en su libro *Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo xx*, y en numerosos artículos, ha demostrado claramente el carácter innovador del pensamiento beauvoiriano en contraposición al sartreano (López Pardina, 1998).[3] Aunque supera los límites de este trabajo detenernos detalladamente en su análisis, consideramos importante señalar que López Pardina destaca especialmente las diferencias en la comprensión de los conceptos netamente existencialistas de libertad y de situación y el modo en que repercuten en la noción de sujeto. Asimismo destaca el concepto de opresión y su relación con el otro/otra. También para ella, Sartre y Beauvoir abordan de manera diversa la problemática de la moral por medio de las nociones de violencia, *appel*, acción moral y bien moral (López Pardina, 2005).

Como también queda de manifiesto en el artículo que se incluye en esta compilación, para López Pardina, a través del recorrido de esos conceptos, se observa en la filosofía de una y del otro un estilo diferente del filosofar existencialista. Mientras que Sartre (fenomenólogo) señala la problemática y denuncia, Beauvoir (filósofa moralista) señala los problemas y propone soluciones: una jerarquía de las situaciones, presentando los flancos de ataque para eliminarlos; actuar de manera que nuestra acción sea una situación óptima para la libertad de los demás. La situación de opresión de las mujeres, por su condición de «otras oprimidas», se presenta como reversible mediante la lucha individual y la colectiva (1998).

Por otra parte, resultan de vital importancia para determinar la influencia de la filosofía de Sartre en Beauvoir, los hallazgos que se han realizado a partir de la lectura de sus diarios de los años 1926 a 1930. En

[2] Todas las traducciones del texto que se citan a continuación son de mi autoría.
[3] Existen numerosos trabajos en lengua castellana que siguen el análisis de Teresa López Pardina.

efecto, en 1990, Sylvie Le Bon de Beauvoir dona a la Biblioteca Nacional los cuadernos redactados por su madre adoptiva cuando era estudiante, en ese período. En el diario del año 1927 en el que Beauvoir concurre a la Sorbonne –y dos años antes de su encuentro con Sartre–, Margaret Simons, que participó en su trascripción, encuentra cuatro puntos que invalidan la lectura tradicional de Beauvoir en relación a su dependencia sartreana (Simons, 2002: 105-112).[4]

1. Que Beauvoir no tendría interés por la práctica filosófica dejando esa tarea a su compañero. Sin embargo, en las primeras páginas del diario de 1927, describe cómo su lucha contra la desesperación, la ha llevado a la filosofía. También se nota cómo le costaba la racionalidad del discurso filosófico. Se lee:
   «Razonar fríamente. Ah! Hay que hacer para hacer de mí una filósofa!» (Beauvoir, 1927: 116). Sin embargo, al final de su diario modifica su actitud frente a la filosofía:

   > Oh! Yo veo bien mi vida ahora: ...una búsqueda apasionada [...] Yo no sabía que cada sistema es [una] cosa ardiente, atormentada, un esfuerzo de vida, de ser, un drama en el pleno sentido de la palabra y [que no] solo implica la inteligencia abstracta. Pero yo sé esto ahora, y que yo no puedo hacer otra cosa. (Beauvoir, 1927: 133-134)

2. Que la tesis de Beauvoir según la cual la mujer es «lo Otro» sería una aplicación de la fenomenología de Sartre en el conflicto de sí y del otro. Nuevamente, Beauvoir remite en su diario a su propia experiencia para definir lo que va a ser el tema central de su filosofía: la oposición de sí y del otro: «Es necesario que yo ponga en limpio mis ideas filosóficas [...] profundizar los problemas que me han absorbido [...] El tema es casi siempre esta oposición de mí y el otro que yo he sentido al comenzar a vivir» (Beauvoir, 1927: 95).
3. Que la tesis «No se nace mujer, se llega a serlo» sería una ilustración de la afirmación sartreana: «la existencia precede a la esencia». Respecto a esto, ya se encuentran dos elementos en los cuadernos que invalidarían esta interpretación. Leemos el primero: «el género es construido social-

[4] La trascripción de los cuadernos fue hecha por Barbara Klaw, Sylvie Le Bon y M. Simons. Todas las traducciones de los pasajes del diario son mías.

mente, es el resultado de la socialización del niño así como de todas las restricciones culturales y legales». El segundo es el tema de la elección, puesto que el género no tiene una naturaleza fija sino que constituye un proceso a devenir, «está abierto a la elección individual y a la acción política»(Simons, 2002). Simons encuentra estos elementos en el siguiente pasaje donde Beauvoir medita sobre la fe religiosa:

> Esta mañana [...] he apasionadamente deseado ser la joven que comulga en las misas matinales y que camina en una serena certeza. Catolicismo de Mauriac, de Claudel [...] ¡cómo me ha marcado y qué lugar hay en mí para él! Y sin embargo yo sé que ya no lo conoceré; yo no deseo creer: un acto de fe es el acto más desesperado y yo quiero que mi desesperación guarde al menos su lucidez, yo no quiero mentirme a mí misma (Beauvoir, 1927: 94).

4. Por último, que tanto la explicación que, en términos psicológicos, Beauvoir da sobre la opresión de las mujeres por parte de los varones, como la complicidad de las mujeres al respecto estarían fundadas en el concepto de «mala fe» de Sartre. El pasaje anterior también da elementos respecto del concepto de «mala fe»: «yo no quiero mentirme a mí misma» –sostiene–, algo que tiene sus raíces en una suerte de nostalgia por las certezas de la infancia. Además, en otro pasaje se pone en evidencia su constricción a asumir un rol que se le impone al haber perdido la dote: «Pero, cómo he envidiado ayer a M de Wendel tan linda y tan simple! Sin orgullo y sin envidia he llorado al pensar en la suerte que me es reservada, a toda la fuerza y la tensión exigidas para que yo la pueda encontrar preferible a cualquier otra» (Beauvoir, 1927: 57).
   Así descubre también el poder que tiene como individuo: «El Viernes yo establecía por fuerza un programa de vida: en tales instantes mi soledad es una embriaguez: yo soy, yo domino, yo me amo y desprecio el resto». Y también la ambigüedad latente de esta experiencia:

   > Pero yo querría tanto tener el derecho yo también de ser muy simple y muy débil, de ser una mujer; en qué mundo desierto camino, tan árido, con los únicos oasis de mi estima intermitente por mí misma [...] Yo cuento conmigo; yo sé que yo puedo contar conmigo. Pero yo desearía tanto no tener necesidad de contar conmigo. (Beauvoir, 1927: 57)

Pero, frente a la controversia –probada debidamente o no– sobre quién tuvo primero en la cabeza las ideas de uno y del otro, hay aún más posiciones; me refiero por ejemplo a la hipótesis de trabajo sostenida por Kate y Eduard Fullbrook. Al revés de la mayoría, estos estudiosos derivan ciertos conceptos sartreanos del pensamiento de Simone de Beauvoir (Fullbrook, K. y E., 2002: 97-104).[5]

Sin embargo, me resulta interesante traer a colación la propuesta interpretativa de Eva Gothlin, quien considera innecesario o improductivo determinar quién fue el origen de las ideas del otro, en la pareja intelectual Sartre-Beauvoir (Gothlin, 2002: 113-120).[6] En todo caso, se trata de dos filósofos en diálogo constante, diálogo caracterizado por el hecho de (y aquí cita a Jaspers) «ser completado y actualizado por aquel que lo recibe» (Jaspers, 1989).[7] Ambos están inspirados en Hegel, Husserl, Heidegger y Marx pero los entienden de manera diferente. Ambos compartían horas de trabajo y se leían mutuamente, y además ambos señalaron, en numerosas entrevistas, la influencia que tuvo para cada uno el otro. Sin embargo, aclara Gothlin, es cierto también que la lectura de estos hechos por el público en general y por los especialistas, ignoró la importancia de Beauvoir mientras que sobreestimó la influencia de Sartre en ella, independientemente de cómo ambos transitaran juntos su quehacer filosófico.

Entonces, a la luz de las más recientes investigaciones podríamos afirmar que en Beauvoir se detectan –junto a la de Sartre– otras influencias (al igual que ocurre en Sartre mismo). Sara Heinämaa considera que el contexto filosófico en el que Beauvoir trabaja es el de la fenomenología, el de la filosofía del cuerpo inaugurado por Husserl en los comienzos del siglo xx y desarrollado por su amigo Merleau-Ponty en los años cuarenta (Heinämaa, 2002). Por ejemplo, para Heinämaa,

> la originalidad y la potencia del *Segundo sexo* reside en haber presentado la cuestión de la diferencia sexual en los términos de una fenomenología del cuerpo. *Segundo sexo* nos da una descripción muy rica del cuerpo viviente sexuado, de sus aspectos materiales y

[5] En Christine Delphy et Sylvie Chaperon, *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 97-104.
[6] Ídem, pp. 113-120.
[7] Jaspers, Karl. *Philosophie: Orientation dans le monde* (1989), citado por Eva Gothlin, 2002: 116-117.

> espirituales, de sus relaciones con los otros cuerpos así como del mundo considerado como un todo. La sexualidad está así totalmente imbricada con la filosofía. Tal como la entiende Beauvoir, la sexualidad está lejos de ser un simple detalle del ser, es un elemento que recorre nuestra entera existencia, incluidas nuestras reflexiones teóricas y filosóficas. (Heinämaa, 2002)

Por su parte, en el diario de 1927 –que mencionamos anteriormente– Simons reconoce la influencia de Henri Bergson en la noción de devenir aplicado al concepto de opresión.[8] Allí se lee:

> Los efectos de la opresión son el resultado de un proceso de devenir y no de una naturaleza inmutable. Es la opresión lo que constriñe a tales y tales personas a devenir en alguien inferior-negro, inferior-mujer, en otro. Y son los individuos obrando colectivamente los que pueden asumir su libertad creadora, obligar a una situación a cambiar y devenir los defensores de la libertad individual. En cuanto al concepto de devenir, es el que constituye un instrumento de análisis de la opresión y de la posibilidad a la vez que de la liberación. (Simons, 2002)

A modo de conclusión

Estas breves pinceladas quisieron esbozar la riqueza de Simone de Beauvoir como filósofa y el trabajo de investigación que sigue suscitando su obra. Creo que a esta altura tenemos indicios suficientes para independizarla de Jean-Paul Sartre, haciéndole la debida justicia a su propia lucha por su autonomía y por su deseo de reinventarse. Si no hay verdad sobre lo que la mujer es, menos aún la hay sobre lo que una mujer filósofa es, y Beauvoir apuesta a mostrar su obra y su vida como una elección personal, conciente del carácter ejemplar que en su situación histórica tiene para otras mujeres. Cuando le pedían soluciones, no decía: «Hagan lo que debe hacer una mujer» sino «*Faites comme moi*» (Hagan

[8] «Cada uno hace la experiencia de sí como el producto de un devenir y el lugar de una libre elección más que como el producto de un determinismo mecánico» (Simons, 2002: 111).

como yo) pues, «Es la tarea de cada una realizar su unidad individual comprometiendo su pasado en objetivos para el futuro».

Para las mujeres que en apasionado conflicto recorremos los caminos de la filosofía, Simone de Beauvoir filósofa –ahora sí puedo afirmarlo–, no deja de ser una fuente de inspiración.

À votre santé, Simone!

La lucha por las mujeres*

Benoîte Groult

En junio de 1949 aparecía el primer tomo de un ensayo cuya audacia, ambición y libertad no son, aún hoy, lo suficientemente valorados: *El Segundo Sexo*. Simone de Beauvoir tiene entonces 37 años. Ya ha publicado tres novelas, entre ellas *La invitada* en 1943, y una obra de teatro, *Las bocas inútiles*. Sin embargo, se la considera fundamentalmente la compañera del padre del existencialismo y se la apoda *Nuestra Señora de Sartre*.

Antes que ella, mujeres aisladas, heroicas como Olympe de Gouges, audaces como Mary Wollstonecraft o lúcidas como Virginia Wolf, por no citar más que algunas, ya habían inventado el feminismo, incluso antes de que esta palabra fuese creada.

Pero fue Simone de Beauvoir la que logró reunir todas estas reivindicaciones dispersas, estos movimientos de ideas rápidamente reprimidos, estos combates casi olvidados, estas tentativas de mujeres heroicas

* Este artículo apareció originariamente en *Le magazine littéraire*, Nº 471, enero de 2008, pp. 48-50. La presente traducción del francés al español estuvo a cargo de María Josefina Braschi y Lauriane Jumel. Cátedra de Traducción Literaria en Francés I, Traductorado Público en Lengua Francesa, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Supervisión y revisión: Dra. Ana María Gentile.

y sistemáticamente arrojadas a los rincones más oscuros de la Historia, para darles una voz única, fundada sobre un profundo conocimiento filosófico, histórico, científico y sociológico.

Contrariamente a lo que se podría suponer, este libro no nació de una reivindicación militante y menos aún de cualquier deseo de revancha. Hasta ese momento, Beauvoir había logrado llevar una vida brillante y, por otro lado, en ese período turbio de la posguerra, los derechos de las mujeres estaban lejos de ser una cuestión prioritaria. El término «feminismo» no había sido pronunciado nunca, y en Francia no existía ninguna asociación para los derechos de las mujeres. Entonces, ¿por qué haber abordado este tema? Con su franqueza habitual y esa suerte de ingenuidad que la caracterizan, Simone de Beauvoir dio sus razones en *La Fuerza de las cosas*, el segundo volumen de su autobiografía:

> ¿Qué había significado para mí ser mujer? Nunca había tenido sentimientos de inferioridad. Mi feminidad no me había molestado en nada. Para mí, le dije a Sartre, eso no había sido nunca un problema.
> —Pero de todas maneras, Castor, tú no has sido criada de la misma manera que un niño. Deberías analizarlo mejor...
> Así lo hice, y tuve una revelación: ese mundo era un mundo masculino. Mi infancia había sido alimentada por mitos forjados por hombres y yo no había actuado ante ellos de la misma manera que lo habría hecho si hubiese sido un varón. Esto me interesó tanto que abandoné todo para ocuparme de la cuestión femenina en su totalidad.

Con esa capacidad de trabajo tan suya y esa valentía para hablar, Beauvoir plantea una idea fundamental que va a ser la base de toda su obra, una idea que salta a la vista pero que nadie ve:

> A un hombre no se le ocurriría escribir un libro sobre la situación singular que ocupa el género masculino en la humanidad. Que sea hombre, es algo que va de suyo. Un hombre está en su derecho siendo un hombre, es la mujer quien tiene la culpa. Él es el Sujeto, lo Absoluto; ella es lo Otro.

Lo sorprendente es que este libro fundador no es el manifiesto de ningún movimiento y no forma parte de ninguna ola feminista. Su publica-

ción precedió en veinte años al nacimiento del Movimiento de liberación de las mujeres en Francia y en más de diez años a la aparición en Estados Unidos de la obra feminista, segunda en importancia, del siglo xx: *La mística de la femineidad* de Betty Friedan.

Además, en los años 1950, Beauvoir todavía pensaba que el advenimiento del socialismo pondría fin necesariamente al sexismo e instauraría la igualdad de los sexos. Veinte años después, al constatar que en ningún lado, ni siquiera en la Rusia soviética, las mujeres habían obtenido los mismos derechos y las mismas libertades que los varones, Beauvoir llegó a la conclusión de que era necesaria una lucha específica. Rechazando subirse a un pedestal, cuanto más avanzaba en edad, más se acercaba a las feministas de base y a la militancia cotidiana, con todo lo que eso tiene de ingrato. A sus 75 años, sobrevivía aún en ella la jovencita «de curiosidad sin límites», de exigencias desmedidas, lista para toda clase de dichas, de sacrificios también, ella a quien se la ha descrito muy ligeramente como distante y seca, sin ver que su timidez y una cierta torpeza eran la explicación de esta frialdad aparente.

Por supuesto, la evolución de las mentalidades y los avances de la biología hicieron caducar, en cierto modo, algunos de sus análisis. El cuadro sombrío de la alienación de las mujeres que describía Beauvoir, la obsesión de los embarazos no deseados, los partos con dolor, la menopausia «que despoja a la mujer de toda feminidad» datan de una época felizmente superada, en parte gracias a ella. Pero ella fue la primera que rechazó «la alienación a la especie de la hembra humana».

No podríamos concluir sin antes evocar la famosa, la ineludible frasecita que, para tanta gente, lectores o no de su obra, resume *El Segundo Sexo*: «No se nace mujer, se llega a serlo». Es evidente que esta clase de eslogan puede aparecer simplista respecto del pensamiento de Beauvoir. Pero para liberar a las mujeres de los estereotipos y de la noción falaz del Eterno femenino, hacía falta una fórmula-*shock*. Paradójicamente, esta frase nacida de su pluma y cuya concisión limita con la genialidad, es quizás producto de la búsqueda de una mayor simplicidad en el estilo, de ese deseo, tantas veces expresado, de repudiar cualquier clase de afectación y de búsqueda de brillo.

Es indudable que el retroceso del feminismo y el rechazo de ese militantismo deshonroso –pero al cual las mujeres le deben sus derechos ya adquiridos– perjudicaron la memoria de Simone de Beauvoir, que

todavía no ocupa su justo lugar en la historia de las ideas. No obstante, nos podemos preguntar si ella no ejerció sobre nuestras ideas y costumbres una influencia aún más profunda que la de Jean-Paul Sartre. En todo caso, Beauvoir contribuyó, más que ninguna otra mujer, al surgimiento de una conciencia femenina capaz de superar la fatalidad de su condición, que es el sentido mismo del existencialismo. Gracias a toda su obra, logró que las mujeres entraran en su historia y, por eso mismo, en la Historia con mayúscula.

Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista

María Luisa Femenías

El segundo Sexo (1949) considerado la obra más significativa de la teoría feminista del siglo XX, constituye un *hito clave de una tradición*, como le gusta decirlo a Cèlia Amorós, y guarda aún extensas zonas inexploradas. En parte, porque el impacto de *no se nace mujer, se llega a serlo* oscureció otros aspectos por demás significativos del ensayo. En parte también, porque poco se sabe de los antecedentes históricos a los que a veces Beauvoir parece estar remitiéndose en un juego complejo de complicidades. En estas pocas páginas, me referiré a los antecedentes de *El segundo Sexo* (1949), que tienen que buscarse –como se sostiene habitualmente– en la filosofía de la Ilustración y además en su modo característico de expresión: el ensayo (López Pardina, 2002: 51-73). A mi juicio, esto es efectivamente así aunque no siempre se lo ha especificado: por un lado, el estilo ensayístico de la obra vincula a Simone de Beauvoir a los grandes moralistas franceses: Voltaire, Montesquieu, D'Alembert, Diderot, Gouges, entre otros/as. Todo/as alejados tanto del estilo dialógico de raigambre clásica como del tratadístico que –desde Descartes en más– había inaugurado la filosofía de la Modernidad. Por otro lado, *El Segundo Sexo* se relaciona también directa-

mente con los debates ilustrados sobre la «cuestión femenina». Me referiré esquemáticamente, en ese orden, a ambos aspectos a fin de mostrar este doble vínculo de estilo y contenido.

I

La definición de qué es un ensayo filosófico no es precisa. Etimológicamente, «ensayo» remonta sus primeras identificaciones al siglo XII y remite a *exagium* como «acto de pesar (algo)» o «acción de pesar (algo)».[1] En ese sentido, se vincula con «examen» en un contexto netamente comercial. Pero también, se lo vincula a la palabra inglesa *essay*, evocando un escrito o artículo breve. La definición del Diccionario de la Real Academia lo considera «un escrito generalmente breve, sin el aparato crítico ni la extensión que requiere un tratado sobre la misma materia». Puesto en conexión con el verbo «ensayar», se trataría además de un escrito no definitivo ni acabado, que se presenta como tentativo y discutible. Es decir, un texto más provocador que conclusivo, más polémico que apodíctico, más revulsivo que edificante. En ese sentido –como afirma Castro Carpio– el ensayo sostendría una idea, un aspecto, una convicción sin desconocer la existencia de otros aspectos afines y/o disidentes.[2] Para el filósofo peruano, hay que distinguir el «ensayo» del «artículo», generalmente con pretensiones eruditas, y también de la «monografía», ejercicio más escolar, sobre un único tema o asunto en particular.

En consecuencia, más por el uso que por las etimologías, el ensayo filosófico vendría a discutir o contrastar –como subraya Castro Carpio– el fundamento de una concepción usualmente aceptada. Más precisamente, el ensayo filosófico tiende a discutir críticamente los fundamentos de una cuestión filosófica, sin perder rigurosidad, pero sin sobrecargarse con una apoyatura erudita que «dialoga» con la historia *canónica* de la filosofía. En ese sentido, es fuertemente crítico y sólidamente argumentado aunque no necesariamente «erudito» y sí, muchas veces –como en el caso de Voltaire– irónico. Entonces, se entiende que los pensadores

[1] Corominas, Joan: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1998, p. 236.
[2] Castro Carpio, Augusto: «La filosofía en el ensayo moderno y contemporáneo: el ensayo filosófico». En línea: <www.pucp.edu.pe/ira/filosofia/-peru/pdf/arti_filo_peru>.

ilustrados –cuyo espíritu fue tan crítico como libre– adoptaran el ensayo como «el estilo» propio de sus escritos filosóficos aunando libertad de pensamiento, espíritu crítico y, en muchos casos, una fuerte dosis de ironía. Este es pues el marco estilístico en el que Simone de Beauvoir decidió moldear *El Segundo Sexo*, con ciertas marcas propias.

En efecto, la obra se distancia de las características descriptas en el párrafo anterior, al menos en tres sentidos: es cierto que *El Segundo Sexo* manifiesta espíritu crítico y que su argumentación es contundente. Pero, a la vez, incluye un aparato crítico y erudito poco habitual en los trabajos sobre el tema, careciendo al mismo tiempo de ironía (a menos que hasta ahora no se la haya sabido detectar) en el sentido de los ensayistas ilustrados y en el sentido tradicional socrático. Además, se trata de un texto extenso (dos volúmenes de más de trescientas páginas cada uno, en su edición original) que contradice el supuesto de la agilidad y la brevedad típicos de la ensayística. En síntesis, Beauvoir se compromete severamente con el tema que propone, sobre todo a partir de la implementación de un método (progresivo-regresivo), que Jean-Paul Sartre elaborará exhaustivamente en *Cuestiones de método*, varias décadas más tarde.[3]

II

Paso ahora al tema-problema que encara *El Segundo Sexo* y su relación directa con los debates críticos sobre «cuestión femenina» de los pensadores ilustrados. En principio, todas/os recordamos que Beauvoir se pregunta «¿Qué es una mujer?» y responde en primera persona «Yo soy una mujer». Quizá uno de los pasajes más populares de esa obra sea precisamente esta pregunta, la que le permite recordar que, desde la infancia, el mundo se le fue revelando como masculino, tomando así conciencia de su condición de «mujer». Es decir, de que ese «yo» individual «que soy» (que es cada una de nosotras) llega a ser «mujer» en la medida en que se constituye en el punto de partida de su propia experiencia en el mundo. De modo que «yo soy una mujer» es tanto un «dato»

[3] Me he referido a ello en «Simone de Beauvoir: hacer triunfar el reino de la libertad» (2008: 32-45).

cuanto un «constructo social» porque –otra de las frases más recordadas– «mujer no se nace, se deviene». En una operación desnaturalizadora, Beauvoir procedió a desmontar y denunciar la lógica de la opresión sexual y estableció el carácter de constructo cultural del *eterno femenino*, alineándose con otros existencialistas en su desafío a las esencias. Pero, asumiéndose genealógicamente en una línea muy rica que puede darse por iniciada en el siglo XVII con François Poulain de la Barre –discípulo de René Descartes– a quien Beauvoir le dedica su obra.[4]

Esta línea genealógica, sin embargo, no es bien conocida y aun hoy sólo puede reconstruirse entrecortadamente. Por eso, quiero llamar la atención sobre un antecedente directo del «ensayo» de Beauvoir, pocas veces mencionado. Me refiero al debate escrito que llevaron a cabo Antoine Léonard Thomas (1732-1785), Denis Diderot (1713-1784) y *Madame* Louise d'Epinay (1726-1783) en el ilustrado París de 1772, bajo el poco inocente título de «¿Qué es una mujer?». En efecto, el debate en torno al problema de la ciudadanía de las mujeres y de su eventual ingreso a la Asamblea no era menor. Desde un punto de vista ético y político, una vez afirmadas la igualdad y la universalidad –tal como se venía sosteniendo desde la aceptación de la Teoría del Contrato Social–[5] era muy difícil argumentar, por un lado, la «universalidad» y al mismo tiempo la exclusión de la mitad de la especie humana y, por otro, la «igualdad» y la inferiorización *natural* de esa misma mitad (y no sólo de ella sino también de las poblaciones de «color»).

En Inglaterra, ese tipo de incongruencias hizo que tempranamente algunas mujeres –como Mary Astell (1666-1731)– se preguntaran «Si todos los 'hombres' nacen libres e iguales ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas e inferiores?». ¿Cómo es posible que el Contrato fundante de los Estados modernos, al mismo tiempo, sea garantía de las libertades civiles de todos los hombres y de la sumisión y exclusión

[4] Por ejemplo, cf. Fraisse, Geneviève: *Musa de la razón* (1989); Le Doeuff, Michèle: *El estudio y la rueca* (1993); López-Pardina, Teresa: *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX* (1998).

[5] La teoría de Thomas Hobbes expuesta en el *Leviathan* data de 1651 y *El Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau de 1760; que fue prohibido por el Consejo de Ginebra en 1762 junto con el *Emilio* por su carácter «temerario, escandaloso, impío y destructor de la religión cristiana y de todos los gobiernos» citado por María José Valverde en Estudio Preliminar a la edición del *Contrato Social*, Barcelona, Tecnos, 1988.

de todas las mujeres?[6] Es decir que desde su inicio la modernidad tuvo problemas para justificar sus exclusiones y, paradigmáticamente, la de las mujeres, lo que motivó importantes debates y profusa redacción de opúsculos, libros y ensayos a favor y en contra de su exclusión. Tanto es así, que Antoine Léonard Thomas presentó, en el marco de la Academia Francesa de las Letras, un escrito titulado *Ensayo sobre el carácter, las costumbres y el espíritu de las mujeres en diferentes siglos*, que leyó públicamente en la misma Academia en 1770 y, dada su repercusión, nuevamente en 1772. Además, para la misma época, lo publicó en el *Correspondance littéraire* dirigido a la sazón por Melchior Grimm.[7]

III

Thomas presenta su obra como una defensa de las mujeres. Muy sintéticamente el recorrido que realiza es el siguiente: Comienza repasando países y siglos a fin de mostrar que siempre y en todos lados, las mujeres fueron a la vez «adoradas y oprimidas»; funcionando como «un pueblo vencido, obligado a trabajar para los vencedores». Una mujer bella, sostiene, «es esclava de los caprichos de un Señor». Incluso, independientemente del clima y de la geografía, diferentes legislaciones –constata Thomas– las han colocado siempre en relación de dependencia respecto de los varones o las han condenado a la reclusión. La naturaleza también les es adversa: gestan y paren a costa de su salud o de su vida –sostiene Thomas, el menor de diecisiete hermanos– y luego deben entregar a sus hijos al esposo o al Estado. Aún así, en diferentes siglos y lugares, las mujeres han sabido mostrar coraje, valor, inteligencia, sabiduría, etcétera, incluso superando a veces a los hombres. Para probarlo, Thomas apela a citas de Plutarco y Tucídides para dar cuenta de las virtudes de griegas y romanas. Subraya los notables rasgos de las estoicas du-

[6] Mary Astell, citada por Amalia González Suárez en «Filosofía, género y educación» (inédito, agradezco a su autora que generosamente me lo facilitara); cf. también Pateman, Carole: *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995, p. 174 y ss. Astell desarrolla estas consideraciones en varias obras, entre ellas, *Serious Proposal to the Ladies* Parte 1 (1694), Parte 2 (1697); *Some Reflections Upon Marriage* (1700). Reeditados en New York-London en 1970.

[7] Léonard Thomas. *Qu'est-ce qu'une femme*. París, P.O.I, 1989. Introducción de Elisabeth Badinter. También, Charles Guyot. *Diderot par lui-même*. París, Seuil, 1953.

rante el Imperio y advierte que el estoicismo se afinca en ellas en medida directamente proporcional a la resistencia que ofrecen a los grandes males y a las grandes necesidades de su época. Concluye Thomas que a veces «imitaron las virtudes de sus maridos o de su país», pero otras, fueron ellas las que los instaron a «superar los más duros contratiempos», como Paulina, la mujer de Séneca; Aria, esposa de Catulo, o Julia, la esposa de Septimio Severo.

Ya en el cristianismo –continúa Thomas– las costumbres y la moral de las mujeres se vincularon rápidamente a la religión; amando y consolando solidariamente a los varones, volviéndose austeras y puras por celo propio y por seguir las enseñanzas de la iglesia, llegando muchas veces a la categoría de «santas». Ante las invasiones de los bárbaros, fueron ellas las que educaron sus costumbres, pasando de vencidas a vencedoras, sin usar la fuerza y gracias a un alma más reflexiva y plena de bondad por la religión. Con todo, las mujeres bárbaras también mostraron coraje y habilidad tanto para la guerra como para adoptar las nuevas costumbres y vivir en paz. En síntesis, ante los ojos de Thomas, todas exhibieron heroísmo y valentía.

Ya en el Renacimiento –continúa nuestro autor– las mujeres se destacaron en el uso de las lenguas y de las artes; fueron «sabias» en especial en Italia, destacándose además por su belleza y su refinamiento. Thomas menciona un número importante de mujeres de diferentes naciones, sobre todo de Italia y de España, a las que les reconoce capacidad para la ciencia. Todo esto –a su juicio– les valió el reconocimiento de los varones, quienes «por más de ciento cincuenta años escribieron panegíricos en su honor y alabanza». Como ejemplo, menciona *Las mujeres Ilustres* de Boccacio, *Vidas de damas ilustres* de Brantôme, los elogios a Catalina de Médicis y a Juana de Nápoles. La edición francesa contemporánea ofrece una larga lista de obras y odas elogiosas de todo tipo, que reafirman la observación de Thomas aunque no vale la pena ahora entrar en detalles al respecto. Sólo me interesa subrayar que Thomas concluye «la superioridad *moral* de las mujeres», remitiendo al tratado *De la excelencia de las mujeres sobre los hombres* de Cornelio Agrippa (1509), dedicado a Margarita de Austria. No olvidemos, de paso, que cien años antes, Christine de Pizán había escrito *La ciudad de las Damas* también apelando a los argumentos de superioridad y de excelencia moral.

Hecha esta exaltación introductoria –más o menos tradicional– de los méritos de las mujeres, Thomas plantea la cuestión sobre otras bases, que vamos a denominar (con todos los recaudos del caso) «psicológicas». En primer lugar, cautelosamente, descarta la preeminencia de la «fragilidad de los órganos» de las mujeres (es decir, deja de lado la incidencia de su «particular» biología) respecto de sus derechos a la «igualdad» y remite a otros dos aspectos: por un lado, la educación que reciben (en el sentido ya argumentado por Poulain de la Barre, pero sin nombrarlo)[8] y por otro, a los tipos de «talentos del espíritu» que las distinguen. Si bien tampoco lo menciona, se sabe que por esa época circulaba en Francia (y en casi toda Europa) la clasificación de «talentos» o «ingenios» de Juan de Huarte de San Juan, quien dotaba a las mujeres de poca o de casi ninguna capacidad para las artes y las ciencias.[9] En parte, los argumentos de Poulain de la Barre y la noción de *bons sens* cartesiano se oponen a esa clasificación. Sea cuál fuera su fuente, Thomas distingue cuatro tipos de «espíritus», a saber: un espíritu filosófico, un espíritu de la memoria, un espíritu de la imaginación y, por último, un espíritu político o moral que gobierna. Su objetivo es examinar cuál/es pueden «convivir en las mujeres».

Tras un breve examen, Thomas concluye que prima en las mujeres el «espíritu de la imaginación [...] debido a la multitud y variación de sensaciones que su belleza y gracia provocan».[10] Por cierto, opone «imaginación» a «concentración» en una «cadena de ideas» y agrega que el tipo de espíritu «filosófico» es «raro entre los hombres» aunque los «grandes hombres también [tienen] espíritu de imaginación». Debido a su imaginación, las muje-

[8] François Poulain de la Barre, *De l'Education des Dames pour la conduite de l'esprit dans les Sciences et dans les Moeurs* (1674), traducido como: *De la educación de las Damas*, Madrid, Cátedra, 1993.

[9] Huarte de San Juan, Juan: *Examen de Ingenios* (c. 1578) repetidamente censurado y/o prohibido. Se lo reedita en 1931 censurándoselo nuevamente a partir de 1937 y hasta 1977. Cf. Femenías, María Luisa: «Juan Huarte de San Juan: Un materialista español del siglo XVI», *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Filosofía y II° Congreso de la AFRA*. Salta, UNSa, 1991; «Juan de Huarte y la mujer sin 'ingenio' en el *Examen de Ingenios*», *Actas del Seminario de Feminismo e Ilustración* (1988-1992). Madrid, Universidad Complutense, 1992; «La mujer sin ingenio: una lectura del *Examen de ingenios* de Juan de Huarte», en Santa Cruz, María Isabel: y otras *Mujeres y Filosofía: Teoría Filosófica de Género*. Buenos Aires, CEAL, 1994, pp. 142-156.

[10] Nótese la curiosa conclusión de Thomas quien sostiene que «su belleza» provoca *en ellas* «sensaciones»; sin reconocer que, en todo caso, «su belleza» provoca también *en los varones tales* «sensaciones», que promoverían otro tipo de respuestas.

res pudieron mantener discusiones epistolares con René Descartes y plantearle cuestiones filosóficas, que él «ultrajado por la envidia de sus pares» entendió como procedentes de su «espíritu filosófico», honrándolas en consecuencia. Sin embargo, la fragilidad de sus sentidos, a los que todo impresiona, las distingue vivamente y las llena de una imaginación pródiga «a la manera de un espejo» que refleja todo como en un cuadro.

A partir de aquí, el resto del opúsculo, se desplaza hacia los conocidos argumentos del amor sacrificial, la pasión sin método, los pocos talentos políticos –salvo excepciones–, su incapacidad general para captar lo universal (propio de la filosofía) y sus «altas» virtudes religiosas, familiares y sociales de «preocupación y cuidado vinculadas a su delicadeza» y a su «amor desinteresado». Todo ello –según Thomas– «las mueve admirablemente a la beneficencia, la compasión, la actitud pronta al socorro y la tristeza cuando no pueden ayudar a otros». Por eso, su alma se «extingue infeliz» cuando no pueden ayudar, cuidar o socorrer. En conclusión, su «excelencia y superioridad moral» es indudable. Si Thomas no menciona la «flaqueza» y la «vulnerabilidad» de los órganos sexuales femeninos, sólo es para destacar sus virtudes morales, el talento «natural» de su «espíritu rebosante de fértil imaginación» que las lleva a gozar de «una capacidad inusitada para el amor sacrificial».

Hasta aquí, sintéticamente, los dichos de Thomas, a los que podríamos adscribir los ácidos comentarios de Voltaire (en referencia a otro escritor) de: «una enorme cantidad de hechos que acaban por oscurecerse unos a otros...».[11]

IV

La respuesta de Denis Diderot en la *Correspondance littéraire* –a instancias de Grimm– no se hizo esperar y es posible que haya habido otras en el mismo sentido. En principio, adopta un punto de partida diverso que, en apariencia, responde a una posición de exclusión, tradicional, clara y rotunda.[12] En primer término se ocupa de ridiculizar al

[11] Citado por Armando Plebe, *¿Qué es verdaderamente la Ilustración?* Madrid, Doncel, 1991, p. 92.
[12] *Oeuvres de Denis Diderot*, Paris, 1978; en Thomas, Léonard: *O que é uma Mulher*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991, p. 117-132.

autor del *Essai*, para finalmente acusarlo de «desconocer completamente el alma y el cuerpo de las mujeres»;[13] su frivolidad y su lujuria, su belleza y su capacidad de manipulación de los varones, su perversidad y su indolencia, su vulgaridad y sus depravaciones, su deshonestidad y su ignorancia. Sin embargo, coincide con Thomas en que carecen de método aunque su intuitividad «nata» las prepara para «leer el libro del mundo» mejor que los varones, aún sin estudiarlo. Confesándose su amante irrefrenable, Diderot valora la convivencia con ellas: «he pasado muchos momentos en sus brazos» –sostiene–, y precisamente por eso dice poder concluir que «no son las mujeres mejores que los varones [...], ni más honestas, ni más decentes...», en clara alusión a que la naturaleza humana no hace distinciones de sexo. Si el *bon sens* cartesiano estaba igualmente repartido entre todos los seres humanos (en la tradición recogida por la Barre, tanto varones como mujeres), también, de igual modo, lo estaban los vicios y las virtudes: el principio de igualdad que rige el argumento de Diderot es tan «igualitario» como alejado de las mujeres ideales de las que habla Thomas, por lo que subraya tanto sus vicios como sus virtudes.

Por su parte, Madame d'Épinay –por entonces amante de Diderot– le escribe a su amigo el abate Fernando Galiani una carta sobre el «famoso» opúsculo de Thomas.[14] No quiere terciar públicamente en la polémica desatada entre Thomas y Diderot (Diderot menciona también a «Jean-Jacques» y a D'Alembert como parte de la misma polémica).[15] Simplemente le escribe al abate Galiani asegurándole que le relatará «todo lo que pase por mi cabeza». A diferencia de Diderot, no pone en ridículo al autor del *Ensayo*, pero sí considera que su retórica es «pomposa y artificial aunque ingeniosa»: «Son frases para una tertulia», sostiene,

[13] La afirmación no es tan trivial como podría parecer. En efecto, si el conocimiento nace a partir de los sentidos –como era la tesis de los empiristas ingleses que los Ilustrados franceses insistían en difundir–, el ciego de nacimiento no reconocería los colores aunque recobrara la vista. Entonces, alguien como Thomas, que no tenía «conocimiento empírico» de las mujeres poco podía saber de ellas en sentido estricto, como no fuera por la aceptación acrítica de las «ideas» de los otros. La ironía de Diderot parece apuntar en un segundo nivel a este problema teórico. Cf. «Carta sobre los ciegos para uso de los que ven» (Puleo, 1996: 41-54).

[14] Ferdinando Galiani (1728-1787) de origen italiano pero vinculado estrechamente a los enciclopedistas. La carta de Mme. d'Épinay puede consultarse en Puleo, Alicia (1993: 82-86); citado por la edición castellana, también en Thomas, Léonard: op. cit. pp. 135-138.

[15] La transcribe Puleo (1993).

de «un ingenio angelical y encantador» que, en definitiva, impiden saber en verdad qué piensa Thomas de las mujeres, de su naturaleza y de sus derechos. No obstante, Madame d'Épinay concluye que, al margen de tanta frase fastuosa, sus opiniones ni son filosóficas ni se diferencian de las del común de la gente que, como se sabe, por entonces suponía inferiores a las mujeres.

En principio, para Louise d'Épinay, Thomas ignora que «las cualidades y los defectos son comunes a *todos* los seres humanos». Por tanto, el autor del *Essai* no reconoce que «es indudable que los hombres y las mujeres tienen la misma naturaleza y constitución [...] por lo que son susceptibles de las mismas virtudes y de los mismos defectos». Por último, retomando argumentos originales de Poulain de la Barre, D'Épinay subraya que sólo la educación hace diferentes a varones y mujeres, sólo la educación y la sociedad generan «pequeños vicios y pequeñas virtudes» que Thomas cree «propias de cada sexo». Poco nuevo puede decirse sobre el tema, subraya la escritora: «sólo nos hacen falta cabezas nuevas para enfocar las cosas bajo puntos de vista diferentes» y ponerlas en práctica.

V

Michel Le Doeuff sintetiza el que denomina «serpenteante» camino de *El segundo sexo* de manera sumaria (1993: 91-92).[16] El pensamiento de Beauvoir es explícitamente dualista, sostiene, las nociones pueden agruparse en pares: «inmanencia/trascendencia; en sí/para sí; auténtico/inauténtico; asumirse/mala fe; sujeto y proyecto/objeto». Se trata para Le Doeuff de una ontología ética, donde el individuo es sujeto cuando se afirma en cuanto tal. En suma, la problemática que aborda Beauvoir es la de la conciencia donde «el sujeto sólo se plantea como oposición. Pretende afirmarse como esencial y construir al otro en inesencial». Históricamente, las mujeres han sido siempre consideradas o bien «inesenciales» ante las esencias o bien «esencia» ante la existencia.[17]

Ahora bien, un mérito de Beauvoir es advertir que se trata de otro mecanismo más de «opresión» que es preciso sumar al de clase (1949, V.

[16] Edición francesa: *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.* París, Seuil, 1989, p. 72.
[17] Ibídem, citando a Beauvoir.

1: 31). O, mejor dicho, que la contradicción primaria de la sociedad no está en la diferencia de clases sino, en la línea ya entrevista por Engels, en la diferencia de los sexos.[18] Otro mérito es volver a retomar los ideales ilustrados y darles actualidad en tanto problema –nunca resuelto por la Ilustración– respecto de cuál es el lugar de las mujeres como «sujeto» y «ciudadanas de pleno derecho». Sobre este aspecto quiero subrayar que, cuando en 1949 escribió *El Segundo Sexo* y se lo dedicó a Poulain de la Barre, sólo existía la versión publicada por el autor en 1675 de *L'Egalité des sexes*, que se encuentra aún en el Fondo Dubois de la Biblioteca Universitaria de la Sorbona (París). Es decir, más que nunca «el Castor» trabajó como tal.

Otro tanto sucedía con *L'Education des Dames pour la conduite de l'Esprit dans les sciences et dans les moeurs* de 1674 y con el *Essai* de Thomas. Dado que estas ediciones en francés contemporáneo obedecen al proyecto del Bicentenario de la Revolución Francesa, sólo puedo concluir que Beauvoir las leyó a todas ellas en su primera edición, es decir, en un francés del siglo XVII. Sus referencias implícitas al debate Diderot-Thomas que podemos vislumbrar en la Introducción de *El segundo sexo* deben haber tenido las mismas fuentes: textos históricos eruditos a la sazón ignorados en general por la crítica y claramente dejados de lado en las interpretaciones «oficiales» de la Revolución y los debates «ilustrados» que la precedieron. Así, Beauvoir debe haber tenido clara conciencia de que el tema que la (pre)ocupaba *ya* había sido problematizado y dejado de lado. De ahí que el tema-problema le resulte «irritante» porque no es «nuevo» pero hay que volver a plantearlo casi como si lo fuera (1949, V. 1: 11). Y no es nuevo no sólo porque recoge los ecos del sufragismo sino, sobre todo, porque unos trescientos años antes ya había sido debatido y olvidado, por lo que resultaba por todos y todas conocido.

Precisamente por eso, puesto en perspectiva, el debate Thomas-Diderot-D'Épinay es sumamente ilustrativo respecto de varias cuestiones. En primer lugar, llama la atención sobre el hecho no menor de que se clasifique habitualmente *El Segundo Sexo* como un «ensayo». El de Thomas tiene a penas unos cuarenta folios y la intervención de Diderot menos de diez. Denominar «ensayo» a los dos tomos –altamente argumentados y eruditos– de Beauvoir es incluirlo en un género que la tradición filosófica

[18] Cf. Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), a quien remite.

de Occidente entiende como «menor»: es decir, un texto no erudito, no sistemático, no académico; más apto para las discusiones de un público amplio que para las aulas universitarias. Sin embargo el aparato conceptual existencialista que maneja su autora lo aleja de la posibilidad de leerlo *como si* de unas páginas a vuelo de pluma se tratara. Claro está, salvo que se quiera diluir la profundidad incisiva ética y filosófica de sus argumentaciones.

En segundo lugar, la oposición entre los argumentos laudatorios a la «virtud» femenina de Thomas y las descarnadas descripciones de Diderot, sólo suavizadas en la carta de Madame d'Épinay, muestran los claroscuros de la naturaleza humana. Repetidamente, Cèlia Amorós advirtió que la exclusión de la igualdad se produce por la doble vía de la inferiorización (es decir, considerar que alguien está por debajo del rasero de «lo humano») o de la excelencia (es decir, estar por encima del rasero de «lo humano»). En ambos casos, las mujeres quedan excluidas «de los iguales» y en consecuencia, de gozar de sus derechos y beneficios. Los argumentos laudatorios de Thomas desembocan en la exclusión de las mujeres gracias a la sutileza de su «excelencia moral» y apelan al «eterno femenino» lugar cuya pureza no puede mancillarse con las actividades públicas y políticas. Por su parte, Diderot y Madame d'Épinay apelan a la igual naturaleza humana de los «hombres», sean varones o mujeres y en consecuencia, a la igualdad de sus virtudes y de sus defectos; la educación y las costumbres sociales hacen el resto, distinguiendo según las marcas sexuales, diferentes capacidades de razón y de juicio.

Claramente, la Introducción de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir retoma los argumentos imbricados en el debate epocal de esos y otros ilustrados: la biología debe desvincularse de la estructura social –ese otro cuerpo artefactual constituido por el Contrato–. Las capacidades humanas no tienen marcas de sexo, sólo la educación –podríamos decir– «conculca género». Las nostálgicas palabras de Louise d'Épinay que reclama «nuevas cabezas [...] para enfocar las cosas bajo puntos de vista diferentes» resuenan en la propuesta de Beauvoir que intenta, a la luz de la filosofía existencialista, abrir un sendero más seguro para la libertad de las mujeres. Sobre todo en su exhortación a que se constituyan en sujetos plenos. Porque «Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia hay degradación de la existencia del *en-sí*. Esta caída

constituye una falta moral si es consentida por el sujeto [...] Si le es inflingida [...] se trata de una opresión» (1949, V. 1: 11).

Un último mérito que quiero mencionar es que el debate en torno a la *condición de las mujeres* nunca ha perdido continuidad reivindicativa, aunque las «exégesis» habituales lo ignoren y nos quieran hacer creer que se trata de un tema-problema «novedoso» y sin «tradición»; representando, de este modo, ambas posiciones impedimentos sustantivos para su ingreso en el *canon* filosófico.

Algunas coincidencias entre Sartre y Beauvoir sobre el método progresivo-regresivo

Rolando Casale

Introducción

Es sabido que el pensamiento de Simone de Beauvoir se establece en diálogo con el de Jean-Paul Sartre. ¿Y el de Sartre? Nos interesa ahora dilucidar, particularmente, el vínculo que se establece entre ambos a nivel metodológico; es decir, en relación al método progresivo-regresivo. Nos preguntamos: ¿Cómo se articula el método teorizado por Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) con el proceder de Beauvoir en *El Segundo Sexo* (1949)? Vamos a sostener que ambos autores piensan al «acontecimiento» de manera semejante.

I. Condiciones que inciden en la determinación de los acontecimientos

En el ámbito humano todo suceso se inscribe en una historia y ello implica, fundamentalmente, que todo hecho social está antecedido de otros que condicionan su existencia e incluso le dan sentido. Sartre sostiene que toda investigación seria tiene que dedicarse a explorar los fac-

tores relevantes que han ocurrido con anterioridad al hecho que se quiere elucidar (Sartre, 2004: 111).[1] Con ello, reconoce que no es posible, en modo alguno, sustraerse a la trama inscripta en el devenir, en donde la significación de todo suceso nunca puede captarse en forma aislada, sino que es necesario entenderla en forma diacrónica y reticular. Se requiere hacer un minucioso análisis de todos los factores que se juzgan relevantes con respecto a un suceso, que hayan acaecido con anterioridad al mismo. No es posible, señala Sartre, intentar comprender lo sucedido durante la Revolución Francesa, por ejemplo, sin hacer un estudio pormenorizado del contexto en que se dio y del modo en que se entramaron los hechos en un orden temporal (112).

Cuando Beauvoir se pregunta sobre la sujeción de la mujer al varón, en sus palabras, «¿De dónde le viene a la mujer esta sumisión»? (López Pardina, 1994a), no lo hace en forma ingenua. Ya en la pregunta misma está sellada la dirección en la que va a avanzar, básicamente, porque –como muy bien lo señaló López Pardina– ella está poniendo en acción el método que posteriormente va a desarrollar Sartre. La pregunta misma funciona como guía, a condición de que se la inscriba en una forma especial de pensar toda acción humana. Ya en la Introducción de *El segundo sexo*, Beauvoir advierte que no va a ser posible situar un momento inicial en el cual esa sujeción comenzó (1999). En todo caso ese primitivo instante queda relegado a la mitología. Sin embargo, que no sea posible establecer un punto inicial de la sujeción no es un motivo para desatender el problema. Cualquier forma de sujeción de un grupo por otro, tiene una historia y esa historia puede ser de algún modo reconstruida, no sólo a nivel de las fuentes que revelan información sobre el pasado, sino especialmente sobre la naturaleza misma del estado actual de cosas.

Aquí se revela el esfuerzo analítico de la autora que parte de una compleja red de discursos provenientes de disciplinas y de órdenes muy distintos, que confluyen en la justificación de la opresión. Esos discursos tienen un momento inicial y un desarrollo. Interesa mostrar el entramado discursivo que termina formando el «eterno femenino» en su devenir, en el modo en que creencias provenientes de campos muy distintos tales como la Biología o la Filosofía, por citar algunos, se ensamblan unas con otras reforzándose al punto de configurar un núcleo sólido de ideas que

[1] Tomo las citas de la traducción castellana de *Crítica de la razón dialéctica* (2004).

no hace más que fortalecer la opresión. El análisis de los distintos campos de creencias que han conformado el «eterno femenino», no es más que la puesta en práctica de lo que posteriormente Sartre va a concebir como el aspecto regresivo analítico del método en el que se pondrían en evidencia todas aquellas condiciones que han contribuido a formar un estado de cosas presente; en este caso, la opresión de la mujer.

En ese nivel, la opresión puede pensarse como un hecho, como un acontecimiento que ha emergido como resultado de una larga serie de eventos que están focalizados en relegar a la mujer a lo Otro no esencial ante lo Uno esencial, que estaría representado por el varón (1999: 18). El acontecimiento se nos hace inteligible en la medida que se establecen conexiones con otros acontecimientos, que lo precedieron y de algún modo lo prepararon. Sin embargo, el análisis es solamente un paso hacia la inteligibilidad de todo aquello que ocurrió con anterioridad y que preparó el acontecimiento. Dicho de otro modo, es revelador en el sentido de que nos permite ligar eventos entre sí que, de otro modo, quedarían separados. Es a partir de ahí que discursos de campos muy diferentes, como el de la ciencia, la religión y la literatura, se muestran concentrados en sostener la opresión. Solamente por el análisis de cada uno de esos discursos y por su seguimiento en el devenir temporal, se registra su papel en la opresión de la mujer. Ese es el mérito del análisis que permite descomponer el todo, en tantas partes como sea necesario, para hacerlo comprensible. No obstante eso, el análisis tiene su límite y el mismo se hace evidente al no revelarnos el modo en que, en cada caso único e irrepetible, se ponen en juego todos los determinantes.

Es particularmente potente para indicar la secuencia de eventos que han hecho aparecer el acontecimiento de la opresión. Pero para construir un saber más acabado es necesario, sobre esa base, despejar los modos en que toma cuerpo el acontecimiento de tal manera que se nos revele su complejidad fáctica. Dicho de otra forma, se hace imperioso reconocer las formas en que la opresión se materializa en toda su complejidad y siendo al mismo tiempo fiel a su singularidad, sin perder de vista aquello que es típico a un conjunto dado de individuos. El análisis regresivo muestra así una dimensión del acontecimiento; pero no lo muestra de manera completa. Para registrar el acontecimiento en su forma más completa, se hace imprescindible circunscribirlo al mismo tiempo que localizarlo en perspectiva. Esto es, se hace indispensable superar el análisis pero con-

servando todo aquello que él mismo ha proporcionado. La faz analítica regresiva muestra, pues, el proceso por medio del cual las cosas tomaron la configuración vigente y deja, en las puertas mismas de esa configuración, un inmenso océano de posibilidades en la medida en que en la misma contiene sus propias raíces. Nada sabríamos de un acontecimiento si no lo interrogáramos sobre las múltiples posibilidades hacia las que se abre materialmente.

II. El acontecimiento abierto a un devenir de infinitas posibilidades

Sartre se esfuerza por dejar en claro que toda composición que implique una organización siempre está abierta, en el ámbito de lo humano, a una amplia gama de posibilidades, en parte constituidas por la compleja interrelación entre individuo y grupo considerados como un todo (Sartre, 2004: 115). Es decir, dado un acontecimiento que ocurre en un cierto contexto, nunca se puede establecer en el terreno de lo humano, otro acontecimiento que le siga de una manera mecánica. Lo que ocurre es que la complejidad de cada situación prepara el terreno para múltiples cursos posibles de sucesos. Nada podemos saber sobre el lazo que se establece entre un acontecimiento y los que le siguen si solamente nos quedamos en la dimensión analítico regresiva, pero no podríamos avanzar un paso hacia el orden en que van a seguir los acontecimientos sin esa dimensión. Se hace necesario no sólo ingresar en el marco en el cual el suceso ocurre, sino que también se hace imprescindible comprender el modo en que cada uno queda implicado en la situación que incluye tanto las condiciones materiales, como la especificidad de cada grupo e individuo. Es decir, todo saber sobre lo humano tiene que ser capaz de anticiparse de algún modo a la secuencia de eventos que se van a seguir de un acontecimiento dado; sin embargo, esa anticipación va a tener el sello de una inexorable indeterminación.

No obstante ello, eso no significa que no se pueda construir el camino por el cual van a discurrir los acontecimientos dado un hecho inicial. La única vía para acceder a ese nivel de conocimiento es traspasar los límites de la faz analítica regresiva para acceder a la dimensión sintética progresiva (Sartre, 2004: 118-119). Es imprescindible reconocer que la

configuración actual en la que tiene lugar un suceso cuenta con una dinámica propia que excede las condiciones que dieron lugar a su formación. En ese sentido se puede afirmar que cada configuración es una estructura que tiene una legalidad en su funcionamiento que excede aquella sobre la cual se originó. La síntesis está destinada a mostrar la particular composición que toma esa estructuración y el papel particular que van a jugar en ella cada uno de los sujetos que formen parte de la misma. El progresivo enlace de unos acontecimientos con otros se da girando sobre este eje. Es decir, la forma en que van a unirse los acontecimientos posteriores al acontecimiento actual siempre está abierta; ello significa que no está determinada por una necesidad ciega que conecta un evento a otro de un modo absoluto (Sartre, 2004: 128). Podríamos resumir lo dicho con la siguiente fórmula, *el futuro no está escrito, ni puede escribirse ya que es una construcción siempre abierta*.

Eso no significa que quedemos reducidos a la ignorancia. Se puede establecer los caminos posibles por los cuales se van a desplegar los eventos, pero nunca se puede marcar cada uno de los pasos con los cuales se va a transitar ese camino. Sartre quiere decir que, en la dimensión progresiva, es posible reconocer un proyecto que articule la acción de un sujeto consigo mismo, con cada uno de los otros y con el grupo, a la vez que ese grupo se integra a la totalidad con los otros grupos en un contexto dado (131 y ss.). Por medio del proyecto se puede reconocer la significación del acontecimiento y, en virtud de ello, es posible anticipar de algún modo sus contornos.

Claro está que análisis y síntesis, regresión y progresión no son momentos fijos del método, sino que funcionan como un continuo vaivén en donde del uno se pasa al otro. Cuando Beauvoir se esfuerza por hacer una síntesis y establecer el modo en que pueden derivarse los acontecimientos de la situación de opresión en que se encuentra la mujer, se cuida de no desembocar en un escrito sobre el futuro; así puede titular una sección de su libro «Hacia la liberación». La opresión que sufre la mujer puede tomarse como un acontecimiento que asume múltiples formas. La segunda parte de *El Segundo Sexo* –como muy bien lo señala López Pardina– puede entenderse como la tarea de llevar adelante lo que posteriormente Sartre concibe como el aspecto sintético progresivo del método (López Pardina, 1994a). Al poner de manifiesto las múltiples formas singulares que asume la opresión, Beauvoir puede vislumbrar un

proyecto superador. Es decir, nos puede hacer entrever dentro de las infinitas opciones que se presentan, aquellas que son más compatibles con el mencionado proyecto. Sin embargo, para que tenga sentido cualquier proyecto posible es imprescindible que se establezca un mínimo de autonomía de la situación de la mujer, en cualquiera de sus variantes, en el sentido de que esa situación no puede estar completamente determinada por aquellas variables que han condicionado su aparición.

En el mismo movimiento en el que se muestra el acontecimiento de la opresión de la mujer, como complemento inseparable de éste, se nos revela también un punto de fuga a la misma. No hay ninguna ley, de ningún tipo, que pueda determinar esa organización. Si llegara a existir no sería sino una contingencia, lo cual revelaría que en sentido estricto no es una ley. En el modo en que cada mujer vive la opresión, a la par que se le revela también se le revela el carácter contingente de dicha opresión. Descubrir esto ha sido un mérito indiscutible de Beauvoir. En el momento de hacer una síntesis de la situación de opresión, lo que se le presenta de una manera inapelable es el papel que cada mujer juega en torno a su situación. Despejar ese papel no sería posible en modo alguno si no se advirtiera que no sólo hay cierta autonomía en toda situación actual con respecto de las situaciones previas, sino también cierta autonomía con respecto a las normas que rigen cada situación. En todos los casos, las leyes que rigen la situación nunca absorben por completo ni al individuo ni al grupo.

No se trata de ignorar esas leyes. Se trata de comprender que las mismas tienen límites que están simbolizados por la acción individual y colectiva. Así, hay en cada sujeto siempre un margen de maniobrabilidad; siempre hay un potencial que permite instaurar nuevas leyes en la situación vigente que invaliden, contrarresten, reformen o conserven la legalidad que rige la situación. Obviamente –y aquí podríamos señalar una dimensión del método seguido por Beauvoir que Sartre no profundizó lo suficiente– todo saber sobre el devenir de los acontecimientos humanos implica inevitablemente un posicionamiento ético, así como alguna forma de posición en ese nivel con respecto a lo implicado en cada situación.

Es así como en su Introducción, Beauvoir alerta sobre la responsabilidad ética de cada mujer ante su situación, estableciendo que hay falta moral cuando existe consentimiento. Las situaciones que engloban los acontecimientos no son determinantes de los mismos de igual modo que

la presión del colectivo nunca determina completamente el acontecimiento, localizado a nivel individual o grupal.

III. Conclusión

Afirmamos que a nivel metodológico, y en particular con respecto al modo de pensar el acontecimiento, hay importantes puntos de coincidencia entre la *Crítica de la Razón Dialéctica* y *El Segundo Sexo*. En particular, podríamos afirmar que ambas obras concuerdan en que todo acontecimiento siempre está condicionado por anteriores y condiciona a los siguientes. Pero ese condicionamiento está lejos de ser una necesidad ciega y mecánica. Se trata de un movimiento dialéctico que puede despejarse apelando a un método que contemple en el ámbito humano que todo suceso siempre está preparado por anteriores, a la vez que está posibilitando otros subsiguientes. Contemplar un acontecimiento cualquiera, como la opresión de las mujeres, desde las dos perspectivas siempre revela de modo contundente el carácter constructivo de toda práctica.

Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una filosofía emancipatoria y humanista*

Teresa López Pardina

Señalaba Ofelia Schutte hace unos años, en defensa de Beauvoir frente a quienes desautorizaban su filosofía para el feminismo, que la filosofía existencialista es una filosofía fecunda para el feminismo porque concibe al ser humano como libertad, como creador de valores y como proyecto.

Pienso que la observación de Schutte era muy acertada de entrada, como declaración de principios. Porque, en efecto, si el existencialismo es una filosofía que nos explica que nuestro modo de ser consiste en proyectar lo que queremos ser, es una filosofía que nos invita a actuar como los seres libres que somos: invita a las mujeres a actuar como a todo ser humano le corresponde; es decir, es una filosofía emancipatoria.

Pero, sentada esta afirmación, quisiera aquí resaltar hasta qué punto esta vertiente emancipatoria es un rasgo distintivo del existencialismo de Beauvoir, un existencialismo que, aunque compartió con Sartre influencias de autores como Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Hegel o Marx tam-

* Una primera versión de esta ponencia fue leída en el marco de las Jornadas «Beauvoir en su centenario» organizadas por el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y dirigidas por Teresa López Pardina en mayo de 2008.

bién se nutrió singularmente de otros, como Montaigne y Voltaire (los dos grandes filósofos morales de la Modernidad), lo cual configura en nuestra filósofa un existencialismo de acento propio.

Contra lo que la mayor parte de sus estudiosas pensó hasta los años noventa, la filosofía de Beauvoir no es la de Sartre; tampoco la de Sartre tuvo su inicio en Beauvoir, como pretendían dos estudiosos británicos a finales de los noventa.[1] Las investigaciones ahora se orientan preferentemente por indagar qué aspectos de los filósofos que fueron sus inspiradores hizo suyos Beauvoir y cómo los incorporó a su propio pensamiento.

El existencialismo de Beauvoir no produjo, como fue el caso de Sartre o Heidegger, «ese delirio concertado que es un sistema filosófico», según su propia expresión. Ella explicaba que carecía de la creatividad que debe tener un constructor de sistemas, pero, en compensación, tenía una enorme facilidad para comprender el pensamiento de cualquier filósofo, para «entrar en los textos». Y por no haber sido creadora de un sistema, se excluyó repetidamente del gremio de los filósofos, al menos hasta la última de las seis entrevistas concedidas a Alice Schwarzer, la de 1982, donde ya se reconoce como tal, al decir que en filosofía también hay muchos hombres que no son creadores de sistemas, como ella misma. De todos modos, aunque hubiera seguido excluyéndose, la crítica filosófica la habría recuperado, como de hecho así ha sucedido. Pienso que precisamente esa facilidad suya para comprender –mucho mejor que Sartre– la filosofía de los demás, junto a su *situación* de mujer, para decirlo con un concepto genuinamente suyo –mujer privilegiada, como ha señalado con gran acierto Geneviève Fraisse, pero situada en el mundo como *mujer*– contribuyeron a que su potencial filosófico se orientase por temas que se refieren a la experiencia vivida –parafraseando el título de la parte II del *Le Deuxième Sexe*[2]– y no a amplias perspectivas ontológico-políticas, como Sartre.

Beauvoir fue una filósofa existencialista con acento propio. Un acento propio, una peculiaridad, que se configuró, por una parte, a) por la incorporación genuina de los conceptos de otros filósofos –existencialistas y no existencialistas– que la precedieron; por otro lado, b) por el giro singular que dio a ciertos conceptos del existencialismo compartidos, al menos,

[1] Cf. Kate y Edward Fullbrook.
[2] En adelante, *DS*.

en su uso terminológico, con Sartre, y c) porque, como ella explica en sus *Memorias*, por temperamento y por situación, estaba predispuesta a ser filósofa existencialista:

> desde la infancia, mi temperamento me había llevado a dar crédito a mis deseos y a mis decisiones; y entre las doctrinas que me habían formado intelectualmente, había elegido las que reforzaban tal disposición. Ya a los 19 años estaba convencida de que le corresponde al ser humano, y sólo a él, dar sentido a su vida.

Este dar crédito a deseos y decisiones la emparenta con la elección de los temas sobre los que hará su filosofía y con un talante que la entronca en la corriente de la filosofía moral de la Modernidad de su país, la que va de Montaigne a Voltaire.

Veamos cada uno de estos ingredientes:

A. Su facilidad para penetrar en los textos filosóficos le permitía utilizar algunos conceptos de otros filósofos en el sentido genuino en el que habían sido acuñados por sus autores. Por ejemplo, como ha señalado Eva Gothlin (2002), su lectura de Heidegger, más fiel a este filósofo que la de Sartre, le permitió elaborar una filosofía en la que la relación con los otros seres humanos es un dato originario: el ser humano es un existente en cuyo ser está el ser con-los-otros, lo cual le posibilitó fundar sobre este concepto la moral. Es lo que hace en los dos tratados que escribió *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambiguïté*. Es un rasgo, también que diferencia su existencialismo del de Sartre.

Como señala Gothlin (2002), si bien ella define al ser humano como «carencia de ser», igual que Sartre (quien había usado la metáfora: «mordido por la nada» para caracterizarlo, por ser pura existencia y carecer de esencia), sin embargo Beauvoir concibe esta «carencia de ser para que haya ser» no como una pasión inútil, al modo de Sartre, para quien esa estructura ontológica no requiere la existencia de los otros humanos, sino que Beauvoir acentúa el carácter de ese carecer que conduce a «desvelar el ser» y a «dar al mundo un significado humano». En el plano moral, ello se traduce en: «querer desvelar el ser» (*Pour une morale de l'ambiguïté*) y en «deseo de ser» (*DS*). Tomando más literalmente el concepto heideggeriano de ser humano como «ser-con-los otros [seres humanos]» piensa que

son los otros los que ensanchan u obstaculizan nuestra libertad, posibilitan o dificultan nuestros proyectos. Y concibe la autenticidad moral como el quererse libre queriendo a los demás libres también, lo cual se traduce en «liberar su libertad». Quizás aquí convenga recordar que en el existencialismo de Beauvoir –y en el de Sartre– la moral se superpone a la ontología: se concibe al ser humano como libertad y a la libertad como el supremo valor moral: cuanto más libres, mejores somos y más humanos. Es una filosofía humanista.

Con estas aportaciones, Beauvoir se convierte en la única filósofa existencialista que desarrolla una moral sistemática. Esa parte de la filosofía que es la Ética, sí la desarrolló sistemáticamente, cosa que no hizo Sartre. En *Pyrrhus et Cinéas*, apoyándose en la conversación entre Pirro y Cineas, los personajes de Plutarco, y glosando el consejo que Cineas viene a darle a Pirro en clave volteriana, en el lenguaje del *Cándido* de Voltaire: «Lo único que debemos hacer es cultivar nuestro jardín» («Il faut cultiver notre jardin»), Beauvoir hace su propia lectura existencialista aclarándonos que cultivar el propio jardín no es limitarse en el espacio ni en el tiempo, sino asumir nuestros propios proyectos, comprometernos con ellos. Ese es el espacio de nuestro jardín y el ámbito de la moral: el constituido por nuestros proyectos, que son, al mismo tiempo, los fines de nuestra acción moral.

Ahora bien, si como existentes, existimos siempre *con* otros humanos, la moralidad de nuestras acciones forzosamente tendrá que ver con los otros: es buena la acción que libera la libertad de los demás. La inspiración heideggeriana está tras esta concepción.

En *Pour une morale de l'ambiguïté* Beauvoir explica precisamente cómo se plantea la moral la filosofía existencialista: como una moral formal y autónoma, en la que la persona es la fuente de los valores; que no propone máximas, como las morales de contenido. De ahí su ambigüedad. Pero una moral de la ambigüedad no es una moral ambigua, sin criterio de moralidad. No significa eso el título de esta moral. Lo que significa es que no hay fórmulas fijas, que el ser humano es el que ha de fabricar los valores. Por eso, incluye dos ingredientes imprescindibles: 1. criterios para desenmascarar actitudes inmorales que coartan la libertad, y 2. métodos de búsqueda, en cada contexto, de la fórmula que libere la libertad. El *summum bonum* de esta moral, la utopía a la que tiende, consiste en armonizar el comportamiento auténtico de todos los indivi-

duos. Conseguir un mundo de individuos más libres: la ética, como ha señalado Michel Kail (2006), desemboca en la política, se prolonga en una dimensión política, que aquí aún no se plantea pero que se expresa ya en *DS* como fórmula de salida de la opresión y que consiste en concreciones de liberación de la libertad: una educación igualitaria para niñas y niños, una formación del mismo rango para mujeres y hombres, una independencia económica similar, etcétera.

Otro tanto ocurre con la influencia de Marx en Beauvoir –autor del que también Sartre recibió herencia– cuyo concepto de alienación ella utiliza de forma original en *DS* para criticar la opresión de la mujer. Su originalidad consiste en que aplica el aspecto negativo de la alienación, como el «tener», a la opresión ejercida por el varón sobre la mujer en el patriarcado; y el sentido positivo de la alienación en el trabajo, como el «hacer», como derecho al trabajo y a la independencia económica.

B. Otras veces dio a conceptos del sartrismo o de otros autores un giro propio, otra interpretación. Con respecto a Sartre, los más relevantes son los conceptos de libertad/situación que, a su vez, repercuten en los de opresión y sujeto, y en algunos otros conceptos morales como el de bien. Veámoslo brevemente:

1. Libertad/situación

Beauvoir concuerda con Sartre en concebir a los humanos como absolutamente libres; somos, ontológicamente, libertad; pero discrepa en la concepción de la «situación». En Beauvoir, libertad y situación no son como las dos caras de una moneda que se complementan y equivalen; y la situación no es redefinida por el proyecto, como en Sartre; por lo tanto la libertad no es siempre absoluta. Para Beauvoir la situación es el marco en el que se puede ejercer la libertad, un marco que facilita mucho, poco o medianamente el ejercicio de la libertad. Hay situaciones que posibilitan al máximo la libertad y otras que la imposibilitan absolutamente. La situación es, pues, el afuera, lo que queda fuera de la libertad, y está constituida por el mundo: las cosas y los otros. Las situaciones, además, se jerarquizan según posibiliten más o menos la libertad.

Como ejemplo de situaciones que coartan la libertad cita la ignorancia y el error, que compara con los muros de una prisión; también la situación del niño y la de la mujer en el harén. Como ejemplo de situaciones que posibilitan la libertad nos propone la de la mujer en Occidente hoy: porque elige o, al menos, consiente en su situación.

Los modos de facilitar el ejercicio de la libertad son, por ejemplo, disipar la ignorancia del esclavo, porque es facilitarle la manera de trascender su situación de esclavo mediante la rebelión, o haber desarrollado en los proletarios del siglo XIX la conciencia de clase, que fue una manera de posibilitarles la libertad.

En *DS* considera la situación de las mujeres en Occidente como una verdadera coacción a su libertad, desde la educación recibida durante la infancia hasta los usos sociales que se le imponen a las jóvenes, a las adultas, a las mujeres de edad avanzada: el Tomo II es una descripción de cómo se fabrica esa opresión de las mujeres en forma de femineidad según los cánones de la sociedad patriarcal occidental; desde la coacción ejercida sobre el cuerpo (un elemento de la situación) hasta el comportamiento canónico de la mujer casada, por ejemplo.

2. La noción de sujeto

Veamos ahora la repercusión de estos conceptos en la noción de sujeto. Como han señalado algunas estudiosas de Beauvoir, tales como Kruks (1992), Moi (1994) y yo misma (1992 y 1994a), la filosofía de Beauvoir difiere de la de Sartre en cuanto a la concepción del sujeto. Kruks pone de relieve que para Beauvoir el sujeto es social y culturalmente construido («no se nace mujer...») y por ello nuestra autora es una referencia fundamental de todo el feminismo posterior (Kruks, 1992). *DS* demuestra que ser mujer es vivir una situación sociocultural que han impuesto los varones a las mujeres para sacar ventaja de ello. Las mujeres se quedan bloqueadas en la inmanencia por la situación que los hombres les infligen, y las diferentes situaciones que se describen allí ofrecen una muestra de las diferentes posibilidades –algunas nulas– que se presentan a las mujeres de ejercer la libertad en la cultura patriarcal. Como señala Moi, mientras en Sartre el sujeto moral es pura libertad, en Beauvoir la dimensión social modula y puede coartar la libertad (1994).

Por mi parte, creo que Beauvoir ha introducido un enfoque propio en el existencialismo al señalar «la situación» como un «afuera de la libertad» ya que, si es así, el sujeto no es absolutamente libre; es decir, todos los sujetos no son absolutamente libres: cada uno ejerce su libertad en función del contexto (situación) en que le toca vivirla. Y no vale ya la fórmula sartreana de que hay una «universalidad humana de condición» como había afirmado en *L' Existentialisme est un humanisme* (1946). Beauvoir ha demostrado en *DS* (1949) que no la hay.

3. La opresión

En cuanto a la categoría de «opresión», también Beauvoir la entiende de forma diferente que Sartre. Ambos admiten que la opresión es como un avatar de la existencia humana que se gesta sobre la vivencia de la alienación; que la alienación es una forma primitiva de conocimiento que, a su vez, se gesta sobre la noción de «lo otro», verdadero *a priori* de la especie humana; pero a partir de aquí, su valoración difiere.

Para Sartre, siendo la opresión algo que se sigue de la existencia humana (perspectiva ontológica), se ve en toda opresión una colaboración entre opresor y oprimido; el sujeto es quien «se descubre» oprimido; la asunción y el reconocimiento de esta situación siempre tiene su origen en el sujeto. Beauvoir en cambio, adopta una perspectiva predominantemente moral; ve en toda opresión un daño infligido a unos humanos por otros.

Desde la moral –sostiene– cualquier tipo de opresión ha de ser abolida: «una libertad que se emplea en negar la libertad, debe ser negada» (Beauvoir, 1974: 131). La opresión viene por los otros: se produce cuando los demás me impiden realizarme como el ser trascendente que soy. Cuando en la Introducción de *DS* anuncia que estudiará la situación de la mujer desde la perspectiva de la moral existencialista, ya anuncia todo un programa de análisis de la opresión de las mujeres y de las vías de su liberación.

4. El bien moral

Detengámonos ahora en el concepto de *bien moral*: el «bien», tanto para Sartre como para Beauvoir, es la libertad. La libertad tiene una dimensión

ontológico-moral. Ahora bien, Beauvoir lo plantea como un programa moral: el fin de la acción moral es la armonización de comportamientos auténticos (que liberan libertades); mientras que Sartre lo plantea como una búsqueda sin fin, nunca alcanzable, siempre iniciándose, desde la doble perspectiva: del individuo y de todos los humanos (singular y universal); en definitiva, desde una perspectiva más trágica. Beauvoir, en cambio, desde una perspectiva más ilustrada.

C. Los temas del existencialismo de Beauvoir, como señalé al principio, son algo diferentes de los demás autores del existencialismo, precisamente porque ella aborda el mundo desde una perspectiva particular, algunos de cuyos ingredientes están relacionados con su situación de mujer. Pero también hay otros que habría que relacionar –como ella misma lo expresaba– con su temperamento y sus motivaciones. En este apartado incluiría su amor a la vida y al disfrute del momento, su alegría de vivir y su capacidad de goce, que se entroncan con el Montaigne de los *Essais*. También su percepción de la caducidad de la existencia, de la fragilidad del goce y del momento de la vida en que gozamos.

La percepción de esto último es un tema recurrente en ella desde *Pour une morale de l'ambiguïté*, donde sus reflexiones sobre la infancia y la caducidad de la vida, vienen precedidas de citas de los *Essais*, hasta *DS*, en cuya segunda parte, «La experiencia vivida», tienen tanta importancia las etapas de la vida. Las etapas de la vida juegan la función de elementos de la situación, aunque ella nunca lo teorizara, como era su costumbre. Sin embargo, en *La vejez*, tema tan poco contemplado por filósofos y escritores en general por aquel entonces, es suficientemente elocuente al respecto; investigación que convierte a Beauvoir en una de las pioneras del siglo xx en ocuparse de la cuestión.

Pour une morale de l'ambiguïté comienza con una cita de Montaigne: «Le continuel ouvrage de notre vie c'est de bastir la mort»[3] y sigue con las citas que el propio Montaigne hace en ese capítulo de sus *Essais* de dos autores latinos. La primera es de Séneca: *prima, quae vitam dedit, hora carpsit* (la hora que nos da la vida da comienzo a la muerte) y la otra de Manilio: *Nascentes morimur* (al nacer, morimos). Así nos introduce en el

[3] «La continua obra de nuestra vida es construir la muerte» (la traducción es mía). Montaigne, Michel de: *Essais*, Libro I, Capítulo 20.

problema de la condición humana, sin mencionar este concepto, como pura descripción de ella, caracterizándonos como conciencias a las que nada podría perturbar y, al mismo tiempo, explicitando que somos entes en un mundo con otras cosas, condición que compartimos con nuestros semejantes quienes, a su vez, son objetos para nosotros, en el sentido de que somos unidades dentro de la colectividad: en eso consiste la ambigüedad de nuestra condición. Con esta descripción fenomenológica, Beauvoir presenta su visión de nosotros, seres humanos, dotados de cuerpo e inteligencia, dos elementos que nos hacen comprendernos como seres ambiguos. Una manera de afrontar filosóficamente la realidad humana, mucho menos trágica y totalizadora que la de Sartre, mucho más emparentada con los clásicos que le han precedido en la tradición filosófica francesa.

Esta perspectiva se combina además, como apunté hace un momento, con ese rasgo de su temperamento que aflora, una y otra vez en sus *Cahiers de jeunesse* (su Diario de los años 1926 a 1930) por el que se manifiesta una sensibilidad especial hacia nuestra temporalidad humana. Esto se ve confirmado en la anécdota de Beauvoir que relata Sylvie Le Bon en la Introducción de los *Cahiers*: «Un jour, [...] j'ai interrogé Simone de Beauvoir: quand s'était-elle sentie vieille pour la première fois? Elle me répondit. 'À douze, treize ans...'. Bon. Comme lui rétorqua Merleau-Ponty lors d'une conversation à ce sujet: 'Oh! Mais vous, Castor, vous avez toujours été en avance pour votre âge!'»[4]

En Montaigne encontramos la misma sensibilidad sobre la caducidad de la vida, acompañada (como en Beauvoir, según lo atestiguan sus *Memorias* –en especial, el primer tomo de *Mémoires d' une jeune fille rangée*–) por la importancia que le otorga a gozar del momento irrepetible que la vida nos brinda, cuando el momento es feliz; un modo epicúreo, pero epicúreo sólo en el aspecto positivo del epicureismo, no en su aspecto de conformidad, de aceptación de la existencia. De Voltaire, creo que Beauvoir recoge ese talante racionalista y laico con el que encara los acontecimientos y las conductas de las personas, el cual les sirve a ambos –a Voltaire y a Beauvoir– de arma desmitificadora.

[4] «Un día le pregunté a S. de B. cuándo se sintió vieja por primera vez y me respondió: 'A los doce o trece años'. Y es que, como le replicó Merleau-Ponty en una conversación sobre el tema: 'Tú, Castor, siempre has ido por delante de tu edad'» (la traducción es mía). Cf. *Cahiers de jeunesse 1926-1930*, Introducción de Sylvie Le Bon de Beauvoir (2008: 23).

La actitud crítica ante la injusticia y la firme intolerancia ante la intolerancia, que se manifiestan en toda la obra de Beauvoir, desde la primera escritura filosófica hasta su última época, marcan un talante que combina el compromiso político de defensa de toda reivindicación de libertad con la lucha contra todo tipo de injusticia. Esa visión laica y de lucidez racional propia de los ilustrados es lo que hace de la filosofía de Beauvoir –sin formato de sistema, al igual que la de Voltaire y la de Montaigne– un instrumento de iluminación de la realidad, un rodillo apisonador de todo prejuicio, una máquina sin fin de «desvelamiento del ser».

Beauvoir encarna el Espíritu de las Luces y la función de la auténtica filósofa, como la propia de quien usa correctamente la luz de la razón –como diría Descartes–, para mostrar la verdad, eliminar el prejuicio y hacer a las gentes más felices, haciéndoles ver cómo gozar mejor del presente, siguiendo así la línea de la tradición de la filosofía moral francesa iniciada por Montaigne en la Modernidad.

Esto lo hace con la filosofía existencialista como base, construyendo sobre esa base los conceptos que le sirven de herramientas para mostrar con mayor claridad los entresijos, las trampas, los encubrimientos de una realidad que no siempre es lo que parece: la de los niños, la de las mujeres, la de los viejos, la de los oprimidos. Es decir, para podar los prejuicios y facilitarnos una vida mejor; más libre y más gozosa.

No se nace mujer y se nace mujer
Las ambigüedades de Simone de Beauvoir*

Françoise Collin

Este año celebramos en muchos lugares, el centésimo aniversario del nacimiento de Simone de Beauvoir. Al mismo tiempo, Francia recuerda los cuarenta años de la insurrección de Mayo del 68 que fue el punto de partida del movimiento feminista, movimiento que indudablemente es la huella –reactiva– más duradera.

Fue entonces cuando al menos una parte de las mujeres de aquel movimiento, decepcionadas e incluso escandalizadas por el sexismo de sus amigos «revolucionarios», redescubrieron y revalorizaron *El Segundo Sexo*, cuya publicación había provocado primero violentas controversias y luego silencio, y se reagruparon haciendo de su realidad de mujeres el lugar de una afirmación y luego de una reivindicación colectiva.

Sin embargo, la obra de Simone de Beauvoir no puede quedar reducida a un solo libro, *El Segundo Sexo*, más allá de la importancia histórica que éste haya tenido. Las numerosas publicaciones de Beauvoir se

* Conferencia traducida al castellano por las profesoras Beatriz Cagnolati, Amalia Forte Mármol y Ana María Gentile. Agradecemos a Françoise Collin que revisó y amplió la versión original leída en Madrid a los efectos de esta publicación. Este texto fue redactado para ser presentado en las Jornadas *Beauvoir en su Centenario*, el 23 de mayo de 2008, por iniciativa de Teresa López Pardina.

reparten entre la filosofía, el ensayo, la novela y el testimonio, sin encerrarse en ninguna de esas formas.[1] Los temas abordados son la libertad y la liberación en diferentes contextos, las clases –preocupación dominante en aquel momento– y los sexos. Hay que leer la obra en sus diferentes registros para comprender mejor la especificidad de su pensamiento y la de su relación con el mundo. Su originalidad radica en abordar el tema de los sexos, lo que da lugar a un análisis específico que impide reducir todas las alienaciones humanas a una única causa, como invitaba a hacerlo Marx. El estatuto del cuerpo, cuerpo sexuado y cuerpo maternal, se repite insistentemente.

En Estados Unidos *El Segundo Sexo* produjo sus primeros efectos. El malestar político-social se había manifestado allí a través del movimiento *hippie* que había invadido los campus universitarios, desplegando el leitmotiv *peace and love*, paz y amor, en oposición a la Guerra de Vietnam. El feminismo se había desarrollado en ese contexto, e inmediatamente traería nuevas formas de convivencia.

Por otra parte, las estadounidenses habían precedido a las francesas en los comentarios y la difusión de *El Segundo Sexo*. En 1963, Betty Friedman publicó *The feminine mystique* y, ante el éxito alcanzado por su libro, fundó un movimiento llamado NOW (que significa «Ahora», pero también National Organisation of Women, es decir, Organización Nacional de Mujeres) que se extendió rápidamente. En 1971, Kate Millet publicó *La politique du mâle*, seguida por Shulamith Firestone, en 1973.

A NOW le seguirán otros grupos, los *Radical Feminists*, las *Red Stocking* (las «medias rojas» parodiando a las *Bas Bleus*).[2] De ese modo, los grupos y las corrientes teóricas se desarrollaron como una referencia a *El Segundo Sexo*, o como sus descendientes directas o indirectas.

Si bien el feminismo estadounidense no llegó a determinar al conjunto del feminismo francés, es cierto que influyó al menos en algunas de sus iniciadoras. En 1970, el número de la revista *Partisan* que marcó un hito se tituló «Femmes année zéro», e incluía textos de mujeres estadounidenses. En lo que a mí respecta, en un largo viaje a los Estados

[1] Completadas con abundante correspondencia privada que con su consentimiento se publicó después de su muerte.

[2] NDT. En francés, *bas bleus* (literalmente «medias azules») es una expresión peyorativa con la que se designa a las mujeres con pretensiones literarias. Es un término tomado del inglés, *blue stocking*. El grupo *Red Stocking*, «medias rojas», está parodiando a las *Bas Bleus*.

Unidos en 1971, tomé contacto con NOW y junto con otros grupos de mujeres me convencí de que había que actuar y crear en conjunto, y esa acción en conjunto, colectiva, se tradujo, a mi entender, en la creación de una revista, la primera revista feminista publicada en francés, *Les Cahiers du Grif*.[3] Las primeras referencias bibliográficas que nos guiaban en aquella época, además de *El Segundo Sexo*, eran los textos estadounidenses anteriores a que la investigación francesa desarrollara esta temática, que al comienzo fue anárquica y luego, a partir de 1981, se integró a los estudios universitarios bajo el nombre de «Estudios de Género» en reemplazo de «Estudios Feministas», debido a la influencia terminológica de los *gender studies* estadounidenses. Actualmente, tales estudios tienen una expansión considerable.

Numerosos trabajos se dedicaron a la obra de Simone de Beauvoir, particularmente a *El Segundo Sexo*. Se han publicado tantos libros de calidad, tantas recopilaciones y tantos artículos, que resulta difícil agregar algo e imposible enumerarlos. Los estudios sistemáticos y rigurosos sobre la obra en su conjunto frecuentemente fueron escritos por investigadoras extranjeras, como si hubiera sido necesario tomar distancia para abordarla como un texto independiente, sin dejarse invadir por su contexto y por las peripecias biográficas de su autora. Pienso, por ejemplo, en el destacado trabajo de Teresa López Pardina (1998),[4] sin olvidar el de Toril Moi o el de Eva Gothlin. También pienso en los enfoques plurales y plurinacionales de *El Segundo Sexo*, organizados en Alemania por Ingrid Galster (2004),[5] o en Québec por Marie-Blanche Tahon (2001).

En Francia, la aproximación a la obra de Beauvoir suele estar inevitablemente marcada por la referencia a la persona o al personaje de la autora, a su relación con Sartre –inmortalizada por la creación y la dirección en común de la revista *Les temps modernes*– y, dentro del contexto de la época, entre existencialismo, marxismo y feminismo. El aniversario de su nacimiento ha suscitado recientemente una nueva afluencia de comentarios en los que siempre aparece un rostro dentro de la obra

[3] El primer número se titulaba «Le féminisme pour quoi faire?».

[4] *Simone de Beauvoir, Una filósofa del siglo XX*. Este libro, como indica el título, insiste en la calidad filosófica, más que política, de la obra de Simone de Beauvoir. Lo mismo hace en francés el estudio de Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe* (2006), que no hace referencia al anterior.

[5] Donde cada capítulo de *Le deuxième sexe* está analizado de manera autónoma y profundizado por una autora diferente.

y algunas confidencias dentro de la teoría. Citaré aquí, entre otros, a título informativo, un importante trabajo de Danièle Sallenaeve, *Castor de guerre*, una recopilación de artículos, *Le privilège de Simone de Beauvoir*, de Geneviève Fraisse, un número especial de *Temps modernes*, y también *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*, de Eliane Lecarme-Tabone, sin olvidar las actas del Coloquio Internacional organizado por Julia Kristeva.[6]

Este interés cruzado por la persona y por la obra no está revelando sin embargo una curiosidad abusiva, por el contrario, refleja el propio proyecto de Beauvoir: la escena y la puesta en escena de una vida en simultaneidad con un pensamiento, que es lo que ha representado el «existencialismo» después de la Segunda Guerra Mundial.

Ocurre que Beauvoir no solamente teoriza la condición de las mujeres: ella pretende salvarse, ser la excepción y encarnar singularmente una forma liberada, y hacerlo públicamente. Sartre y ella se exponen, se ponen en escena, demostrando o pretendiendo demostrar en su vida la verdad que ambos afirman. Esta puesta en escena es, como toda puesta en escena, una mezcla de verdad y de ficción, tal como lo revelan hoy diversos escritos y correspondencia epistolar que demuestran las peripecias de sus tumultuosas vidas privadas. Por otra parte, es curioso que para afirmar públicamente su independencia, Simone de Beauvoir la haya inscripto con tanta obstinación dentro de la figura de la pareja heterosexual, aunque no fuera un matrimonio, ocultando las relaciones homosexuales en las que ella siempre jugó el papel de hermana mayor y de dominante.

La cuestión del cuerpo

Si al releer en diagonal la obra de Beauvoir, y más particularmente *El Segundo Sexo*, elijo entre todos los posibles enfoques de la obra el tema del cuerpo, es porque me conmovió cuando la leí, siendo muy joven. Las extensas páginas que están dedicadas al cuerpo de las mujeres y a su devenir, desde la niñez hasta la vejez pasando por la pubertad y la menopausia, dan una visión del cuerpo particularmente negativa, incluso deprimente puesto que está condenado a peripecias inmanejables. Encontramos esta misma

[6] *Les bords de l'eau*, 2008.

obsesión por el cuerpo y por la decadencia, en los numerosos textos que Beauvoir dedica a la vejez, a la suya propia, a la de su madre –a la muerte de ésta– y a la de Sartre. No podemos olvidar que en los setenta, durante la eufórica efervescencia del feminismo, Beauvoir dedica una obra de 600 páginas a *La vieillesse* paralelamente, en cierta medida, a *Le deuxième sexe*. La libertad está por cierto «en situación» según la fórmula de Sartre, pero la situación corporal parece particularmente limitante, sobre todo para las mujeres, en la obra de Beauvoir. Tan limitante que hasta podemos llegar a dudar de la fórmula que para muchos ha querido resumir *El Segundo Sexo*: «mujer no se nace, se deviene». Si se lee a Beauvoir con más detenimiento (hay que desconfiar de las fórmulas impactantes), parecería que, además y al mismo tiempo, se nace mujer; y parecería que se envejece y quizás hasta se muere como mujer, rodeada de mujeres.

Por lo tanto, resumir el estatuto del cuerpo en Beauvoir mediante la famosa fórmula «mujer no se nace, se deviene» parece problemático, a la luz de estas descripciones. En línea con lo que se lee en la obra, convendría quizás dar una fórmula doble: «mujer se nace *y* se deviene». Sin duda, Beauvoir tiende a negar, cuando se le pregunta, la importancia del cuerpo en la problemática del género. Pero conocemos las astucias de la negación: toda su obra, incluido *El Segundo Sexo*, constata la importancia del cuerpo, cuerpo sexuado, cuerpo que envejece. Allí hay un «dato» que no es un determinante y no justifica la forma secular y jerárquica de las relaciones de sexos –la construcción social de los sexos como dicen algunas de sus discípulas– pero que opone resistencia a la hipótesis de su disolución pura y simple como Marx había imaginado para las clases. Lo que le falta a su problemática es la afirmación paralela según la cual «varón –*vir* y no *homo*– no se nace se deviene». Su denuncia del estatuto del «segundo sexo» deja sin interrogar el estatuto del primer sexo. Eso es lo que intentarán subsanar sus herederas introduciendo el concepto de género (*gender*) que interroga conjuntamente la posición masculina «varón –*vir* y no *homo*– no se nace, se deviene» y la posición femenina.

La era del existencialismo

Desde los años cincuenta, el personaje de Beauvoir tal como aparece y se muestra encarna, si se quiere, algo de la libertad nueva de una mujer

«emancipada»: esa mujer que parece existir sólo en la esfera pública, en la vida de Saint-Germain-des-Prés, en la de los cafés donde la gente se encuentra y escribe, esa vida del afuera, una imagen que rompe con el encierro de la casa –la vida doméstica– que sigue siendo el destino de muchas mujeres, aunque tengan una profesión. Eso es también lo que muestran sus novelas: las mujeres salen, están afuera, para conversar en las terrazas de los cafés o para tratar sus relaciones sentimentales. Todavía no se muestran colectivamente para pensar ni tampoco para manifestar en la calle, como lo harán a partir del 68.

Después de la Segunda Guerra Mundial, efectivamente, Saint-Germain-des-Prés es un teatro, o un mundo. Se cree un mundo. Imposible escapar a la puesta en escena de la vida de una mujer de un modelo nuevo, saliendo del confinamiento doméstico para «aparecer» y definirse en la vida pública y enseguida para manifestar en los debates mundiales, e incluso para decidir la suerte de la humanidad a través de viajes espectaculares a los países que se proponen encarnar la revolución. Pues si bien Sartre y Beauvoir resisten al llamado del Partido Comunista francés, suelen ceder sin planteo crítico a las seducciones del «paraíso terrenal» que les presentan las instancias oficiales de la Unión Soviética y de los países satélites en los que son recibidos «como reyes» durante sus numerosos viajes.

Para afirmarse públicamente Beauvoir sigue inscribiéndose, sin embargo, en una figura tradicional: la pareja, que ella pretende renovar. Efectivamente, aparece con Sartre y con él asegura su reputación y con él se impone, si bien cada uno sigue escribiendo de manera personal. Su preocupación es inventar y hacer ver públicamente una nueva forma de esa pareja, que incluye en su pacto lo que ella llama amores secundarios –o que deberían serlo–; esos amores heterosexuales u homosexuales en lo que a ella respecta, siguen siendo o se supone que siguen siendo puramente privados y aleatorios.

Desde ese punto de vista, el movimiento feminista de los años setenta opera una ruptura cualitativa. Se inscribe, sin ninguna duda, en la continuidad de ciertas tesis beauvoirianas, pero traduciéndolas tanto en la teoría como en la práctica. Ya no es el individuo mujer y su relación con la pareja lo que hay que renovar, sino que hay que inventar la relación plural entre mujeres, sin pasar por la aceptación masculina. Las mujeres no renuevan solamente la vida privada ni tampoco toman partido en la vida

política establecida, sino que pretenden constituir entre ellas una socialidad constitutiva, y refundar las relaciones entre los sexos en su conjunto. Elaboran una forma inédita de vida pública constituida por el lazo directo de mujer a mujer. «Nosotras las mujeres», un nosotras activo, es el leitmotiv fundante de esta innovación. Pues sólo si ellas se constituyen como colectivo, podrán romper la marginación. Y eso, Beauvoir todavía no lo veía: hacía su revolución, o creía hacerla, individualmente y transformando la pareja heterosexual, fortaleciendo su imagen pública pero al mismo tiempo renovándola.

Al escribir *El Segundo Sexo* y documentarse, como podía, en las bibliotecas, Beauvoir, pensaba que estaba produciendo conocimiento y que no la animaba ningún motivo político, al menos conscientemente. No sospechaba que veinte años más tarde, su libro tendría tal impacto social.

La publicación de *El Segundo Sexo* provocó violentos ataques tanto desde la derecha, que consideraba el libro casi pornográfico, como desde la izquierda, que veía en él un perjuicio a la explicación de todas las injusticias de la humanidad a través de la única clave de la lucha de clases, tal como lo había establecido Marx; poner en evidencia las relaciones entre los sexos, en cierta medida era una suerte de competencia. Olvidado durante un tiempo, el libro sería redescubierto a fines de los años sesenta, y reivindicado al menos por una parte importante del movimiento de mujeres.

Marxismo y lucha de sexos

Simone de Beauvoir apoyó rápidamente al movimiento feminista de los años setenta. Se identificó con él. En una entrevista con Sartre, publicada en 1975, en la revista *L'arc*, ella recuerda que en la época en que escribía *El Segundo Sexo*, ni Sartre ni ella misma pensaban sin embargo que la cuestión de las mujeres se correspondía con una estructura y una lucha específicas –la lucha de clases aparecía entonces como la clave de todas las contradicciones–. Interpelando a Sartre, ella le dice:

> Al Segundo Sexo, usted lo aceptó. A usted no lo cambió en absoluto; y debo decir que a mí tampoco, porque creo que en aquel momento... los dos teníamos la misma actitud, los dos creíamos que la revolución

> socialista traería necesariamente la emancipación de la mujer... Y nos desilusionamos... fue lo que me decidió, a partir de 1970 más o menos, a adoptar una actitud francamente feminista. Con eso quiero decir reconocer la especificidad de la lucha de las mujeres... ¿Cómo piensa usted que se articula con la lucha de clases? [...] ¿Usted reconoce la especificidad de la lucha femenina?

Y Sartre le responde: «Absolutamente. Tomo a la lucha de las mujeres como primaria», es decir no derivada. No es una subsección de la lucha de clases como lo había pensado Marx y como ellos pudieron concebirlo durante un tiempo. Necesita entonces una teorización y formas de acción que le sean propias. Ambos tomaron conciencia de esto posteriormente, pero fue Beauvoir quien lo asumió sola con todas sus consecuencias.

Sin embargo, en aquella época, el marxismo –y la cuestión de las relaciones de clase– era en Francia el pensamiento político de referencia para la izquierda, y ciertas corrientes feministas mayores van a inspirarse en él y van a reivindicarlo. Las «relaciones sociales de sexo», como algunas lo expresan, están calcadas de las «relaciones sociales de clase». La fórmula es impactante, pero ¿qué significa exactamente? Si lo que determina la división en clases es un fundamento económico que puede ser resuelto por la revolución, es decir por la supresión de las clases, lo que determina la división en sexos ¿es acaso la morfología corporal y sus funciones? Pero ¿se puede pensar en abolir la morfología como se proyecta abolir las clases? La hipótesis está formulada en la actualidad, como se sabe, a través de la *queer theory*.

Que la relación entre los sexos y el estatus de los sexos sea, o sea también, una «producción social», un hecho cultural y no un hecho simplemente natural, parece estar confirmado por la conocida fórmula que resume *El Segundo Sexo* y que resuena hasta en los y las que no lo leyeron: «mujer no se nace, se deviene», pues hay una «construcción social de los sexos». La cuestión es saber si queda un «resto» más allá de esa construcción, si la propia diferencia de los sexos y su fundamento corporal se derrumban cuando la construcción social desigual es superada.

En el diálogo al que acabo de referirme, Simone de Beauvoir afirma –y Sartre está de acuerdo– que la cuestión de los sexos compete a un análisis y a una lucha específicos, irreductibles a la única cuestión de

clases que definía el marxismo y que había polarizado su reflexión política. Sin embargo, ella no precisa si esta cuestión deber ser abordada en los mismos términos, a saber, si la desigualdad de los sexos sólo puede ser resuelta con la desaparición misma de su dualidad.

La fórmula «mujer no se nace, se deviene», que es al menos polisémica en la obra de Beauvoir, va a ser aislada de su contexto y tomada al pie de la letra por algunas feministas. El sexo, del mismo modo que la clase analizada por Marx, sería una «construcción histórico-social» producto de relaciones de dominación. Al proyecto de una «sociedad sin clases» sucedería entonces, lógicamente, el proyecto de una «sociedad sin sexos». Lo que puede significar o bien (primera versión) que el sexo –la morfología corporal– dejaría de ser un determinante, o bien (segunda versión) que la distinción morfológica misma de los sexos desaparecería.

La comparación con la teoría de Marx –y la proyección del sexo sobre la clase– es compleja, ya que la revolución comunista suponía la destrucción del fundamento material de la opresión: la relación capital-trabajo. Ahora bien, ¿la revolución feminista puede pensarse de la misma manera si ese fundamento es el cuerpo sexuado? ¿Se debe, y se puede, abolir la diferencia de los sexos para que todos accedan del mismo modo a la plena humanidad?

Esa idea que puede parecer alocada resurge en nuestros días, en la posición de los y las que piensan que el transgénero (para no decir la transexualidad), es la mejor e incluso la única resolución del problema de los sexos (pudiendo contribuir más el bisturí del cirujano que la hoz y el martillo). La igualdad sólo podría resolverse en la mismidad, la de los individuos indiferenciados. Un poco como si la igualdad entre los pueblos no pudiera pensarse sino en la homogeneidad de las culturas y de los colores de la piel.

Sin embargo, no todas las feministas adoptan esa lógica, inducida directa o indirectamente, aun sin saberlo, por la referencia al marxismo, y que en última instancia debería llevar tanto a la supresión de los sexos como a la supresión de las clases. Algunas de ellas (citemos a Luce Irigaray y Antoinette Fouque, en Francia) inspiradas por el psicoanálisis, consideran que se trata no tanto de abolir los sexos, así como el comunismo hubiera abolido las clases, sino más bien de rehabilitar lo femenino (y su parte maternal) para afirmarlo frente a lo masculino, dominante hasta ese momento. Para ellas, el mensaje de Simone de Beauvoir es letra

muerta, pues «se nace mujer» y ello no es una desdicha, sino todo lo contrario. Lo que hay que combatir es la desvalorización tradicional de lo femenino y el descrédito desparramado sobre el cuerpo femenino/maternal, no su realidad.

La obra de Beauvoir no resuelve ese debate y, en realidad, tampoco lo nombra. Describe fenomenológicamente las relaciones de los sexos o más exactamente la situación de las mujeres en las diferentes circunstancias, y su descripción tiende a subrayar su carácter trágico, sin proponer por ello una receta resolutoria. Al hacerlo, y puesto que su objeto es lo que ella nombra decisivamente, *El Segundo Sexo* no se preocupa, sin embargo, por poner en perspectiva de la misma manera lo que habría que llamar el primer sexo, dejando entonces suponer que la masculinidad se identificaría por su lado con la humanidad, de modo que el devenir humano de las mujeres sería su devenir masculino asimilado así a lo universal.

Por otra parte, será lo que también durante mucho tiempo hará la fuerza y la debilidad del movimiento feminista: al problematizar a las mujeres para favorecer su «liberación», confirma su carácter problemático y fortalece implícitamente la posición normal incluso normativa del «primer sexo» como si él encarnara por sí mismo a la humanidad. El devenir plenamente humano de las mujeres, ¿sería su devenir varón (masculino)?

El Segundo Sexo re-interpretado: de lo singular a lo colectivo

El Segundo Sexo de Simone de Beauvoir, invocado por algunos, criticado por otros, va a ser una referencia ineludible, positiva o negativa, en el debate feminista a partir de los años setenta. Generalmente se lo ha aislado del resto de su obra que, sin embargo, contiene un número importante de novelas y de estudios diversos que pueden y deben aclarar indirectamente el libro mencionado. Beauvoir no se consideraba a sí misma como una filósofa sino más bien como una escritora polígrafa. Por otra parte, se justifica por ello al escribir (en *El existencialismo y la sabiduría de las naciones*):

> No es casualidad si el pensamiento existencialista intenta expresarse hoy en día tanto por medio de tratados teóricos como por

> ficciones: es porque es un esfuerzo por conciliar lo objetivo y lo subjetivo, lo absoluto y lo relativo, lo temporal y lo histórico: declara preservar la esencia en el corazón de la existencia... (100)

Y si «la existencia precede la esencia», es porque la esencia, en este caso de lo femenino y de lo masculino no es definible sino que se define en la práctica.

No podemos tampoco olvidar que más allá de la obra, su vida misma, durante mucho tiempo pública –y de la que sus memorias, textos autobiográficos, correspondencias publicadas en vida o después de su muerte dieron testimonio– proyecta sus luces y sus sombras sobre lo que podría aparecer como una tesis. La renovación de la concepción de las relaciones entre los sexos y de sus definiciones no es por lo tanto objeto sólo de una teoría si nos volvemos hacia Beauvoir: esto lo muestran las otras obras autobiográficas o de relatos, pero también la vida misma que, con frecuencia, ella expuso públicamente.

Si para una generación entera los relatos de Beauvoir encarnan un modo de vida que se libró de las contingencias tradicionales –como si lo privado se hubiera desembarazado milagrosamente de lo doméstico y de sus obligaciones–, este nuevo modo de vida se asienta paradojalmente en la imagen de una pareja –la que ella forma con Sartre y que hará a la reputación del barrio Saint Germain de la posguerra–. El café en el que se encuentran, donde escriben, se transforma en la escena o la puesta en escena mítica de su «revolución». Una pareja liberada de la institución del matrimonio y redefinida en nuevos términos en el nombre de la distinción entre amor principal y amores secundarios, pero a pesar de todo una pareja cuya imagen Beauvoir se obstinará en proteger;[7] y que en su funcionamiento prefigura tanto o más la liberación sexual que el feminismo. Lo privado se libera de lo doméstico pero no por ello alcanza a lo político.

En esa época, la mujer independiente se representa con un hombre. Cualquiera que sea la naturaleza de sus relaciones privadas, es la pareja heterosexual –pero ante todo la pareja– la que está en representación en la vida pública. Es suficiente con elaborar una teoría de los amores secundarios –no siempre tan secundarios, sin embargo– para justificarla.

[7] El alejamiento afectivo de Sartre y el matrimonio con su amante provocan en ella un dolor evidente, aunque trate de disimular.

Una pareja de individuos, pero que no es menos pareja por recusar el matrimonio, y vela por garantizar su imagen en cualquier circunstancia. Una transición entre el aislamiento en la vida doméstica y la autonomía singular.

El feminismo de los años setenta modificará o abolirá esta imagen. La mujer libre que produce la vida de Beauvoir es una mujer con un hombre. Al menos hasta que llegue la vejez donde es entonces una mujer con una mujer: Beauvoir asistiendo la muerte de su madre o bien «adoptando» una «hija» que la acompañará en sus días de vejez y garantizará su herencia intelectual.

La pareja homosexual ocupa en este dispositivo un lugar ambiguo, incluso oculto. Simone de Beauvoir disimulará durante mucho tiempo sus relaciones lésbicas. O las compartirá con Sartre.

De la teoría a la práctica y de lo singular a lo colectivo

Las feministas de los años setenta van a substituir la pareja por el grupo –el grupo de mujeres–. Inventarán lo colectivo, el «Nosotras las mujeres». Cada una se compromete como individuo pero con las otras. Es un dispositivo de libertad diferente del que había propuesto Beauvoir.

Veinte años después de la publicación de *El segundo sexo*, el movimiento de mujeres que surgió en Francia apoyó la insurrección de Mayo del 68. Entonces, un cierto número de feministas recordaron la obra que leyeron en la época de su aparición o más tarde, y se volvieron naturalmente hacia su autora.

Si bien las mujeres que originan el movimiento feminista de los años setenta se refieren a la obra de Simone de Beauvoir e incluso a su persona, también es necesario subrayar que ellas inauguran una dimensión que la propia Simone de Beauvoir no había teorizado ni practicado y que es esencial para este movimiento: la dimensión colectiva. Las mujeres, al transgredir la orden del «una por una» que había garantizado su sumisión secular se reagrupan, se unen, se consideran a sí mismas interlocutoras válidas, se interpelan y se constituyen de este modo como fuerza política.

No es, en efecto –o por lo menos no lo es solamente–, una nueva teoría lo que garantiza el cambio, sino una nueva práctica, ya no singular

sino colectiva, ya no coyuntural sino estructural. Allí está el elemento radicalmente nuevo tanto con respecto a Beauvoir como a las iniciativas feministas esporádicas que se habían manifestado por siglos: este movimiento quiere ser una revolución que convoque potencialmente a todas las mujeres. Con este espíritu, una parte importante de las mujeres se refieren a Simone de Beauvoir, tanto a su persona como a su doctrina, e inauguran, sin teorizarla aún, una filiación femenina y feminista. De este modo, si la obra de Simone de Beauvoir las ilumina, también ellas le dan a esta obra una nueva dimensión que no tenía, la de lo colectivo.

La afirmación bosquejada en la obra de Beauvoir fue singular. Ella se consideraba renovadora pero su renovación estaba ligada a la figura de la pareja que formaba públicamente con Sartre, encarnando y teorizando la combinación de los amores principales y secundarios. En cambio, la originalidad radical del movimiento de los años setenta es la relación plural entre mujeres, potencialmente entre todas las mujeres y la organización de las mujeres como colectivo. Al unirse a este movimiento –o al menos a una parte– Simone de Beauvoir le da a *El Segundo Sexo* una dimensión en la que no había pensado inicialmente.

De las relaciones de clase a las relaciones de sexo

El mundo figurado por Beauvoir tal como está esbozado en sus relatos o en los análisis de *El Segundo Sexo* se impone naturalmente a la mente y a la imaginación de numerosas mujeres cuando, a favor de los levantamientos de Mayo del 68, comienzan a reagruparse para constituir lo que será el movimiento feminista. Yo misma, en el momento de fundar la revista *Les Cahiers du Grif*[8] cuyo primer número aparece en 1973, pienso espontáneamente en solicitar el patrocinio de Simone de Beauvoir. Es una persona y una obra, más que una doctrina precisa, a lo que quiero rendir homenaje y en su filiación quiero inscribir espontáneamente esta iniciativa. Después de algunos días de reflexión, ella se niega sin dejar de alentarme en mi proyecto. Tal vez prudente, ya que no me conoce –o presintiendo que no podrá controlar esta iniciativa emprendida en Bruselas donde yo vivía en aquella época– ella participa, no obstante,

[8] *Groupe de Recherche et d'Information Féministe* (Grupo de Investigación y de Información Feminista).

con gran simplicidad en la primera Jornada de Mujeres que nosotras organizamos, según consta en una foto que se reproduce con frecuencia.

Da su patrocinio a otra revista, *Questions féministes*, que aparece cuatro años más tarde y que se inscribe, por su parte, en una perspectiva marxista, definiendo la lucha de sexos sobre el modelo de la lucha de clases. Este patrocinio favorecerá una relectura y una interpretación de su obra en términos ideológicos que permiten llevar su reflexión exploratoria a una teoría. La fórmula extraída de *El Segundo Sexo* toma forma de tesis y de algún modo de resumen: «Mujer no se nace, se deviene». Fórmula que figura en *El Segundo Sexo* y algunos la tomarán al pie de la letra definiendo la «construcción social de los sexos» sobre el modelo de la «construcción social de las clases», construcción artificial y factor de desigualdades que impide a hombres y mujeres afirmarse en su única posición de individuos o de sujetos. En una perspectiva como esa, no es sólo la relación jerárquica y de poder entre los sexos la que puede y debe ser superada, sino la diferencia sexual que es considerada en sí como un artificio, una «construcción» análoga a la construcción artificial de clases. Y sobre el modelo de la sociedad sin clases debería realizarse una sociedad sin sexos –o al menos en la que el sexo ya no sería pertinente–, y donde cada uno, y cada una podría volver a su condición de individuo, independiente de algún modo de su morfología corporal. Hay relación de poder entre los sexos pero mejor aún, el sexo mismo es una «construcción», un producto de las relaciones de dominación.

Esta interpretación ideológica reduce la polisemia presente en *El Segundo Sexo* que hace a su riqueza. Pues, ¿es tan simple aplicar directamente el modelo de las clases a los sexos? ¿Se puede abolir el impacto de la realidad corporal –de la encarnación– como se hace con el capital (o como es abolido –pero a qué precio– en los países comunistas en donde Sartre y Beauvoir fueron durante largo tiempo recibidos –y burlados– con todos los honores debido a su rango de intelectuales estrella)?

No resulta evidente. Y no es en efecto lo que puede leerse –lo que se lee cuando se relee *El Segundo Sexo*, incluso con lupa–. Pues, si el fundamento económico de la sociedad capitalista que instaura las relaciones de clase se supone que desaparece con la desaparición de la propiedad privada, el fundamento corporal de la diferencia de sexos por su parte, no desaparece. El cuerpo no es soluble como el capital. En efecto, si retuvimos de *El Segundo Sexo* una fórmula que se repite como

un lema: «mujer no se nace, se deviene», es con la condición de aislarla de su contexto. Ya que en la obra de Simone de Beauvoir, y especialmente en *El Segundo Sexo*, largas páginas están consagradas, por el contrario, a la descripción minuciosa de la especificidad del cuerpo de las mujeres y a sus avatares, desde la adolescencia a la vejez –lo que es una obsesión en el conjunto de la obra–. Aun cuando una mujer renuncie a la maternidad –como es el caso de Beauvoir– no por ello su cuerpo deja de llevar sus estigmas.

La insistencia con la que Beauvoir describe –de manera casi desagradable– el funcionamiento del cuerpo femenino, desde la pubertad hasta la menopausia, pasando por el embarazo, hace al menos problemática la tesis según la cual «mujer no se nace, se deviene», muchas veces manifestada por algunas de sus discípulas e interpretada como si el sexo fuera una pura «construcción social». La garantía amistosa que da Beauvoir a una corriente determinada del feminismo reduce y disimula la complejidad o la ambivalencia presente en su obra.

El propio materialismo de Beauvoir resiste a la negación de los fundamentos corporales de la diferencia de los sexos, frente a los cuales ella es tan sensible y a los que les otorga una importancia exacerbada en ciertos capítulos de *El Segundo Sexo*, como en toda su obra. A partir de otra experiencia del cuerpo, una mujer y un varón se transforman, pueden transformarse, en iguales humanos. Sin duda, no es casual que al llegar el momento de la vejez y de la degradación del cuerpo que tanto la atormenta, ella forme pareja con una mujer. Una mujer con la cual terminará sus días, que adoptará como hija y a quien delegará la gestión de su obra.

Quizá su simpatía por los místicos –en particular por Teresa de Ávila– que parecen ser una excepción frente a la fatalidad del destino que golpea a las mujeres, provenga del hecho de que encuentra en esas mujeres una forma extrema de desapego respecto de la incardinación del registro sexuado. En esta experiencia el cuerpo se transfigura y trasciende. (Una pequeña observación: Lacan retomará la inspiración de Beauvoir y los mismos ejemplos al abordar el amor místico, viendo también allí cierta trascendencia respecto de la categoría de lo femenino. Lacan había leído el manuscrito de *El Segundo Sexo* y probablemente eligió este pasaje, dado que los ejemplos citados y los términos son iguales).

Fuera de esa experiencia excepcional, para Beauvoir, no sólo en la pubertad, el embarazo o la menopausia sino en todas las edades de la

vida y aun más en la vejez, el cuerpo de las mujeres pesa en la experiencia. Y si bien la edad también agobia a los varones –recordemos a este respecto la insistencia con que describe las formas de la decadencia de Sartre–, pareciera afectar prematuramente a las mujeres ya que considera que la edad de cuarenta o cincuenta años como máximo, en la que ella detecta los signos del envejecimiento, las condena a renunciar al erotismo, por lo menos, al heterosexual.

La realidad del cuerpo sexuado y su evolución a través de las edades preocupa manifiestamente a Beauvoir. Lo expresa de manera profundamente negativa, como un obstáculo a partir del cual, y sobre todo contra el cual, se afirma la libertad. Habrá que esperar a Luce Irigaray para transformar ese descrédito en celebración, encontrando en el «inevitable volumen» un motivo de elección más que de estigmatización. Pero entre el descrédito del cuerpo femenino, sin duda una herencia del puritanismo cristiano de la educación de Beauvoir, y su idealización, hay lugar para la mera constatación de lo que éste es.

Por lo tanto, contrariamente a la fórmula de *El Segundo Sexo* que tantas veces fue presentada como su resumen: «mujer no se nace, se deviene», la obra de Beauvoir, casi en cada página, revela que en realidad una nace mujer y que no es fácil ocultarlo, se sea o no famosa, homosexual o heterosexual. El cuerpo sexuado está por cierto estructurado y limitado por el imperativo social, pero no se reduce a su «construcción social» como lo interpretarán algunas de sus discípulas. Volvemos a la fórmula de Sartre: «la libertad en situación». La trascendencia del sujeto se afirma a partir de su situación y ésta también es la de un cuerpo sexuado. Además, la libertad no es un hecho sino un acto: el acto de liberación. Esto es lo que va a aportar el movimiento de las mujeres a Simone de Beauvoir, a partir de lo que ella misma le ha aportado: que la libertad es un acto, que no puede evitar lo dado pero que lo trasciende permanentemente. Y que este acto que debe ser cumplido por cada una sólo funciona si está sostenido colectivamente.

Habrá que esperar al movimiento feminista para que el debate puramente singular de *El Segundo Sexo* se torne colectivo. Una apuesta audaz, cuyos desafíos se discuten día a día. Más que una apuesta, una tarea filosófica y política. Puesto que la obra de Beauvoir encierra una ambigüedad, e incluso una polisemia que no puede ser reducida a una tesis dogmática.

Los desafíos actuales

El debate sigue estando presente: ¿es posible la igualdad de los sexos en la dualidad de las morfologías, de las incardinaciones? ¿O bien sólo sería posible si esta dualidad fuera superada? ¿Puede la igualdad ser la igualdad de los diferentes o sólo es posible como igualdad de los idénticos? La reinvención de la pareja o su superación por medio de la libertad sexual o la afirmación de las homosexualidades al lado de la heterosexualidad no basta para responder a esta pregunta dado que la homosexualidad –por la elección de objeto contrario a la norma social– no hace más que confirmar el hecho de que hay dos sexos y que no son indiferentes.

Hoy, como se sabe, el desafío atañe al cuerpo. Alguno(a)s afirman que sólo el transgénero, es decir la coexistencia de atributos de uno y otro sexo en un mismo individuo podría asegurar la igualdad. Esta hipótesis abre perspectivas que no abordaremos aquí. Quisiera simplemente indicar que bajo la fórmula fetiche de Beauvoir «mujer no se nace, se deviene», nunca se elude la importancia del fundamento corporal. Más de acuerdo con su obra sería, sin duda, esta afirmación: «mujer se nace *y* se deviene».

1948-2008

La terraza del *Café de Flore* o de *Les Deux Magots* en la plaza de Saint Germain-des-Prés ha perdido su magia. Ahora sólo la ocupan los turistas. Y las librerías cercanas se transformaron en negocios de lujo. El existencialismo –y su teatro– pasó de moda. Pero Simone de Beauvoir se ha instalado por siempre en nuestro pensamiento. El feminismo se transformó en una vida política y también en una vida teórica a partir de la cual cada una piensa y actúa con los otros de cara a cambiar el mundo común. Sin embargo, la cuestión no sólo del género sino de la diferencia de los sexos sigue vigente. El cuerpo sexuado no se ha disuelto (¿todavía?): cuerpo sexuado y cuerpo mortal, que obsesionan toda la obra de Simone de Beauvoir, impiden pensar la cuestión del género en los mismos términos que la de las clases. Porque, a pesar de que exista una «construcción social de los sexos», que es posible deconstruir, no es posible hacerlo del mismo modo que con la construcción de clase. Uno pasa más fácilmente de una clase a otra que de un sexo al otro.

La ambigüedad (epígrafe de uno de sus títulos *Pour une morale de l'ambiguïté*) no sólo es lo propio de su moral. Su filosofía no es una tesis sino una filosofía de la ambigüedad, entre narración y filosofía como ella misma reivindicaba. Beauvoir lo plantea pero deja que sus herederas se preocupen en dar una respuesta. Herederas que son, según las distinciones demasiado rígidas desarrolladas en Francia, tanto las «universalistas» en cuya aventura se vio envuelta, como las «diferencialistas» que no ven en Lacan dónde influyó Beauvoir, o las actuales «indiferencialistas» de la *queer theory*. Beauvoir plantea la cuestión de los sexos pero su respuesta es al menos confusa, si tomamos en cuenta no alguna fórmula aislada de su contexto, sino la obra íntegra en su textualidad teórica y narrativa.

Una intelectual de las palabras: *desde mí le hablo a todas*

Rocío Bressia - Victoria Rodríguez Lacrouts

Este trabajo es parte de una investigación más amplia llamada «El intelectual y las tramas del presente» que se llevó a cabo entre los años 2004 y 2007, con un subsidio otorgado por UBACyT. El proyecto compone el estudio de la trayectoria de diversos intelectuales (Chomsky, Feimann, Monsivais, Said, entre otros). En este caso nosotras nos enfocamos en la *figura* intelectual de Simone de Beauvoir. El término «figura» no es caprichoso; para nuestro trabajo fue determinante, ya que Simone de Beauvoir se ha *construido* a sí misma como intelectual a partir del diálogo que entablan sus obras entre sí. El gesto de que una mujer se entronice como la intelectual de su época, y que ponga toda una textualidad al servicio de este objetivo, nos dice que Simone de Beauvoir no solo se centró en el *contenido* de sus formulaciones intelectuales, sino también en una específica *forma* de configurar y hacer circular sus palabras y su *imagen*.

El segundo sexo, publicado en 1949, fue sin duda la obra que más contribuyó a hacer de Simone de Beauvoir una intelectual. La recuperación de la mujer como figura *a definir* o redefinir constituye al mismo tiempo un acto político y cultural: denunciar las estrategias discursivas de un grupo para subsumir a otro registra el acontecimiento intelectual que, desde el caso Dreyfus a esta parte, se plantea en los intelectuales como

ideario de acción. Se trata, en este sentido, de sentar las bases de un *espacio textual* donde el *otro*, en este caso la mujer, logre emanciparse de su relegación y se constituya en el sujeto *experiencial* que habla.

Tomar el discurso como un espacio de mediación para conformar un grupo que tome conciencia de su situación, y que recupere su voz, supone, en términos foucaultianos, que «la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica» (1992: 80).

En este sentido, Beauvoir construye su rol protagónico del modelo de intelectual planteado por Sartre; ella será la voz privilegiada. Así nace la intelectual femenina. Que sea dicho lo que nunca antes fue: «El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto» (Foucault, 1992: 86). En última instancia, lo que importa no está en lo que se dice sino en la fuerza –en el poder– que este discurso adopta dentro de la red discursiva. Así, en el prólogo de *El segundo sexo* leemos lo siguiente:

> Pero, entonces, ¿cómo plantear la cuestión? Y, en primer lugar, ¿quiénes somos nosotros para plantearla? Los hombres son juez y parte; las mujeres, también. ¿Dónde hallar un ángel? En verdad, un ángel estaría mal calificado para hablar, puesto que ignoraría todos los datos del problema; en cuanto al hermafrodita, se trata de un caso muy singular: no es a la vez hombre y mujer, sino más bien ni hombre ni mujer. Creo que para dilucidar la situación de la mujer son ciertas mujeres las que están mejor situadas. (1999b: 29)

Estas palabras, que inauguran *El segundo sexo*, legitiman el lugar de enunciación que Simone de Beauvoir se otorga a sí misma. A través de un recorrido en el que desglosa y descarta las diferentes posibles voces, la autora devela el verdadero sujeto de discurso: para hablar de la mujer, solo la mujer puede hacerlo, pero solo algunas serán escuchadas. Así nace la intelectual femenina, así nace Simone de Beauvoir.

Simone de Beauvoir ancla su discurso en una clara ambigüedad genérica. *El segundo sexo* es clasificado con cierta imprecisión: «trabajo», «biblia feminista». Sin embargo, dentro de la crítica, resulta ser casi unánime el término «ensayo». Si logró ser «biblia» y «ensayo» a la vez fue porque *El segundo sexo* supo conjugar el método que autoriza la voz del que *habla* pero, al mismo tiempo, concentró la seriedad de las grandes obras, siempre consultadas, inaugurales, instauradoras de un discurso único.

Como la palabra justa en el momento clave, el intelectual interviene en el medio a partir de la práctica que más conoce: es la potencia discursiva la que genera el impacto en la figura. Es como escuchar un opinante político en un programa periodístico: es interesante, resulta conciliador, lo reconozco, habla por mí, piensa lo mismo que yo pero tiene las herramientas discursivas adecuadas para hacerlo. Allí me aclaran su nombre y la empatía ya ha sido generada: me representa, honra mis ideas. Porque para eso están, así son ellos; como sostiene Bourdieu: «tienen que ser lo que son, que producir e imponer su visión del mundo social» (2005: 172).

Simone escribe y confluye en este acto las represtaciones de un público al que se pretende englobar, atraer, persuadir, encantar. Y lo hace.

Sabemos que Simone de Beauvoir ha sido una grafómana: sus palabras recorren la teoría pero también, y en gran medida, la ficción. Tres tomos de memorias, todas correspondientes a distintas etapas de su vida –un yo novelizado– más otro importante número de novelas, en las cuales ficcionaliza sus preocupaciones teóricas más importantes, constituyen el valioso legado de la autora francesa. Si como sostiene Maurice Blanchot con respecto a la escritura, la frase de un escritor es «la frase de todos los hombres, capaces de leerla, una frase universal» (1991: 17), esto nos permitiría pensar ¿en qué medida podría aplicarse esta concepción de la escritura literaria que plasma el intelectual entre sus prácticas discursivas?

Por un lado se considera a Simone de Beauvoir como instauradora de un discurso fundador sobre una minoría: la mujer y, por otro, su obra no logra soslayar su figura enunciativa que fuertemente se imprime en todos los tipos genéricos. Autobiografía, ficción y ensayo se articulan en un continuo discursivo que no deja de referir a ella misma: *acá importa quién habla*.

¿Cuál es la necesidad de que un intelectual construya una determinada imagen de sí mismo como «intelectual»? ¿Se trata de una estrategia necesaria para la repercusión de su mensaje o se puede leer, en estas construcciones, un dejo de vanidad, un no del todo siempre asumido gusto por el reconocimiento?

El rasgo más característico de la obra de Simone de Beauvoir es la autorreferencialidad. *Memorias de una joven formal*, que publica en 1958, resulta, en este sentido, emblemática. A través de sus páginas asistimos al relato de su vida, al festejo de su ego, a la historia de la valorización de

su ego. Hay una búsqueda de estima desesperada y la excusa para encontrarla es mediante sus logros intelectuales. Cuando cuenta su niñez dice: «Me conmovía ver mi propia vida convertirse ante mis ojos en un espectáculo» (1999a: 57) o «Me soñaba como el absoluto fundamento de mi misma» (60); «una melliza hubiera quitado a mi existencia lo que le daba precio: su gloriosa singularidad» (62), o también: «*Simone es una chica precoz*. La frase me gustó mucho» dice, al hacer referencia a un comentario que había hecho Zaza, su mejor amiga durante toda su infancia (64).

Ya más grande sostiene: «En adelante concedí un valor relativo a mi vida intelectual, puesto que no había servido para conciliarme la estima de todos» (120). A lo largo de toda la obra, está presente el par intelecto/estima. En *Memorias de una joven formal* puede leerse, entonces, la historia de un Ego: las etapas por las que éste atraviesa, acaparándolo todo al principio de la vida; disminuyendo su importancia en la adolescencia y volviendo a prestigiar este Ego en una juventud más «madura».

En *El segundo sexo*, hay un capítulo dedicado a la mujer narcisista. Y se puede establecer entre este y algunos fragmentos de *Memorias*... un paralelismo interesante.

En *El segundo sexo*, la autora sostiene que la mujer, condenada a la inmanencia por distintas circunstancias históricas, está obligada a volverse sobre sí misma, de ahí el esfuerzo constante por captarse y precisar: «A la vez sacerdotisa e ídolo, la narcisista planea nimbada de gloria en el corazón de la eternidad, y, desde el otro lado de las nubes, criaturas arrodilladas la adoran: ella es Dios mientras se contempla a sí misma» (1999b, 622).

Resulta interesante contrastar estas palabras con la imagen que plasma en *Memorias de una joven formal*: «Para las fiestas de Navidad me pusieron un vestido blanco ribeteado de un gran dorado e hice de niño Jesús: las otras niñas se arrodillaban ante mí» (25).

De la misma forma, en *El segundo sexo* detalla, haciendo referencia a la mujer en general: «De joven soñaba con el porvenir; encerrada en su presente indefinido, ahora se relata su propia historia; la retoca para introducir en ella un orden estético, transformando, antes de su muerte, su vida contingente en un destino» (263).

Y nuevamente en *Memorias de una joven formal*, concluye la segunda parte del libro con las siguientes palabras: «El porvenir ya no era una esperanza, yo lo tocaba. Cuatro o cinco años de estudio y luego toda una

existencia que yo moldearía con mis manos. *Mi vida sería una hermosa historia que se volvería verdadera a medida que yo me la fuera contando*» (172).[1]

La escritura en este caso, no solo busca testigos, sino también autocomplacencia y reconocimiento. Podemos decir entonces, a la luz de estos pocos ejemplos, que *El segundo sexo* primero teorizó la problemática y *Memorias de una joven formal* la ficcionalizó.

Años más tarde, en 1978, Simone vuelve a representarse, pero esta vez a través de un medio distinto: el cine. Ella, por supuesto, escribe el guión, que será llevado a la pantalla grande por los directores Josée Dayan y Malka Ribowska.[2] El film cuenta con la participación de muchos intelectuales de su época, con los cuales entablará amenas charlas de café, pero se centrará sobre todo, en lo que la autora de *Memorias...* confiesa como su tema favorito: ella misma. Simone se escribe constantemente: se construye, se analiza, se destruye, se vuelve a construir, y así es como nos seduce. La seducción se genera en el juego de la entrega y la reserva, el placer del juego se encuentra en estas intermitencias. Como lectores percibimos, por un lado, una intelectual en el mejor concepto sartreano del término, si nos detenemos en el fundamento de las ideas que expresan sus escritos; por otra parte, estamos ante una escritora que juega a construirse en ficciones que contradicen la primera concepción intelectual a la que hicimos referencia.

En *Los mandarines*, novela de 1954, hay constantes reflexiones sobre lo que es ser un intelectual, y cómo la escritura debe construirlo. Henri, uno de los protagonistas, se interroga constantemente por la función del intelectual, por la preparación que éste debe tener; se pregunta qué es lo más importante: ¿una sólida formación teórica o la eficacia de lo pragmático? Cuestionamiento este que salta a la luz también en *La sangre de los otros*, novela de 1945, pero aquí, en boca de Laurent: un muchacho que se sale de su clase (la burguesía) y decide vivir como un proletario. Laurent, como intelectual que se pone delante de la masa y habla, moviliza, tiene el constante remordimiento de «mandar a otros» a morir, sin él haber puesto su cuerpo, sino sólo su palabra. Laurent se pregunta: ¿Es esto suficiente?

[1] Cursivas nuestras.
[2] Se trata del film *Simone de Beauvoir*, de 1978, rodado en París, Roma, Venecia, Ruan y Marsella.

Lo que es un tema de conflicto –el intelectual y su papel– de difícil solución en los personajes de Simone de Beauvoir, no parece ser tal en la vida de Simone. En la película *Simone por ella misma*, que hace unos instantes comentábamos, dice, hablando de la guerra de Argelia: «Había posibilidades de acción verdaderamente militante para la red de Jeanson por ejemplo, a quien di mi apoyo. Sin embargo, si bien me sentí totalmente comprometida, *no actué demasiado porque, después de todo, soy una intelectual*» (1979: 71).[3]

Baudrillard escribe largamente sobre la seducción. En *El otro por sí mismo* sostiene que la seducción anula cualquier posibilidad de profundidad. No se presta a la interpretación porque no hay sentido profundo que encontrar en ella. Lleva las cosas a la apariencia pura, y es allí donde todo se vacía. Este no dejarse interpretar de la seducción, la carga con un secreto que permanecerá indescifrable. Este secreto no circula como «sentido oculto» sino, como dice Baudrillard, como «regla de juego», «como pacto simbólico» sin que ninguna interpretación pueda resolverlo. Nunca hay nada que revelar y, entonces, nunca hay nada que producir. Pero ¿qué sucede cuando estos juegos se proponen como estrategias intelectuales?

Cuando se dice en secreto, se ha elegido decir *por lo bajo* para que sea reservado allí, allí donde permanecerá oculto. Develar el secreto, darle volumen a la palabra solapada constituye, como dijimos en un principio, y siguiendo a Foucault, la tarea del intelectual que se impone en la lucha de poder discursiva; y hay secreto porque alguien lo sostiene en la oscuridad. Frente a esto Simone se erige heroína, repara en el ocultamiento y se adjudica el rol de la verdad autorizada.

Pero cuando ya no se trata de hablar de todas sino de sí misma, Simone duda, camina incierta entre la entrega y la reserva, se muestra allí donde prefiere ser vista y se oculta en los márgenes de su figura; al decirse y desdecirse, encarna la vacuidad de los personajes ficcionales que ella misma construye; y encarna así la segunda acepción de secreto: ya no intenta salir a la luz, sino que se mantiene en «el pacto simbólico» de su construcción como intelectual.

Simone escribe *El Segundo Sexo* y propone así un discurso contrahegemónico: mata el secreto, la historia de las mujeres ha comenzado a escribirse por primera vez. Pero por otro lado, al escribir su propia historia,

[3] Cursivas nuestras.

Simone revive un secreto, de otro orden quizás. Construye una imagen de sí misma que lejos de reflejar la claridad acerca de quien habla, articula los aspectos visibles de un personaje ficcional, de lo que siempre se ha querido ser: un referente intelectual para lograr así una estima ganada a través del intelecto.

Quizás Simone de Beauvoir logró entender más que nadie, que el ser humano nunca es lo que dice y nunca dice lo que es.

Simone de Beauvoir: Nuevas aproximaciones a la (auto)construcción del sujeto mujer*

Mayra Leciñana Blanchard

Entre el inicial «¿qué es una mujer?» y el definitivo «no se nace mujer, se llega a serlo» de *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir hace aparecer, en la Introducción, una primera persona con género sexual: «Yo soy una mujer» como dispositivo de enunciación que dispara la posibilidad del texto. Otros dos textos de la misma autora *Memorias de una joven formal* y *La mujer rota* utilizan la técnica de la «escritura del sí mismo» en dos formas: la autobiografía/memoria y el diario íntimo en clave de ficción, respectivamente. ¿Qué especificidad aparece cuando se pone en juego deliberadamente la subjetividad de quien narra? ¿Qué ocurre cuando esa subjetividad se manifiesta «femenina» y se interroga por esa condición? ¿Cómo se inscribe «la experiencia vivida»? ¿Cómo el «ser en situación» se narra en la «autorrepresentación? ¿El «atreverse a construirse» y «emerger más allá del mundo dado» –sostenido por de Beauvoir– qué tipo de teoría

* Este trabajo es una versión revisada del publicado en *Mora,* Nº 8, diciembre de 2002. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires; realizado en el marco del Proyecto de Investigación (Nº H-335 Secretaría Ciencia y Técnica- UNLP)): «Las figuras de lo Otro: Sujeto, Género y Multiculturalismo» dirigido por la doctora María Luisa Femenías (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata), años 2002-2005.

constructivista del género sexual habilita? Se intentará abordar algunos de estos interrogantes, problematizando la posición de Beauvoir a la luz de lecturas teóricas contemporáneas.

Introducción

El segundo sexo, publicado por Simone de Beauvoir en 1949, es una investigación sobre los significados que adquiere el ser mujer en sociedad, y las diversas corrientes de feminismo filosófico de la actualidad han hecho referencia a él, para reconocer muchos de sus lineamientos o bien para polemizar, reinterpretando sus tesis desde nuevas postulaciones teóricas.

La enunciación ya clásica de Simone de Beauvoir: «No se nace mujer, se llega a serlo» es un punto central adonde las diversas, y a menudo contrapuestas lecturas contemporáneas, deben retornar para anclar su interpretación.

Un nudo de este debate podría situarse en la polaridad: determinismo o libre voluntad.

«No se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, 1987, I:13), «en la colectividad humana nada es natural y la mujer es uno de los tantos productos elaborados por la civilización» (II: 511), podría abonar la tesis determinista.

Mientras que en «La mujer, ella misma, no opera esa vuelta» (I: 1), «son muy pocas las que perseveran... incluso las que trasponen el primer obstáculo permanecerán a menudo divididas [...] sin atreverse a construirse [...] Ninguna ha pisoteado toda prudencia para emerger más allá del mundo dado» (II: 494-496). «Para explicar sus limitaciones hay que invocar de nuevo su situación: el porvenir sigue abierto» (II: 501), podríamos entender que se trata de un proceso de autoconstrucción dependiente de la voluntad del sujeto.

En una de sus primeras aproximaciones a *El segundo sexo*, Judith Butler, señala que el «llegar a ser» una mujer en Beauvoir «reconcilia la ambigüedad interna del género como 'proyecto' y como 'constructo' [...], llegar a ser se entiende tanto como elección como aculturación [...] Beauvoir formula al género como el *locus* corpóreo de las posibilidades tanto recibidas como innovadas» ([1986] 1998: 11). Sin em-

bargo en una lectura posterior, Butler se corrige y se vuelca a una interpretación de Beauvoir más pegada a Sartre, imputándole no haber escapado del sujeto cartesiano, y mantener un residuo de voluntarismo (1990).

Cuestionando interpretar a Beauvoir como meramente alineada al existencialismo sartreano, se ubican otras teóricas: Cèlia Amorós reconoce que en Simone de Beauvoir «elección tiene un sentido fuerte que se mueve en un registro fundamentalmente ético- ontológico» pero observa que en ella «no se trata del sujeto epistemológico como del sujeto moral» y encuentra una probable radicalización de la divisa ilustrada «atrévete a saber» transformada en «atrévete a construir tu propio ser a través de tus opciones libres» (2000: 64).

Mientras que Teresa López Pardina es quien subraya un sesgo propio en el existencialismo de Beauvoir a partir del alcance diferente del término «situación» (1998). Siguiendo este planteo Maria Luisa Femenías advierte que en Beauvoir «la situación» (en la que «cada individuo se halla de manera singular») sería: «el espacio fácticamente limitado en el que la autonomía se ejerce. El sujeto ni es absoluto ni tiene libertad absoluta: se trata de un sujeto social en interacción con otros sujetos, en parte intrínsecamente libre, en parte socialmente construido y limitado» (2000: 17).

Por su parte Sara Heinämaa resalta que el planteo de *El segundo sexo*

> no es voluntarista [...] La noción de sujeto de Beauvoir no debe identificarse con el *cogito* cartesiano o con el ser-para-sí de Sartre. Se acerca más bien al sujeto corporal entrelazado con el mundo de Merleau-Ponty. Las «decisiones» que toma tal sujeto no deben concebirse como actos de voluntad libre, por el contrario, son posturas o actitudes corporales que se adoptan en situaciones específicas. ([1998] 1999: 29)

Este apretado recorrido pretende dar cuenta sintéticamente del núcleo polémico de los dichos de Simone de Beauvoir acerca de la construcción del sujeto mujer.

Me gustaría intentar otra entrada no ya revisando lo que «dice» en *El segundo sexo* sino lo que «hace» cuando se trata de construir identidades de mujer a partir de la narración de la experiencia vivida.

«Soy una mujer»

> ¿Qué es una mujer?
> Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le hubiera ocurrido escribir un libro acerca de la situación singular que ocupan los machos en la humanidad. Si quiero definirme, me veo obligada a decir, en primer lugar: «Soy una mujer». Esta verdad constituye el fondo sobre el cual se yergue toda otra afirmación». (Beauvoir, 1987, I: 11)

Este fragmento de la introducción de *El segundo sexo* propone la colocación de una primera persona con género sexual: «Yo soy una mujer» como dispositivo de enunciación que dispara la posibilidad del texto.

Si en este ensayo, Beauvoir intenta «revelar, develar o descubrir significados de mujer, hembra y femenino» (Heinämaa, [1998] 1999: 27) no deja de ser significativo que inscriba desde el inicio la presencia fuerte de un sujeto mujer como portavoz del texto.

En uno de los tomos de sus *Memorias* a propósito del momento de escritura de *El segundo sexo* Beauvoir recuerda que en 1946 inducida por Sartre reflexiona sobre el asunto de ser mujer:

> y súbitamente se me reveló: este mundo era un mundo masculino, mi infancia había sido alimentada con mitos forjados por los hombres. Y no había yo reaccionado en absoluto de la misma manera que si yo hubiera sido un chico. La cuestión me interesó tanto que abandoné el proyecto inicial de elaborar una especie de relato personal y decidí ocuparme de la condición femenina en general. (Beauvoir, 1973)

El punto de partida entonces ha sido este «yo» de su ser individual, para desde allí deslizarse a la reflexión teórica sobre el significado de ser mujer en la sociedad, pero esta indagación la conduce nuevamente a la narración de la experiencia personal. Por eso, el proyecto de «relato personal» sólo ha sido postergado, y pocos años después comienza a salir publicada su obra autobiográfica.

Ese vaivén nos induce a tomar como eje el acto de la escritura de la primera persona para ver cómo narra ella el «llegar a ser» una mujer.

«Yo»: escritora

Simone de Beauvoir no se consideraba a sí misma filósofa sino que se definía como intelectual o simplemente escritora.

Esta probable «treta del débil» como la llamaría Josefina Ludmer que «como todas las tácticas de resistencia combina sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento» (1985: 50), tiene algunas consecuencias.

Ella, al no decirse filósofa, no disputa ese espacio tradicionalmente masculino (que en su mundo está cedido a Sartre), y sin embargo escribe *El segundo sexo*, un voluminoso ensayo que es tan filosófico como lo pueden ser las obras de Voltaire, o Montaigne.

Es llamativo que, aún cuando su punto de partida ha sido ese «yo soy una mujer», en cuanto comienza a desbrozar el asunto se transforma en un plural sin género: «la perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista» (1987, I: 24), allí hay un deslizamiento de una primera persona individual y «generizada» que dispara el texto, a su contrapartida en un plural de modestia y «generalizado» que lo «toma». En otras ocasiones opta por sumarse a un campo filosófico dado (que ella ágilmente homogeneiza): «en la perspectiva que adopto, la de Heidegger, la de Sartre, la de Merleau Ponty» (1987, I: 58).

Estas «tretas» son un gesto de amparo, pero al mismo tiempo, al no proponerse postular un sistema propio dificultan el reconocimiento de su originalidad y sus tesis dan pie a variadas interpretaciones como vimos al inicio.

Pero consideremos esa primera persona fuerte y asumida que es la Simone de Beauvoir escritora, después de todo en sus *Memorias de una joven formal* dice que ya a los dieciocho años «prefería la literatura a la filosofía [...] no quería hablar con esa voz abstracta que al oírla no me conmovía [...] soñaba escribir una 'novela de la vida interior'; quería comunicar mi experiencia» (1999a: 211). Entonces, ¿por qué no colocar junto a su ensayo teórico dos textos «literarios» en primera persona: una autobiografía/memoria y una ficción de diario íntimo? ¿Por qué no volver a traer a ese «yo» de Beauvoir a la escena material de la escritura para dar otra luz al postulado: «No se nace mujer, se llega a serlo»?

La experiencia vivida: decir «yo»

a. *Memorias de una joven formal*

¿Cómo comienza este «yo» a decirse?

Un comienzo formal: «Nací a las cuatro de la mañana el 9 de enero de 1908 en un cuarto con muebles barnizados de blanco que daba al boulevard Raspail» (Beauvoir, 1999a: 9). Una fecha y un lugar en el mundo para la irrupción de este nuevo ser. A continuación: «En las fotos de familia tomadas el verano siguiente se ven unas señoras jóvenes con vestidos largos, con sombreros empenachados de plumas de avestruz, señores con sombreros de paja y panamás que le sonríen a un bebé: son mis padres, mi abuelo, tíos, tías y soy yo» (1999a: 9). Una foto hace de mediadora y significa: «habla», prueba palpable de un mundo dado y la colocación final de la narradora en el espacio así objetivado.

«Todo ser humano concreto se halla singularmente situado» (Beauvoir, 1987, I: 10), es una de las tesis propuestas en *El segundo sexo* que está en el horizonte de esta iniciación.

A partir de allí se desencadena la reconstrucción de un pasado, de la formación y mutación de la niña en una joven formal, pero sobre todo singular, porque de lo que se trata es de narrar una experiencia de vida en su transformación.

Beauvoir bucea en su pasado hasta encontrar la escena que funda míticamente un comienzo. A los quince años dice haber escrito en el álbum de una amiga: «los proyectos que debían definir mi personalidad: ser una escritora célebre [...] Había resuelto desde hacía algún tiempo consagrar mi vida a tareas intelectuales [...] escribiendo una obra alimentada por mi historia me crearía yo misma de nuevo y justificaría mi existencia» (Beauvoir, 1987: 145).

¿Qué significa esta profecía autocumplida, esta reconstrucción del pasado donde una proyección de futuro la coloca en un presente que en la instancia de escritura sabemos cumplido?

Para Cèlia Amorós, en Beauvoir como en Sartre

> existencia es sinónimo de proyecto (*pro-iaceo*) estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando y hay que ir realizando. [...] Hemos de descifrar

> nuestra situación presente a la luz de un futuro hacia la cual la proyectamos, y en este movimiento, nuestro pasado se constituye en objeto de reinterpretación permanente. (2000: 65)

Este pareciera ser el caso de estas memorias cuya fuente del recuerdo es a menudo otra escritura: unos diarios íntimos a los que menciona en varios pasajes, incluso, significativamente, para corregirlos: «me analizaba y me felicitaba de mi transformación. ¿En qué consistía exactamente? Mi diario lo explica mal; pasaba muchas horas en silencio y me faltaba perspectiva. Sin embargo al releerlo, algunas cosas me saltaron a la vista» (Beauvoir, 1999a: 192).

¿Qué es esta corrección a la luz del paso del tiempo sino una manera de construirse?

Después de todo se trata de «Memorias de una joven...», una postulación en tercera persona, marca del proyecto de sí como otra, de un «atreverse a construirse».

b. *La mujer rota*

Mientras que en el siglo XIX habría sido usual que quienes volcaban sus experiencias en un diario íntimo lo abandonaran al contraer matrimonio, como si en ese pasaje se dejara atrás la narración de una vida «propia», la diarista de *La mujer rota* comienza un diario cuando su matrimonio está por naufragar, en una inusual circunstancia de soledad que le permite la introspección. Cuando comienza su escritura significativamente aparece tematizado el abandono en el espacio que la rodea: es otoño, ha ido de paseo sola y está en «un bosquejo de ciudad abandonada» (Beauvoir, 1975: 127). Dispone de tiempo para ella misma, su marido se ha ido de viaje, sus hijas ya son grandes y escribe: «mi libertad me rejuvenece veinte años. A tal punto que, cerrado el libro, me puse a escribir para mí misma como a los veinte años» (1975: 128).

La escena de escritura está dicha y está inscripta. Y aunque este diario se transforma en la narración de la ruptura matrimonial, del abandono y de su paulatino desmoronamiento personal, aquel comienzo deja abierta una posibilidad: ha inaugurado el texto ligando la escritura de sí a la libertad.

El tiempo del relato avanza hacia adelante marcado por el rigor del fechado de ese diario, pero en paralelo retorna al pasado para intentar encontrar allí las claves de ese presente en el que su marido se ha enamorado de otra mujer y la vida de ella se resquebraja: «no he vivido más que para él», «no me veía a mí misma más que por sus ojos» (1975: 140). En el día a día dará cuenta de ese vaciamiento (no olvidar el título del texto: *La mujer rota*).

Promediando el relato una escena recrea esta «puesta en abismo», alguien hace caer al piso involuntariamente una estatuilla que termina rota; en la entrada siguiente del diario, ella dirá que mientras una amiga le hablaba acerca de su situación: «yo caía, caía, y me encontré completamente hecha pedazos» (1975: 179). Su vida ha sido «para los otros» y no «para sí».

En la revisión pone hechos en palabras en el intento de extraer una «verdad». Pero significativamente con el correr de la pluma y de los días los intentos de clarificar la experiencia por medio del análisis de conciencia se desvanecen. «No hay una línea en este diario que no necesite una corrección o un desmentido». Y más adelante: «a todo lo largo de las páginas yo pensaba lo que escribía y pensaba lo contrario; y al releerlas me siento completamente perdida» (1975: 233).

Incluso un acontecimiento como el motivo de la iniciación del diario es reformulado varias veces. En el comienzo ha dicho que comenzó a escribirlo debido a una sensación de libertad, luego dice que fue por soledad, más tarde lo corrige: ha sido por malestar, y por último dice que comenzó a escribirlo por ansiedad, de modo que la causa real que puso en marcha la escritura se vuelve indeterminada y, sin embargo, la escritura persiste.

«No sé nada. No solamente quién soy sino cómo habría que ser [...] el mundo es un magma y no tengo ya contornos. ¿Cómo vivir sin creer en nada ni en mí misma?» (1975: 262).

La «escritura de sí» se presentaba en el inicio del texto como herramienta para bucear en su interioridad. Pero poco a poco adquiere peso por sí misma hasta que llega a decir: «retomé mi lapicera no para volver hacia atrás sino porque el vacío era tan inmenso en mí, a mi alrededor, que era preciso este gesto de mi mano para asegurarme que aún estaba viva» (1975: 233).

Narrarse aparece como un gesto vital y que excede a la conciencia. Sara Heinämaa ha leído las tesis de *El segundo sexo* en clave

fenomenológica, y para esta corriente filosófica la subjetividad «nunca está separada del mundo, nunca libre ni clara, ni capaz de proveer su propio fundamento o meramente contenida en un cuerpo mecánico. [...] ni puede ser teorizada separada de su propia experiencia vivida y corporeizada» (Alcoff, Linda, 1999: 132). La escritura de este diario parece estar de acuerdo al postulado de Merleau-Ponty: «El mundo no es lo que pienso sino lo que vivo». En el ejercicio de escribir y describirse día tras día esa subjetividad se va formulando, no desde una conciencia transparente a sí misma, sino construyéndose en su mismo «entrelazarse» con el mundo.

La última entrada del diario es definitiva:

> Estoy sentada. Y miro esas dos puertas. [...] Cerradas. Una puerta cerrada, algo que acecha detrás. No se abrirá si yo no me muevo [...] Pero sé que me moveré. La puerta se abrirá lentamente y veré lo que hay detrás de la puerta. Es el porvenir. [...] estoy sobre el umbral. No hay más que esta puerta y lo que acecha detrás. Tengo miedo. Y no puedo llamar a nadie en mi auxilio. Tengo miedo. (1975: 263-264)

No es trivial que este diario concluya en primavera. El futuro que no ha tenido espesor a lo largo del texto adquiere fuerza en el final: tras la puerta, el porvenir del que tendrá que hacerse cargo desde su libertad. El tiempo de alguna manera retenido en el presente del día a día, deja que decante lentamente un pasado. Esa «mujer rota» se escribe y desmonta una «situación», se desmarca, hasta que lo que queda es puro futuro, por delante un porvenir.

La mujer rota no se construye a sí misma. En un sentido un poco libre «se deconstruye» y no es a través de la conciencia ni de una voluntad radical, sino a través de una experiencia narrativa.

Confluencias

Nos hemos aproximado a Simone de Beauvoir a partir de la inscripción de una subjetividad femenina en primera persona. En *El segundo sexo*, desde un «yo soy una mujer» casi pragmático de experiencia perso-

nal, enunciado como disparador, se deslizó a un vasto ensayo teórico para indagar los significados que adquiere el ser mujer en sociedad. De éste regresó a su experiencia personal para narrarse y colocarse en el mundo como escritora publicando sus *Memorias...* Paralelamente, la experiencia vivida desde un «ser mujer» se amplió también al relato ficcional, desplegado en la escritura de un diario íntimo como es *La mujer rota*.

En una primera jugada se ha corrido de «esa voz abstracta» de la filosofía, y aunque amparada a la sombra de grandes nombres, ha buscado su propio lugar transversal y desde allí postulado sus tesis. En el nuevo espacio ocupado, el campo intelectual, ha hecho su apuesta literaria, pero con una fuerte dosis de presencia personal que inscribió a través de su autobiografía. Esta es tanto la reconstrucción de su propia historia como la de la «situación» en el que ese «yo» ha tenido lugar teniendo que enfrentarse con ciertos condicionamientos hasta «emerger más allá del mundo dado», a través de un proyecto.

La mujer rota, en tanto, es la puesta en escena de otra «situación»: la de la desintegración de una mujer cuando comprueba que, aunque ha cumplido con lo que la sociedad habría esperado de ella –«ser para los 'otros'» (marido e hijos)– , al desarmarse ese mundo, está reducida a una «nada» y debe enfrentarse al porvenir desde allí.

Si en las *Memorias...* pareciera responder a un proyecto de autoconstrucción de algún modo voluntaria, en *La mujer rota* no aparece tal posibilidad, es un sujeto sin «proyecto» que de pronto ha sido despojado de los condicionamientos y que en su libertad, deberá enfrentarse al futuro. En cada una es «su situación» la que dispone de manera diversa a ese «toparse» con el mundo.

En *El segundo sexo* resaltaba: «El individuo no es libre de modelarse a su gusto. Lo que no se conforma como 'debe' se desvaloriza sexualmente y por lo tanto socialmente» (1987, II: 472), sin embargo también aportaba otro matiz: «Es necesario que le crezca una nueva piel y que ella misma realice su propia indumentaria (y esto solo podrá lograrse mediante una evolución colectiva)» (1987, II: 512). Y esa diferencia entre un «aquí y ahora» apremiado por las determinaciones sociales y el porvenir abierto a nuevas significaciones desde el ejercicio de una libertad, está cifrada en una práctica transformadora que no es individual ni meramente voluntaria sino colectiva.

El nombre propio contribuye a «fijar la identidad de un individuo a través de sus múltiples ocurrencias y está además al servicio del anclaje del sujeto en el mundo», dice Paul Ricoeur (Ricoeur, 1990: 80).

Simone de Beauvoir ha narrado al menos dos experiencias de este devenir que es «llegar a ser mujer» y ambas desde una primera persona textual colocada bajo su firma. La convención sugiere que uno de estos «yo» es imaginario y el otro autobiográfico, pero a nivel textual ambos portan las mismas características y más bien deberíamos considerarlos a ambos ficcionales, en tanto construidos.

Podríamos dar un paso más y considerar la sugerencia de Paul Ricoeur quien reconoce que «la tentación del yo es fuerte», por lo tanto

> cuando leo un texto que contiene el término yo, lo encuentro ya disociado por la escritura de su escritor, aunque este escritor, en tanto locutor, haya sido un yo anclado; pero el hecho de estar escrito y no dicho, lo deja desanclado [...] es decir que ha vuelto a estar vacante, como contrapartida la lectura, simétrica a la escritura, instaura una suerte de reanclaje, por lo mismo que aquel que lee la obra, al leer yo, pasa a ser, según dijera Proust, lector de sí mismo. (Ricoeur, 1990: 78)

En este sentido, cada aproximación a un texto donde se lee «yo» puede verse como una apelación a la identificación de quien lo lee y encuentra, en esa otra instancia que es la lectura personal, sus propias resonancias significativas.

La inscripción textual de un «yo» femenino, en distintas obras de Simone de Beauvoir, abre el juego de posibilidades. No sólo se trata de teorizar sobre diferentes modos de «devenir mujer», sino de poner en movimiento las alternativas de la construcción «de sí misma», a través de una práctica narrativa que aunque en primera instancia individual, puede resultar transformadora al encontrar ecos de identificación en cada otra mujer que lee «yo» en esa otra práctica renovadora que es la lectura.

Aún hoy genera controversias el alcance de sus dichos en *El segundo sexo*. La utilización personal y creativa de diferentes líneas filosóficas (Hegel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) permitió que perspectivas feministas diversas se legitimen –incluso polemizando– en Simone de Beauvoir.

Desde su literatura, postulamos que Simone de Beauvoir se narra en mujeres que «se hacen» a sí mismas, o en otras que «son hechas» o que «deberán hacerse». Lo que parece claro es que ninguna «nace» mujer.

Narrar el feminismo: teoría crítica, transposición y representación literaria en la obra de Simone de Beauvoir*

Adrián Ferrero

El presente trabajo se propone indagar la contigüidad, percibida por quien esto escribe, entre la obra filosófica o, si así se prefiere, teórico-crítica de la escritora Simone de Beauvoir y sus ficciones. En efecto, verificamos que se trata de ficciones críticas dotando a esta acepción de un valor cuestionador (en este caso del sistema de sexo/género) no menos que fundante de otros alternativos. En *El segundo sexo* de 1949, la escritora da cuenta de un sistema de sexo/género en el cual la diferencia sexual resulta sinónimo de inequidad en tanto que acceso a bienes simbólicos y materiales.

Entendemos que, precisamente, mediante un estudio de algunas de las mediaciones entre sus obras teórico-críticas y el orden de lo ficcional se establece un tipo de conexión y filiación en la cual la escritura creativa funciona como un canal de divulgación y experimentación de los puntos

* Una versión abreviada de este trabajo, bajo el título «De la teoría por otros medios: Simone de Beauvoir y sus ficciones» se publicó en la revista de estudios de género y teoría feminista *Clepsydra*, Nº 4, 2005. Universidad de La Laguna. (España). Recogido más tarde en volumen bajo el título de «Narrar el feminismo: teoría feminista y transposición literaria en Simone de Beauvoir», en Femenías, María Luisa. *Feminismos de París a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos, 2006, pp. 17-38.

de vista por ella sustentados. El cuestionamiento de los roles de género, devenidos representación literaria, articula una revisión de los sistemas representacionales (no solo en el plano literario en su sentido estricto), evidenciando cómo narrar tramas en un contexto ficcional actúa como una suerte de «laboratorio» hacia otras identidades de género y otras formas del pensamiento especulativo. Así, narrar, describir, pensar, repensar, revisar, se tornan un *continuum* de operaciones intelectuales organizadas en un sujeto mujer que, lejos de trazar una dispersión, configuran una cartografía más o menos nítida, vacilante en el sentido de evolutiva pero no paralizada ni paralizante de núcleos de significado.

Toril Moi, en un extenso ensayo biográfico-crítico dedicado a la obra de Simone de Beauvoir, ha estudiado las condiciones de emergencia discursiva que permitieron que textos tan desafiantes y cuestionadores del *statu quo* cultural como *L'Invitée* (1943) o *Le Deuxième Sexe* (1949), por no citar sus publicaciones póstumas, vieran la luz en Francia al filo de la primera mitad del siglo xx. En una doble operación desnaturalizadora y abriendo campos insospechados a futuras líneas del pensamiento teórico, no solo feminista, Simone de Beauvoir iba a proceder a desmontar y denunciar en su ensayo la lógica de la opresión sexual y a establecer, como pocas veces se había hecho antes, el carácter de constructo cultural de la femineidad. Toril Moi procede, merced a una argumentación descriptiva, fundamentada en documentos, análisis de planes de estudios, historias de la educación, tanto como contextual del sistema educativo formal francés en cuyas aulas se formó la escritora. En efecto, Moi enfatiza cómo Beauvoir pertenece a la primera generación de mujeres francesas educadas en un pie de igualdad con sus colegas varones. Esta equiparación del capital educativo entre los sexos (recién conquistada hacia 1930), supone para el futuro una preparación igualitaria que facultará a las mujeres para la adquisición de mayor capital intelectual y, por ende, para una internalización de destrezas, más o menos a través de un avezado ejercicio, que capitularán o enfrentarán ideologías y posicionalidades sociales, espacios laborales o de investigación. Este hecho será decisivo para comprender la génesis de muchos de los libros que escribió Beauvoir tanto como la de la figura que encarnó: la de la intelectual pública en la sociedad moderna occidental. Se trata de una figura intelectual que, con altísimas calificaciones, una férrea voluntad formativa y cierta captación de los mecanismos compulsivo/represivos del sistema educativo universitario, tomará distancia de él no sin

antes haberse servido tanto de interlocutores como de saberes útiles para la proyección de su obra. En este sentido, Beauvoir manifiesta una reticencia evidente hacia la figura del «intelectual de gabinete» y la intervención en la esfera pública tanto de escritores y escritoras cuanto de intelectuales –que, antes que ella había encarnado Émile Zola, con el mentado *affaire* Dreyfus, que escandalizó por cierto aulas afuera a una sociedad como la francesa, permeable a no situarse de manera indiferente frente al universo social–. Más aún, si atendemos a la historia de Francia, a su conversión en República merced a batallas ideológicas y materiales, y a violencias físicas tanto como intelectuales, sitúa en un marco favorable a manifestaciones de figuras de este calibre. La ebullición de la Segunda Guerra Mundial, en la cual fueron reclutados el mismo Jean-Paul Sartre y otros amigos, deja en claro que resultaba imposible permanecer ajenos a dialécticas y gimnasias meramente intelectuales en desmedro de un principio de realidad que gritaba en muchos sitios y que requería de intervenciones intelectuales tanto interpretativas y descriptivas, cuanto de la irrupción de dichos puntos de vista en ámbitos de circulación más amplios y de mayor intensidad.

«No se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, [1949] 1999b: 207).[1] Este breve epigrama, que hizo correr ríos de tinta, se funda en el modo según el cual la femineidad occidental es constituida por las instituciones de la cultura y, como afirma el enunciado intelectual, se opone al determinismo que había hegemonizado las teorías biológicas y antropológicas del siglo XIX y parte del XX.[2] La mujer, educada según unos códigos que le devuelven especularmente versiones de sí misma que la inferiorizan, responde a ellas internalizándolas y convirtiéndolas en un axioma que, de modo inherente, le asignan un espacio tanto simbólico como material y se tornan sus propiedades inherentes, no adquiridas en desmedro de

[1] Resulta altamente significativo que al momento de redactar estas páginas, en el mercado editorial del libro de habla hispana, hayan sido reeditados en formato de bolsillo las traducciones de tres de los libros de Simone de Beauvoir de mayor circulación en el mundo entero: *Memorias de una joven formal*, *La mujer rota* y *El segundo sexo* (en volumen único). Ello puede ser leído bajo la forma de un síntoma cultural de la vigencia de algunos nudos de significado abordados por dichos textos así como por la figura de una autora emblemática en tanto que intelectual mundializada.

[2] Entendemos el concepto «instituciones» en el sentido que le otorga Raymond Williams, como «el término normal para cualquier elemento organizado de una sociedad» ([1976] 2000: 188) y el término «cultura» como referencia a una totalidad de «sistemas materiales, significantes y simbólicos» (91).

otras más activas o positivas. Así, asignado un sistema de sexo/género, las mujeres acatan y actúan un «destino» (y los varones, sin ser moralmente reprensibles por él, lo ejercen casi de modo mecánico, en la mayoría de los casos víctimas también de otro tipo de padecimientos). En este sentido, víctimas de imágenes y representaciones que la cultura hace circular sobre ellas, minusvalorándolas, digitadas y diseñadas por la opresión masculina o por la complicidad de mujeres funcionales al patriarcado, la constitución del sujeto mujer sufre notables amputaciones que, sin duda, contribuyen a formaciones sociales donde predomina la iniquidad. No resulta posible en este sentido hacer caso omiso de que las instituciones sociales de índole formal, como escuelas, institutos de formación, planes de estudios, ámbitos laborales, mass media, rituales familiares reproductores, no hacen sino ratificar estos roles de géneros y multiplicarlos, salvo contadas excepciones.

La sentencia de Simone de Beauvoir arriba citada no hace más que proceder, mediante un análisis ideológico y la apelación a marcos conceptuales plurales, a poner en entredicho aquella ideología que postulaba que el ser mujer constituía una esencia. Polemizando en un punto con el sistema social complejo y completo, en tanto esa hipótesis era pasible de ser proyectada a todos los órdenes de la vida institucional, resultó altamente controversial y alarmante. Hiriendo susceptibilidades, tolerando tanto detractores cuanto agravios, sosteniendo sus ideas con argumentaciones sólidamente configuradas, Beauvoir no hizo sino verificar que había palpado una zona particularmente urticante de la vida social, no solo francesa sino occidental en general. También, creó lo que se ha dado en llamar una consciencia de género, así como Karl Marx había creado oportunamente una consciencia de clase. Beauvoir tomará de la filosofía existencialista elementos útiles para configurar una teoría feminista *avant la lettre*. En efecto, Sartre había postulado en *L' Être et le Néant* (1943) que el sujeto se caracterizaba por ser un permanente proyecto, siempre lanzado hacia el porvenir, abierto a la trascendencia. Pero si el sujeto dimitía de su libertad, recaía en el en-sí y su libertad en facticidad, a su vez la existencia humana no tenía condicionamientos sustantivos: siempre que una voluntad positiva la absorbiera, el proyecto se fijaba nuevos límites hacia el futuro. Por último, el sujeto, para la filosofía de Sartre, es lo que él hace de sí mismo a través de la acción. Simone de Beauvoir, apoyada en la tradición ilustrada pero, al mismo tiempo, exacerbándola, desnaturali-

zará los discursos que prescribían una esencia para el sexo femenino, discursos que perpetuaban ideologías y prácticas sociales propias del patriarcado. Precisamente, la Ilustración había hecho *tabula rasa* con las determinaciones relativas al nacimiento, propias del *Ancient Règime*. Sin embargo, señala Cèlia Amorós, «El sexo biológico se constituía en un enclave de naturalización ante el que se estrellaban los esfuerzos de las mujeres por volver coherentes las abstracciones ilustradas» (2000: 66). De este modo, Beauvoir, haciéndose cargo de un vacío o una ausencia teórica, polemiza con los vestigios patriarcales de la tradición ilustrada (cuyos privilegios sexistas ya habían sido puestos en entredicho por algunos pioneros, hombres y mujeres) y permite el ingreso de las mujeres en el ámbito de todo aquello que había sido definido como «lo genéricamente humano», pero ilegítimamente usurpado por el sexo masculino.

La dupla existencialismo y feminismo, presente de modo muy claro en *Le Deuxième Sexe* ya desde sus primeras páginas, se vuelve posible, aunque a primera vista parezcan dos asignaturas difíciles de conjugar, porque ambas se abroquelan en la común voluntad de elaborar una crítica y en la de desmantelar esencias. En tanto el existencialismo desmitifica que la existencia humana la tenga, Beauvoir *generiza* dicha noción de esencia (en un sentido amplio de un marco de tramas especulativo/filosóficas la sitúa en el orden de lo cultural material y sus condiciones sociales de producción) como también lo femenino, y en ese marco, reivindica su pertenencia al ámbito de lo humano y, por tanto, combate toda concepción según la cual lo femenino sea una entidad inmutable y ahistórica.

Simone de Beauvoir es muy clara en su análisis sobre la femineidad en las sociedades occidentales. Desde muy pequeñas, ya en sus experiencias fundantes, las niñas (tanto como los varones, desde una perspectiva funcional a esas versiones inferiorizantes) se ven expuestas a mensajes, relatos, mitos, documentos y otras formas de simbolización según las cuales la mujer es jerárquicamente descalificada en un sistema de paridad frente al varón. Es lógico, entonces, que el sexo femenino desde muy tempranamente incorpore su condición de ser sometido y no logre producir representaciones que inviertan o cuestionen la lógica de la dominación. Y entre la larga serie de configuraciones que proclaman la sumisión de la mujer y su vasallaje al hombre, las narrativas son algunas de las más importantes. Mitos, cuentos, novelas, leyendas inscriben discursivamente la huella de esta marginación y de esa pasividad. Apunta Simone

de Beauvoir al respecto: «Al no plantearse las mujeres a sí mismas como Sujeto, no han creado un mito viril en el cual se reflejarían sus proyectos; carecen de religión y de poesía que les pertenezcan por derecho propio: todavía sueñan a través de los sueños de los hombres» ([1949] 1999b: 142). Y un poco más adelante proclamará: «La literatura infantil, la mitología, cuentos, relatos, reflejan los mitos creados por el orgullo y los deseos de los hombres: a través de los ojos de los hombres es como la niña explora el mundo y en él descifra su destino» (227). Lo que se propondrá nuestra escritora en *Le Deuxième Sexe* es, precisamente, dar estatuto de visibilidad a las realizaciones femeninas, creando así las condiciones necesarias para formar una genealogía, en términos de Cèlia Amorós, bajo la cual las mujeres puedan pensar su propia identidad y dar cuenta de su propia subjetividad (y, por lo tanto, de una «diferencia»), conformando así un colectivo femenino. Según Cèlia Amorós, una relación genealógica con el pasado

> busca en las producciones [...] que le precedieron una legitimación de su propia tarea filosófica. En la misma medida en que [Aristóteles] se quiere *legitimado*, se constituye a sí mismo con efectos retrospectivos como *legitimador* de la serie y como fundador de una tradición filosófica al articularla bajo la forma de un *legado*. (1985: 80)[3]

Visto de este modo, el tratado de 1949 inicia pero simultáneamente continúa, una estirpe o serie que le precede y que clama por ser articulada como un mapa coherente del pasado, alternativa al conjunto de representaciones patriarcales que usualmente constituyen las Historias de la literatura, del arte o del pensamiento especulativo. Así, Simone de Beauvoir, además de elaborar una crítica al patriarcado desde la especificidad de distintas disciplinas abordadas (la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico, la antropología, la historia, la filosofía, por cierto, claramente fechadas) se lanzará al rescate de las manifestaciones del así llamado «genio femenino» y sus monumentos (en virtud de la adversidad a la que se vieron sometidas dichas mujeres y dichas obras para configurarse como tales) sea bajo la forma de las ideólogas y precursoras (también precursores varones, como Poulain de la Barre) de los movimientos de reivindica-

[3] Cursivas de la autora.

ción femenina, sea bajo la forma de textos u obras artísticas de autoras que perduraron pese a la censura y la discriminación. Asimismo, brindará un marco explicativo para la supremacía de un sexo por sobre el otro y mostrará por qué la supuesta inferioridad femenina es atribuible no a una singularidad intrínseca sino a condiciones adversas, de índole sociocontextual, a las que se han visto sometidas de modo inclemente las mujeres. Dichas condiciones socioculturales no han hecho sino inspirar prácticas sociales y materiales cuya mediación ideológica cundió y se generalizó, y es tarea de las intelectuales y de los varones progresistas hacerlas estallar y denunciarlas, no solo por la ya mencionada opresión inferiorizante sino en función de una mayor equidad, invocada por un orden moral.

Lo cierto es que Simone de Beauvoir, si bien no ostenta el mérito de pionera absoluta, sí manifiesta el de haber captado, merced a su formación y sus capacidades especulativo/formativas, la sistematización y formulación de una historización de este nudo gordiano de la historia cultural, y su divulgación mediante adelantos en la prensa cultural y más tarde en la publicación, bajo la forma de libro en dos volúmenes subsiguientes, de dicha evolución y revolución del pensamiento devenido hito. Ello importa un avance verdaderamente relevante tanto como una invitación a repensar desde un texto no simplista pero tampoco hermético, una de las facetas, entre otras posibles, del sistema, en este caso, de sexo/género.

Entre otras observaciones y comprobaciones, Beauvoir demuestra el modo como el patriarcado había invisibilizado o bien destruido (tanto literal como mediante la indiferencia o el boicot) obras capitales del patrimonio de la Humanidad. Dicha inferioridad es esgrimida por algunos autores como inherente al sexo femenino, en tanto Simone de Beauvoir dedicará todos sus esfuerzos y energías a demostrar que la misma se trata del producto de una situación de opresión rigurosamente historizable y, por tanto, sujeta a revisión y cambio. En este sentido, Beauvoir *generiza* y *desencializa* nociones y conceptualizaciones inherentes al andamiaje teórico/filosófico sartreano cuyo espíritu compartía pero tal vez estimaba de un nivel de abstracción escasamente útil desde esa perspectiva analítica para el procedimiento interpretante que ella pretendía para una indagación en la vida social y civil de su tiempo. Si el patriarcado había cristalizado sus producciones intelectuales *des-generizando*, haciendo pasar por neutrales nociones claramente sexistas, Beauvoir atenderá precisa-

mente a desocultar esa «mala fe» que equiparaba objetividad o neutralidad con *desgenerización*.

Beauvoir, entonces, no se conformará con formular una crítica y realizar un aporte en torno de la reconstrucción de un sustrato cultural específicamente femenino del pasado, a través de la conformación de un nuevo canon intelectual y literario y de la fundación de una tradición[4] en los estudios sobre la mujer. También consagrará parte de su vida al ejercicio de ficciones que tenderán a desautorizar y desestabilizar el discurso literario patriarcal y a autodesignar al sexo femenino, postulando así la enunciación de un sujeto también femenino. Ese sujeto femenino no necesariamente se torna ni idealizado, ni optimista, ni victimizado. Sus representaciones serán plurales y abarcarán una amplitud de manifestaciones que, precisamente, dan cuenta de esa misma imposibilidad reduccionista que pretende combatir por descalificativa. Para ello adoptará «un yo imaginario o un yo autobiográfico» (Leciñana Blanchard, 2002: 78), en sus distintos textos.[5] Tanto en sus escritos ficcionales cuanto en la saga autobiográfica que dará cuenta de las distintas edades de su vida (dividida en cuatro volúmenes), la escritora francesa instaurará la presencia de una primera persona femenina que se autoconstruye a partir de escenas (tanto de lectura como de escritura)[6] que fundan míticamente un comienzo de esa vocación, tal como lo señala Mayra Leciñana Blanchard. Claro que esas míticas escenas de comienzos no sólo son momentos de instauración de un poder y un saber siempre dinámicos, siempre adquiridos mediante un esfuerzo dispar respecto de los varones (y este rasgo siempre es apuntado como una suerte de sobre-esfuerzo denodado por alcanzar zonas del conocimiento antes vedadas) sino también de una abdicación de los mismos, como cuando en su autobiografía Beauvoir deja en manos de Sartre la misión de filósofo, para quien estaba asignada esa facultad y ese estatus. Ella, en cambio, será sólo una escritora. Pero, ¿puede aseverarse que será sólo

[4] Para la noción de «tradición» véase el libro de Raymond Williams *Marxismo y literatura* ([1977] 1980), en especial pp. 137-142.

[5] Para el presente trabajo nos centraremos sólo en sus textos ficcionales de la década de los sesenta. No obstante, otro itinerario crítico podría consistir en abordar el tratamiento de la escritura de la autorrepresentación (la serie autobiográfica) o bien otros textos ficcionales de otro período de su producción textual.

[6] Para la noción de «escena de lectura» puede consultarse el libro de Sylvia Molloy *Acto de presencia. La literatura autobiográfica en Hispanoamérica* ([1991] 1996).

eso, realmente, ignorando gran parte de su obra de encomiable valor teórico? El extenso trabajo de Teresa López Pardina titulado *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, busca acentuar la visibilidad de los aportes de la escritora en este terreno disciplinario.

El cultivo de los textos ficcionales alternativos arriba citados revestirá una importancia capital y servirá de plataforma intelectual para los movimientos feministas que comienzan a agitar la vida social occidental y que cobrarán densidad teórica en el neo-feminismo de la década del setenta.

De 1966 data *Les belles images*, novela corta o *nouvelle* que dramatiza (y, por ende, como su reverso, desdramatiza sus rasgos en función de que son representables y revertibles) el proceso de disolución de una conciencia femenina esclavizada por los mandatos de la sociedad patriarcal capitalista tardía. Heterodesignada en forma permanente por los varones, internalizando consignas ajenas que la hacen habitar una existencia inauténtica, Laurence, la protagonista, moviéndose en un mundo de apariencias, siente la angustia y el vacío de una vida al servicio de la hipocresía social. Si bien logrará reconocer esta situación, será tarde para revertirla y se sentirá perdida, buscará refugio en su padre (cuyo discurso y cuyas prácticas no reproducen los patriarcales) y proyectará un futuro distinto para sus hijas. Justamente, será la proyección hacia otra existencia (aquello que Simone de Beauvoir reivindicaba como rasgo supremo de una ética existencialista en sus primeros tratados morales) lo que devolverá el sentido a su propia vida. En este caso, la maternidad, considerada genéricamente por Beauvoir como un inconveniente desventajoso (al igual que el matrimonio), se constituirá en el vínculo que evitará propagar en el futuro el mismo mal en otras conciencias: en este caso, en las de sus herederas. Ello nos lleva a pensar que Beauvoir pudo haber revisado retrospectivamente los puntos de vista vertidos en *Le Deuxième Sexe* hacia 1949 sobre estos tópicos, y haber juzgado la maternidad con una mirada menos radical y más contemporizadora.

Será Kristeva, la intelectual francesa de origen búlgaro radicada en París, quien responsabilice a de Beauvoir de ser la mentora intelectual del desprestigio de la maternidad como institución social en Occidente. Esta visión, según Kristeva, será la que alejará al movimiento feminista de sus bases, esto es, de las masas femeninas, porque no tiene en cuen-

ta ni absorbe teóricamente la experiencia de la maternidad de estas. Más bien, por el contrario, muestra la condición procreativa como indeseable para el sujeto mujer.

Hacia la década de los noventa, Kristeva tomará partido por una visión diferente de la maternidad, según la cual ésta «extrait une femme de son unicité et lui donne une chance –mais non une certitude– d'accès à l'autre, c'est-à-dire à l'éthique» (Rodgers, 1998:190).[7] No obstante, ambas posiciones, a mi juicio, han de ser puestas en un contexto y atendidas de modo pertinente. Beauvoir redacta su obra/manifiesto (si bien esta última palabra no funciona aquí en modo alguno como sinónimo bajo la acepción de «propaganda» o «libelo», sino más bien de proclama de principios sólidamente fundamentados) en un marco de hostilidad e inferiorización del sexo femenino particularmente radiante pero pasible de ser cuestionado mediante algunos síntomas. Es sabido que resulta connatural a los primeros pasos en una zona del conocimiento cierta radicalidad no menos que cierta intransigencia. Se trata de una poética filosófica «de comienzos» y, por ello mismo, en un estadio de significación y de construcción más que de revisión. Más allá de la densidad privada en cuanto a opciones que el ser o no madre elija o no Simone de Beauvoir, lo cierto es que en ese momento de la historia sociocultural la maternidad no resultaba ni había resultado un atributo favorable para la mujer. Por el contrario, desde una perspectiva más contemporánea y de mayores conquistas, resulta lógico y hasta natural que la posición de Kristeva sea la de revisar ideologemas no necesarios sino contingentes, en palabras de los existencialistas. Su mirada de la maternidad puede y, es más, debe ser distinta, gracias precisamente a que existe un constructo y un fermento cultural que así lo permite.

Por otro lado, en el contexto de la Francia de posguerra, caracterizada por intensas campañas antiabortivas y a favor de la concepción de nuevos ciudadanos y ciudadanas para el reclutamiento de soldados para ser enviados al frente o a futuros frentes posibles, la maternidad es fomentada y hasta impuesta. Es ante esta «maternidad obligatoria», compulsiva y forzada, emanada de políticas de Estado que procuraban incrementar la población diezmada también por la guerra, contra la que reacciona la escritora francesa. En segundo lugar, Beauvoir busca, me-

[7] Mi traducción: «libera a una mujer de su unicidad –mas no de un modo cierto– y permite un acceso al otro, esto es, a la ética».

diante una operación desnaturalizadora, desmontar el complejo sistema semiótico y mítico según el cual el lexema «mujer» se homologa al de «madre». Así, Beauvoir, mediante una estrategia discursiva desfamiliarizadora y desnaturalizadora, busca descomponer esa falsa equivalencia, descomponiendo sememas no equiparables. Quizás el repudio de la autora de *Le Deuxième Sexe* hacia esa ideología es tan radical, que le impide pensar que si bien ser mujer no es sinónimo de ser madre, tampoco ser mujer debe ser sinónimo de no engendrar.

Si, como adelantáramos, Beauvoir no se desentiende de la filosofía pero tiene conciencia de que no constituye el eje de su vida intelectual merced a que tal vez percibe en su ejercicio una neutralidad aparente que es la misma que combate en sus trabajos feministas, sí en cambio abraza la vida de *femme de plume* de modo casi profesional. Si bien es conocida particularmente como «la autora de *Le Deuxième Sexe*», no menos es la premiada con el *Prix Goncourt* por su extensa novela *Les mandarins* y reconocida en el mundo entero como una figura compleja donde el ejercicio de tramas literarias se enreda con un encadenamiento de ideas que las nutren y las articulan en una progresión.

Poniendo el acento una vez más en algunos ejemplos de representación literaria de imágenes de la femineidad concebidos por Beauvoir, *Les Belles Images* resulta un buen referente para integrar esta doble faceta de ideóloga/creadora de la escritora francesa. Quizás para ilustrar su combate contra los estereotipos, Simone de Beauvoir nos presenta al padre de Laurence como un hombre sin voluntad de dominación sobre las mujeres que lo rodean y, al mismo tiempo, como alguien que transgrede las formas convencionales de concebir la masculinidad en las sociedades occidentales. En esta figura será en la que la hija encuentre algunas de las claves para escapar de su hastío y de un estilo de vida que la oprime y la reifica. Su padre, un aliado, le devolverá una imagen en la cual la protagonista no se alienará en la sumisión, rasgo histórico típico propio del vínculo entre varones y mujeres. Este personaje nos recuerda aquella reconciliación que propugnaba Beauvoir hacia el final de *Le Deuxième Sexe*, cuando sostenía que «Al hombre corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en el seno del mundo establecido; para alcanzar esa suprema victoria es necesario, entre otras cosas, que, por encima de sus diferencias naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad» ([1949] 1999b: 725). Es así como en sus textos literarios la escritora

francesa no sólo establecerá imágenes de mujeres que rompan con los estereotipos sino también de hombres que hagan lo propio y que, por lo tanto, no aspiren a una relación de superioridad o dominio sobre las mujeres. Recordemos que los estereotipos son

> creencias sobre las clases de individuos, de grupos o de objetos, que son preconceptos, es decir, que no responden a una apreciación nueva de cada fenómeno, sino a hábitos de pensamiento y expectativas habituales. [...] Un estereotipo es una creencia que no se da como hipótesis confirmada por pruebas, sino más bien considerada, de manera entera o parcialmente equivocada, como un hecho dado. (Amossy y Herschberg Pierrot, 2001: 32)

Al crear representaciones, tanto femeninas como masculinas, reñidas con los estereotipos, Simone de Beauvoir deconstruye las diversas formas en las que se gesta el «sentido común» (sobre todo en el sesgo sexista que éste adopta socialmente) y funda maneras alternativas de plantear los vínculos entre género y narración y, al mismo tiempo, modelos diferentes de socialización entre ambos sexos que, propedéuticamente, la ficción puede contribuir a instalar en las formaciones sociales.

Por su parte, *La femme rompue*, de 1968, aborda, una vez más, el proceso de descomposición de una existencia femenina o, más precisamente, del sujeto femenino, esto es, genéricamente marcado. Pero, esta vez, el motivo será la ruptura de la tutela masculina. Una mujer, después de años de vida conyugal, vive una crisis matrimonial porque su marido la engaña con una amante sin decidirse, en principio, por romper con ninguna de las dos. Es esa vacilación lo que resulta terriblemente desgastante para Monique. Enfrentada por la fuerza a su propia libertad, la protagonista descubrirá la ausencia de un proyecto propio y encarará un proceso introspectivo (que en el texto queda testimoniado a través de las diversas entradas en un diario íntimo) que implicará una revisión de los fundamentos ontológicos de su existencia en todos los planos. Simone de Beauvoir, a través de un recurso literario típico en el que queda inscripta la subjetividad, cual es el género literario del diario íntimo (también, tradicionalmente, el único autorizado por un sistema normativo de asignación de poder discursivo –junto con el epistolar– para ejercer la voz escrituraria de las mujeres), recrea los vaivenes

emocionales de Monique, un ama de casa de cuarenta y cuatro años que ve destruirse su vínculo conyugal. Descubre, también, que ha vivido al servicio de los demás y en ello ha relegado su propia realización. En ese espacio discursivo y, por lo tanto, ideológico que constituye su diario, intentará dotar de nuevos sentidos a su vida, fuera de la sujeción masculina o de la maternidad, y dar coherencia narrativa a una suma de acontecimientos que parecen no tenerla. El texto, en el que quedan impregnadas todas sus dudas y traspiés, da cuenta de las desilusiones de la protagonista y sus desgarramientos interiores (que la llevan incluso a la enfermedad y el padecimiento físico y psíquico) al perder todo aquello que le daba cohesión a su vida. Así, parece asistir desconcertada a su fracaso y a formularse preguntas fundantes de su identidad. En tal sentido, se interroga sobre cómo habiendo cumplido con los mandatos sociales como el matrimonio y la maternidad puede fracasar y ser objeto del abandono y el desapego de su marido. Al mismo tiempo, al tratarse de un discurso confesional, la narradora francesa logra recrear la complejidad de la mentalidad femenina y su visión del mundo a través de un discurso caracterizado por la inmediatez y en el que la mujer pugna por encontrar su propia voz en la vida cotidiana. Denuncia de la falacia del amor conyugal burgués, *La femme rompue* da un paso más en la crítica de las instituciones sociales occidentales y de la ideología burguesa como fuente de insatisfacción para los sujetos. La figura de Monique, la esposa que se plantea como el paradigma de la «ética del cuidado», es confrontada con la de su rival, la amante de su marido, Noëlie, abogada exitosa, divorciada, inescrupulosa, pero que puede desenvolverse con soltura en los ámbitos sociales y ganarse el sustento, lo que le permite elegir y disponer de más libertad que su antagonista.

El fracaso matrimonial conducirá a Monique a reubicarse en el mundo, a pensar todo aquello que conspira contra el amor perdurable (la rutina, el peso de los deberes, las postergaciones) y, a través de sus hijas, a asistir a qué modelo de mujer insufló en ellas. La hija mayor es un ama de casa que ha repetido el destino de su madre (aunque, hasta el momento, no parece desdichada con su elección); la hija menor es una escéptica respecto de las relaciones amorosas, vive en Nueva York de un modo muy independiente y pragmático (al igual que la sociedad norteamericana con la cual convive) y piensa sobre todo en su progreso profesional, al margen de una idea de familia.

Cèlia Amorós, haciendo referencia a la concepción de la existencia de la filosofía existencialista sartreana, sostiene que en ella «Hemos de descifrar nuestra situación presente a la luz de un futuro hacia el cual la proyectamos, y en ese movimiento, nuestro pasado se constituye en objeto de reinterpretación permanente» (2000: 65). Así es como Monique repasa su vida, sus relaciones, sus vínculos y los reinterpreta a la luz de sus nuevas experiencias. Todo lo someterá a análisis y todo será puesto en tela de juicio. Pero, precisamente, esa actitud problematizadora, radical, será la que inaugure el camino hacia la libertad. En ese itinerario, la escritura del yo, será su salvoconducto. Simone de Beauvoir plantea en este texto una reapropiación en clave literaria de los géneros de la autorrepresentación, tales como el diario íntimo y los politiza al atravesarlos por la categoría del género.

Monique sufre un deterioro tanto físico como emocional ante los vaivenes de su esposo, que no termina de abandonarla pero que tampoco elige a Noëlie definitivamente, salvo al final. La *nouvelle* concluye con la partida de Maurice, el marido, del hogar, y el enfrentamiento de Monique con una realidad hostil, que le provoca miedo, pero que es más auténtica y sustantiva que la compañía falaz que le precedía.

En su libro testimonial *Une mort très douce* ([1964] 1984), Simone de Beauvoir narra los últimos días de vida de su madre, víctima de una enfermedad terminal. Pero ese relato da pie a una consideración muy pormenorizada sobre el rol de la maternidad en la sociedad occidental y del lugar simbólico que éste ocupa en ella. Beauvoir muestra sin concesiones el deterioro somático de su madre, en jornadas sucesivas, al tiempo que indaga en sus complejas relaciones con ella, su hermana y su padre. Las diferencias que la separan de su progenitora y el modo divergente en el que han construido ambas su femineidad constituyen la comprobación tangible de los progresos que su sexo ha experimentado a través de diversas conquistas. La suya es una generación que avanza sobre la de su madre por haber accedido a una mayor instrucción, a un mayor poder de decisión sobre su vida y por haber cuestionado el destino que la sociedad había inscripto para ella. En efecto, las nuevas conquistas de las mujeres tienen su apoyo y su sustento en las de las generaciones que las antecedieron: en sus propias «madres» (sanguíneas o simbólicas) que desearon un futuro diferente para sus hijas y que fueron dando entidad a una genealogía y una tradición. No obstante, Beauvoir debió

enfrentar en su familia tanto los prejuicios de clase como los de género para hacerse un lugar nuevo desde el cual fundar su propia libertad y su propio proyecto que se daba de bruces con los de la burguesía venida a menos de la cual provenía.

La corruptibilidad del cuerpo de su madre, devenida más tarde cuerpo inerte, no hace sino metaforizar la caducidad de la fijación y estabilidad de roles de género que, precisamente, Beauvoir se proponía revisar, conjeturando otros y realizando en su propia vida y obra alternativas sustentables e inspiradoras para las generaciones subsiguientes, sus herederas y herederos. Como vemos, en su obra literaria Simone de Beauvoir ilustrará algunas de las ideas formuladas teóricamente en *Le Deuxième Sexe*, cuales son, entre otras, la de la mala fe, en el caso de las mujeres que son cómplices del sometimiento, y la de la dominación infligida, cuando ese sometimiento no es consentido pero sí padecido. Obra literaria y textos ideológicos aparecerán entramados y formando un sistema que dará coherencia a su proyecto creador[8]. Esta coherencia se logrará merced a la transposición de sus tesis en figuraciones literarias diversas, en las cuales las protagonistas suelen ser mujeres que se encuentran ante situaciones de crisis dilemáticas de tipo existencial.

Podemos comprobar que en la obra literaria de Simone de Beauvoir los sistemas de representación estético-ideológicos constituyen la zona exploratoria merced a la cual, por un lado es posible experimentar otras zonas de la experiencia poco transitadas hasta el momento. Mientras que por el otro, se hace posible incitar de modo precursor a otras «formas» y géneros literarios que permitan dar cuenta de esta diversidad que ella logra desentrañar repensándola en sus ensayos y en su introspección.

Todo parece indicar que hacia la década del sesenta la escritora francesa centraba sus cavilaciones en formas de mediación entre sus planteamientos morales con aplicación concreta en la situación de las mujeres y su actividad como productora de textos literarios. Sabemos, además, que en Beauvoir la relación entre la experiencia vivida y las formas de la narración están intensamente vinculadas y que hasta sus textos más teóricos están atravesados por dicha experiencia. En sus autobiografías la autora suele dar pistas sobre cómo surgieron sus tratados de ideas

[8] Tomamos la noción de «proyecto creador» del sociólogo de la cultura francés Pierre Bourdieu. En especial de su formulación en el artículo «Campo intelectual y proyecto creador» (1967: 135-182).

y en todos los casos (salvo aquellos puntuales debidos a encargos editoriales) el disparador parece haber sido la propia vivencia de una situación de desigualdad o injusticia.

Las cavilaciones que Simone de Beauvoir dedicó al tema de la mujer pueden documentarse y rastrearse por lo menos desde 1947, fecha de publicación de su ensayo filosófico *Pour une morale de l'ambiguïté*. En un pasaje del citado libro, la escritora señalaba:

> En gran número de civilizaciones esta situación es también la de las mujeres –entre aquellas que no han hecho en el trabajo el aprendizaje de su libertad– que se ponen al abrigo de los hombres; adoptan, sin discusión, las opiniones y los valores reconocidos por su marido o su amante, y ello les permite desarrollar las cualidades infantiles prohibidas a los adultos, porque las mismas reposan sobre un sentimiento de irresponsabilidad. [...] Entonces descúbrese la diferencia que las distingue de un niño verdadero: al niño su situación le es impuesta, mientras que la mujer la elige o, por lo menos, la consiente. [...] Mas desde que una liberación surge como posible, no explotar esta posibilidad es llevar a cabo una dimisión de la libertad, dimisión que implica la mala fe y que, a su vez, es una falta positiva. ([1947] 1956: 38-39)

Esto significa que ya desde esa fecha o poco antes Beauvoir imprimía a los planteos sociales (pero también políticos/económicos) un fuerte sesgo moral. Así, no se puede desagregar para el análisis un aspecto del otro. Y es que como muy bien lo observa María Teresa López Pardina (1998), la obra de Simone de Beauvoir no se puede encuadrar en la de los filósofos que erigen sistemas (tarea a la que sí, en cambio, se volcó su compañero, Jean-Paul Sartre), sino en la de los moralistas. Este linaje de filósofos tiene en la cultura francesa una larga tradición que se remonta a figuras tan célebres como las de Voltaire y Montaigne. Simone de Beauvoir viene a sumar su nombre a una abultada lista de «figuras que no han explicitado su pensamiento en obras sistemáticas» (1998: 29) pero que sí han puesto su inteligencia al servicio de iluminar los problemas de su tiempo, a denunciar la hipocresía social y a elaborar una crítica de las costumbres.

Julia Kristeva encuentra otras raíces en el discurso de Simone de Beauvoir: sería la continuadora de un tipo peculiar de enunciado inaugu-

rado por Madame de Staël: «un entre-deux qu' occupe Simone de Beauvoir, entre la science et la fiction, qu' on appelait l' idéologie...»[9] (Rodgers, 1998: 204).

Cèlia Amorós acierta al señalar que en el caso de los textos ideológicos de Beauvoir, no se trata de un sujeto epistemológico cuanto de un sujeto moral, «núcleo de imputación de unas acciones que se consideran libres» (2000: 64). Si bien Simone de Beauvoir intentará brindar un marco explicativo a la relación histórica de dominación entre varones y mujeres, dadas las condiciones sociales actuales, persistir en ella le parece un acto moralmente condenable por las implicancias lesivas que acarrea para el sexo sojuzgado y que lo asimila al estadio infantil. No obstante, la comparación entre la situación de los niños y de la mujer tiene sus límites: la fatalidad, en el primer caso; la connivencia, en el segundo.

Si bien ella, al igual que el humanismo existencialista de cuño sartreano, considera que el sujeto es libre, establecerá algunos reparos al absolutismo con que lo planteará su compañero, Jean-Paul Sartre. Según Sartre, «la condición primera de la acción es la libertad» ([1943] 1993: 459) y, más adelante agrega: «La acción decide acerca de sus fines y sus móviles, y es la expresión de la libertad» (464). En este sentido, al referirse a la libertad, Beauvoir provocará un asalto a los binarismos sartreanos, atendiendo a las diferencias de raza, clase, género y etnicidad para el sujeto, como lo señala Elaine Stavro-Pearce (1999), todas ellas variables que Sartre en sus indagaciones filosóficas había relativizado o puesto entre paréntesis como determinaciones de la tan mentada libertad. Simone de Beauvoir no entiende la libertad sino encarnada en un cuerpo situado históricamente y anclado en ciertas condiciones materiales. Lo que interesa a Beauvoir son los «tipos empíricos», en términos de López Pardina, una filosofía o, si se quiere, una teoría, que ancle en los comportamientos humanos y, por lo tanto, que trasunte una categorización de las situaciones según su grado de favor o adversidad. Ventajosa o desventajosa, la situación no se convierte en el otro vértice complementario de la libertad, sino que delimita su alcance. En esta conceptualización, y en otras, es visible que Beauvoir no es una mera epígona de Sartre (como lo pretenden algunas estudiosas como Michèle Le Doeuff), sino una verdadera

[9] Mi traducción: «Una suerte de punto de intersección entre su labor como cientista social y su trabajo como escritora de ficción, que la sitúa en una zona que podríamos denominar 'la ideología'».

innovadora en ciertos conceptos de la filosofía existencial y en su aplicación a nuevos fenómenos, cuales son, entre otros, los de la opresión de la mujer o de la vejez.

Beauvoir, como vemos, teoriza sobre la acción y la existencia humanas desde una perspectiva que pone ciertos reparos al radicalismo de su compañero. Inmanencia y trascendencia pueden mutar la una en la otra según las condiciones históricas. En efecto, no se trata de dos categorías fijas sino móviles, fluidas, dinámicas, que pueden incluso conmutarse en algunos casos. En tal sentido, Simone de Beauvoir entiende que la situación de sojuzgamiento de la mujer por parte del sexo masculino es un dato contingente, que puede ser revertido por medio de la acción, la educación y la concienciación. Es por ello que titula el último apartado de *Le Deuxième Sexe*: «Hacia la liberación», en un verdadero acto de fe o de optimismo prospectivo. La mujer podría lograr como una victoria la trascendencia, que antes sólo era patrimonio del hombre. Sobre todo, lo que operaría una transformación en la situación de las mujeres sería el ganar un salario por sí mismas y la asunción de su realidad de seres libres.

En este contexto, es necesario subrayarlo una vez más, se vuelve capital la revisión de la noción de «situación» que, si bien proviene del núcleo de la filosofía existencialista sartreana, en Beauvoir, adopta inflexiones propias respecto de su marco de origen.

En tanto para Sartre libertad y situación son como el anverso y el reverso de una sola realidad que es la existencia humana, para Beauvoir, en cambio, la situación favorece o desfavorece la libertad hasta el punto de que se pueden discriminar las situaciones según sus posibilidades de realización. Esta jerarquización de las situaciones impone una seria revisión de los resabios de idealismo sartreano, presentes en la teoría.

Según este punto de vista, el sujeto preserva su autonomía respecto de los fines, sobre los cuales los otros no pueden incidir, pero la realización de los mismos estará condicionada por la factibilidad de su situación. En otras palabras, Simone de Beauvoir enraíza la dupla libertad/situación en una base material, en la que la presencia de los otros se deja sentir con todo el peso de lo social, lo político y lo económico.

En sus dos ensayos morales (*Pyrrhus et Cinéas*[10] y *Pour une morale de L'ambiguïté*), la escritora había dejado sentado que un acto era tanto más

[10] *Para qué la acción* ([1944] 1972).

moral cuanto más abriera el horizonte de otras libertades ajenas. Dice Simone de Beauvoir: «Así como la vida se confunde con el querer-vivir, la libertad siempre surge como movimiento de liberación. Prolongándose a través de la libertad de los otros es como solamente consigue sobrepasar la muerte y realizarse como unidad indefinida...» ([1947] 1956: 33). Por el contrario, una acción se erige como inmoral cuando suprime o reprime las libertades del prójimo, esto es, cuando una libertad no se abre hacia otras libertades o simplemente las coarta. De ahí que la alteridad en términos de las relaciones entre los sexos le interesara tanto a nuestra autora, y fuera subrayada con énfasis en sus análisis en tanto comportaba la ausencia de reversibilidad.

Esto es visible en los textos literarios antes citados, en tanto las figuras masculinas (salvo la feliz excepción del padre de Laurence en *Les Belles Image*s) no reconocen en las mujeres a otra conciencia idéntica a la propia, esto es, no tienden a la reciprocidad, sino que las conciben como «lo Otro» inferiorizado. Monique, por ejemplo, la protagonista de *La femme rompue*, ha internalizado un lugar secundario dentro de la pareja, debido a cierta complicidad con el poder masculino encarnado en la figura de su marido. Dependiente de un sistema de organización patriarcal, inhibida en sus potencialidades sobre todo educativas y profesionales, le ha tocado en el reparto de las labores la crianza de las hijas y la continua repetición, cíclica, de las tareas del hogar. Esta situación, producto de su mala fe, la hace incurrir en la inmanencia, propiedad atribuida por Sartre a los objetos, a los objetos inertes. Ello no la inquieta hasta que se astilla la monogamia y, con ella, la institución social que la cobijaba: el matrimonio. Sola, a la intemperie, desprotegida, comenzará a pensar su existencia en otra situación, la que quizás la conduzca a la trascendencia.

Como vemos, Beauvoir indagará en la condición femenina como condición de género, esto es, en los modos de existencia del sexo femenino. Las notas que organizarán esos modos de existencia de las mujeres serán, según Cèlia Amorós, tres: alteridad, inmanencia e inesencialidad. La primera será tomada del pensamiento de Lévi-Strauss y resignificada, y la segunda del sistema de la filosofía existencialista de sesgo sartreano.

La categoría de la alteridad fue utilizada, según Teresa López Pardina, por numerosos intelectuales franceses de la época (Sartre, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Levinas, entre otros) y fue introducida en parte por la influencia de los cursos de Kojève en el Colegio de Francia, realizados entre

1933 y 1939, que dieron un nuevo auge a la filosofía hegeliana en su aspecto dialéctico.

Lo que caracteriza a todas las comunidades en términos antropológicos es el plantear a sus semejantes como «lo Otro». Pero en la mayoría de los casos esa alteridad se cumple de un modo reversible. Así, no se plantea como unívoca sino como recíproca. Lo que ha ocurrido con el sexo femenino es que por su lugar subalterno en la Historia, por la estructura patriarcal de la sociedad, nunca se ha autodesignado ni constituido como sujeto para de ese modo anular la estructura de alteridad que lo corroe. La mujer ha sido la mediadora entre la naturaleza y el hombre, por su confinamiento en tareas como la maternidad o la agricultura, tendientes a perpetuar la especie (todas ellas inmanentes) y no como la guerra y la caza (ambas trascendentes), en las que se arriesgaba la vida y, por lo tanto, se ostentaba como un valor superior a la hora de los méritos. Quien arriesga la vida (el varón), dirá Simone de Beauvoir, tendrá más privilegios que quien la engendra (la mujer).

Según Teresa López Pardina, en esta falta de reciprocidad que observa en la noción de «lo Otro» aplicada a la mujer encuentra Beauvoir similitudes con la situación descripta por Hegel de las relaciones entre amo y esclavo en la dialéctica de la autoconciencia. Para Hegel la autoconciencia alcanza su realización únicamente cuando lo es para otra autoconciencia: una semejante. Siendo reconocida por otra autoconciencia, recién allí logra su desarrollo como vida propiamente humana. «Beauvoir piensa que las relaciones hombre-mujer en la sociedad patriarcal son asimilables –desde el punto de vista fenomenológico descriptivo– a las relaciones amo/esclavo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia» (1994a: 112).

Como puede verse, nutriéndose de numerosas fuentes, métodos y corrientes teóricas Simone de Beauvoir las adaptará, secularizándolas, a los problemas de género y fundará así una tradición en la teoría feminista de gran influencia en las generaciones posteriores de estudiosas. Generaciones que se nutrirán de sus medulosos núcleos teóricos pero que, también, polemizarán con ella, como lo prueban, entre otros, los recientes trabajos de la estudiosa norteamericana Judith Butler, que ratifican la vigencia de Beauvoir como pensadora. Al mismo tiempo, Beauvoir elaborará, merced a su trabajo literario, un modo de ilustrar o encarnar sus propias teorías en el discurso ficcional, como una plataforma para la divulgación de sus tesis y puntos de vista y una puesta a prueba de los

mismos. Esos textos, en el fondo, quizás busquen mediante otros recursos, accesibles a un público más amplio (y, quizás, menos especializado), cuestionar y desmantelar los modos de representación y autorrepresentación patriarcales y oponerles unos alternativos, a través de nuevas estrategias retóricas, textuales y de género literario, al tiempo que devuelven a las mujeres nuevas imágenes de sí mismas que las invitan a pensarse como sujetos libres, independientes y soberanos. En ese sentido, son textos militantes y emancipatorios. Quizás, detrás de esta voluntad de escritura, por lo demás perfectamente legítima, late un afán no exento de cierto didactismo moral. Pero ello, incluso, viene a confirmar la naturaleza fuertemente moral de los planteamientos de la autora francesa.

Ahora bien, ¿qué logra Simone de Beauvoir elaborando sus teorías sobre la condición femenina, la *generización* del sujeto (con la consiguiente toma de distancia de Jean-Paul Sartre y la tradición pre-filosófica a su obra), y redactando textos en los cuales la representación literaria de esos principios que los alientan o los inspiran son escenificados en una teatralidad que la misma escritura facilita? Pues, como dijimos, dar coherencia interna a un proyecto creador y volver visibles con su trabajo elementos del contexto social que, en términos de Cèlia Amorós, desde otras orientaciones de la atención permanecían invisibilizados. De este modo, al «irracionalizar marcos de referencia» (2000: 102) múltiples, su discurso se caracterizará por ser altamente politizado, en tanto opondrá una poderosa resistencia a la ideología y las prácticas patriarcales occidentales. En definitiva, se trata de seguir dos sendas, por cierto conducentes y complementarias, hacia un mismo fin. Esto es, lograr la emancipación de la mujer de toda tutela que la cosifique o anule sus potencialidades y su dignidad de sujeto libre, mediante el predicamento teórico y la producción de textos literarios que dramaticen y divulguen, de modos concernientes a dichos procesos, ese conflicto para volverlo más inteligible y asequible a sus contemporáneas y a las generaciones futuras. En esta trama discursiva, el poder irrecusable de los argumentos se ve reforzado por imágenes, representaciones ficcionales socialmente acentuadas que los reforzarán. Por último, ejercerá, promoverá y polemizará en un pie de igualdad (con lo que ello supone) con figuras del campo intelectual tanto adversas a sus puntos de vista como complementarias, pero no en consonancia con sus ideas. Así, la paridad no solo será predicada sino un hecho contundente, un ejercicio, una práctica indesmentible.

Paso a paso con Beauvoir en el debate entre materialismo histórico, psicoanálisis y feminismo

Paula V. Soza Rossi - Adriana B. Rodríguez Durán

Introducción

Releyendo *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, nos interesó retomar el debate entre materialismo histórico, psicoanálisis y feminismo a fin de reflexionar sobre sus aportes y las derivaciones actuales de lo inicialmente planteado por la autora. Nuestra inquietud respecto a esa articulación es si establece una continuidad con trabajos anteriores donde ya se hubiera intentado revisar los dualismos y el sesgo de género, ambos presentes en las teorizaciones de nuestras disciplinas de origen: Psicología y Sociología. Ello, porque dualismos y sesgo dificultan el acceso a una visión holística y compleja del ser humano. En ese sentido, pensamos que Beauvoir, analizando críticamente diversos discursos científicos, filosóficos, literarios, sedimentados en el sentido común, fue la primera en brindar esa visión holística, más compleja, que inaugura un camino en este dar cuenta de la situación específica de las mujeres.

En este trabajo nos ocuparemos, principalmente, del cruce entre materialismo histórico y psicoanálisis puntualizando los aportes y los límites que la filósofa señala respecto de estas conceptualizaciones (y otras después de ella).

El hecho de que Beauvoir incluya en su reflexión al materialismo histórico y al psicoanálisis, dedicándole sendos capítulos a su revisión, los sitúa como teorizaciones válidas para establecer un diálogo crítico. Hasta la actualidad, ambos gozan de reconocimiento social y han trascendido los espacios académicos conformando el acervo del sentido común. El interés de la autora radica en contrastar algunos de sus enunciados con las experiencias de las mujeres y con otras teorizaciones o conceptualizaciones filosóficas. Podríamos decir que, al tiempo que les reconoce sus aportes, Beauvoir señala ciertas limitaciones en sus planteos respecto de la ceguera de género. Frente a esto no esconde su decepción, pues pudiendo aportar a la causa feminista, no han conducido sus análisis en ese sentido, e incluso han obstaculizado un pensamiento adecuado que diera cuenta de la situación específica de las mujeres, paradojalmente pretendiendo la universalidad de sus planteos.

Por el mismo sendero

Desde algunas relecturas contemporáneas, se señala que en el escrito de Engels, El origen de la familia la propiedad privada y el Estado, publicado en 1884, se encuentran elementos disruptivos respecto de la corriente evolucionista en Ciencias Sociales. El autor construye su relato histórico sobre el origen de la familia teniendo en cuenta a Bachofen y a Morgan. No obstante, se distancia de ellos, no adjudica signo positivo al Derecho Paterno por sobre el Derecho Materno, ni lo considera como un estadio inferior –de desorden y caos– en una escala evolutiva hacia la civilización. Engels, sin salir de una línea de etapas evolutiva, coloca en el origen de la humanidad un primer estadio donde reina la igualdad entre los sexos. Más allá de las limitaciones propias de su planteo –que señala Beauvoir–, esa diferencia sustancial con los otros autores posibilita pensar en la legitimidad del lugar de las mujeres para reclamar su participación en un derecho compartido.

En el capítulo dedicado al materialismo histórico, Beauvoir (1969: 76) sostiene que esta corriente de pensamiento puso en evidencia una verdad muy importante: «La humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica». Es así como el ser humano transforma la naturaleza para satisfacer sus necesidades. Ese hacer no es (solamente) una opera-

ción interior y subjetiva sino que se efectúa objetivamente en la praxis. 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 múltiples factores. Pero es aquí mismo dónde comienza su crítica argumentada a Engels. Su relato adolece de una explicación fehaciente sobre el origen del sometimiento de las mujeres y, además, promueve una solución simplista; el pasaje a una sociedad igualitaria en todos los sentidos –incluida la igualdad social de las mujeres respecto de los varones– dependerá de un solo movimiento: la abolición de la propiedad privada. Es así como Engels, ingenuamente, cree que las mujeres podrán recuperarse de lo que en sus palabras ha descrito como «la gran derrota histórica», ligada al advenimiento de la familia patriarcal capitalista.

Ahora bien, en el capítulo dedicado al psicoanálisis, nuestra filósofa sostiene:

> El inmenso progreso del psicoanálisis respecto de la psicofisiología radica en considerar que en la vida psíquica no interviene ningún factor que no revista sentido humano: lo que existe concretamente no es el cuerpo, objeto descrito por los sabios sino el cuerpo vivido por el sujeto. (1969: 62)
>
> Freud ha aclarado un hecho cuya importancia no había sido reconocida antes de él: el erotismo masculino se localiza en el pene, en tanto en la mujer hay dos sistemas eróticos distintos: uno clitoridiano que se desarrolla en el estadio infantil y otro vaginal, que se desarrolla después de la pubertad. Hay una sola fase genital en el varón mientras que hay dos en la mujer... (1969: 64)

Hasta aquí los aportes y los comienzos de una bifurcación. Es importante destacar que las conceptualizaciones señaladas tienen virtualidades emancipatorias y, por eso, resulta interesante hacer una revisión crítica de algunas de las aseveraciones sexistas o sesgos sexistas de tales teorías.

a. En relación a cuestiones metodológicas

Uno de los problemas comunes a ambas concepciones es que las descripciones que realizan, terminan siendo prescriptivas en tanto son

naturalizadas o no se las interroga con relación a sus condiciones de posibilidad. Además, se sostienen enunciados no suficientemente fundamentados desde criterios científicos (por ejemplo se observa contrastación empírica deficiente, contradicciones en la argumentación, insuficiencia de las explicaciones, ausencia de hipótesis interpretativas en puntos clave que instituyen la diferencia jerárquica entre los géneros, etcétera).

De esa crítica metodológica se desprende otra crítica en relación con un enfoque parcial y fragmentario de aspectos indisociables en el ser humano. Beauvoir advierte un monismo sexual en Freud y económico en Engels. En ese sentido, reconoce que la sexualidad y la técnica por sí mismas no explican la totalidad de la realidad humana. De la lectura de *El Segundo Sexo*, se puede ver con claridad que cuando se realiza un análisis crítico, tras un arduo trabajo de revisión de supuestos, se despoja del androcentrismo a estas teorizaciones, proponiendo algunos puentes que, desde una perspectiva de género, coadyuven a conceptualizar la naturaleza humana de forma más compleja.

En otros artículos hemos desarrollando una línea de trabajo que intenta abordar algunos de los dualismos clásicos (individuo-sociedad, privado-público) constitutivos de nuestras disciplinas. Con esto queremos subrayar que aún hoy tiene asidero la crítica que hace Beauvoir, por un lado, a las teorías psicoanalíticas por no considerar la dimensión social y, por otro, al materialismo histórico por no tener en cuenta a la subjetividad. En los últimos treinta años ha habido algunos intentos de superación de esos límites efectuados por distintos autores/as. Desde el psicoanálisis, son significativos los aportes de E. Pichon-Rivière (1980), P. Aulagnier (1977) e I. Lewkowicz (1997). Desde las teorías psicoanalíticas con perspectiva de género, los aportes de J. Flax (1990) y J. Benjamin (1996), entre otras, quienes plantean que lo social no colorea la producción de subjetividad sino que es parte activa de esa construcción. Desde la sociología –reconociendo su adscripción al materialismo histórico– Z. Bauman (1990), A. Giddens (1991), J. Bernardes (1993) y E. Jelin (1997), entre otros/as, vienen realizando grandes esfuerzos para incorporar cuestiones del orden de la subjetividad en los procesos de socialización y en los análisis contemporáneos de la sociología familiar.

b. Aspectos económicos

En el capítulo dedicado al materialismo histórico, Beauvoir, desilusionada, puntualiza cómo Engels realiza una deducción inadecuada para explicar ese problema. La cadena argumentativa inicia su recorrido con la mención del valor que adquieren las técnicas para la vida social; y se marca un punto central, en la constitución de la humanidad, con la aparición del bronce. El bronce, material del arado, es clave para la agricultura y, en consecuencia, para el establecimiento de la vida sedentaria, la aparición de la propiedad privada y, concomitantemente, para la asimilación de la mujer como una esclava más, bajo la posesión de los varones.

En palabras de nuestra autora «es imposible deducir de la propiedad privada la opresión de la mujer», ya que los límites en la capacidad de trabajo de la mujer, su «insuficiente fuerza física para construir y utilizar arados, es una desventaja concreta sólo desde cierta perspectiva» (1969: 80). De hecho, hay numerosos ejemplos históricos donde los estados estuvieron más interesados en el nacimiento de niños/as que en la agricultura o demás actividades económicas. Su explicación no da cuenta de por qué la división del trabajo entre los sexos no dio lugar a una relación amistosa y, por el contrario, generó jerarquía y opresión. Aquí es clave la valorización de las diferencias, ¿por qué ciertas tareas se jerarquizaron en el sentido en que Engels lo señala? Porque, ciertamente, la mujer realizaba lo que denomina actividades de trabajo casero que, en su relato, limita a la jardinería, la alfarería y el tejido.

c. La Cuestión del Otro

Beauvoir se preocupó por la jerarquización entre los sexos tanto como por la falta de reciprocidad de las conciencias. Así evaluó tanto en Engels como en Freud la cuestión del «Otro».

En el capítulo que le dedica al psicoanálisis, Beauvoir señala otra limitación de estas teorías en su explicación de por qué la mujer es lo Otro. La heterodesignación de las mujeres como Otro implica estar en un lugar donde no se pueden reconocer a sí mismas. Porque, en tanto Otro está construida desde una mirada masculina. Ciertas afirmaciones, clásicamente denunciadas por las teóricas feministas, como la afirmación

freudiana «la mujer es un enigma», así como el enunciado de I. Levinas «la mujer es misterio» (citado por Beauvoir), constituyen –tal como lo interpreta la autora– un privilegio masculino: las mujeres son enigma o misterio para el varón. De la misma manera, la mujer es «el Otro sexo» según Lacan. Las explicaciones relativas a otro goce, un goce femenino, son imposibles. No existe para Lacan el significante del sexo femenino en el inconsciente, aunque sus explicaciones resultan insuficientes para dar cuenta de por qué las mujeres son «lo Otro» y la situación no es recíproca.

Habiendo dado cuenta de las limitaciones que Beauvoir señaló para el caso de las corrientes teóricas mencionadas, pasaremos al propio planteo de la autora respecto de esta cuestión. La pregunta central de Beauvoir es ¿por qué la mujer no da la vuelta en la relación Uno-Otro/a, siendo que otros grupos humanos en posición de subordinados, pudieron plantearse como sujetos, reclamando la reciprocidad en las relaciones humanas? Así, Beauvoir llama la atención sobre la diferente situación del grupo de las mujeres respecto de otros grupos subordinados. En tanto no hay una diferencia numérica que las ubique como minoría real frente a una mayoría –las mujeres forman parte de por lo menos la mitad de la población humana–, se irracionaliza el criterio que prima respecto de la exclusión de las mujeres en la toma de las decisiones políticas. Como lo ha señalado R. Osborne, se trata de una minoría en la capacidad de ejercicio del poder (1996).

Ursula Tidd (1999), por su parte, señala que la preocupación de Beauvoir reside principalmente en la reciprocidad, a diferencia de Sartre que enfatiza lo conflictivo en las relaciones. Para Sartre, el sujeto se constituye a sí mismo en una doble negación: el Uno se niega a sí mismo como un no-Otro, y niega al Otro considerándolo como un objeto que debe ser trascendido. Beauvoir, en cambio, sólo acepta la primera negación ya que, para ella, lo Otro aparece como un ser que está siempre ya incluido dentro del movimiento trascendental del Uno. Creemos que aquí, Beauvoir está tomando en cuenta la existencia de una dimensión de ajenidad: lo ajeno del Otro, como irreductible a la propia experiencia. Algunxs psicoanalistas fundadorxs de la corriente de las Configuraciones Vinculares (Berenstein y Puget, 2007), han teorizado extensamente acerca de esta dimensión. Para estxs autorxs, se trata de aspectos del otro que se revelan como difícilmente cognoscibles, y que escapan a cualquier intento de asimilación del otro como objeto.

d. Especificidad de la mujer

Beauvoir cuestiona fuertemente a Engels por no realizar un esfuerzo teórico para dar cuenta de la situación específica de las mujeres. Así, enfáticamente dice: «Sin mala fe no sería posible considerar a la mujer solamente como trabajadora dado que eso sería desconocer que las mujeres, además de productoras (trabajadoras) tienen capacidad propia para reproducir al ser humano» (1969: 81). Ningún Estado se ha atrevido jamás a instituir el coito obligatorio. Sin embargo, se sabe que han establecido condiciones para encerrarla en situaciones donde la maternidad se convierta en la única opción. Esta última afirmación se relaciona claramente con su concepto de situación.

Desde una perspectiva de género, estudiosas contemporáneas han realizado numerosos esfuerzos para describir las tareas llamadas «reproductivas» y lograr su reconocimiento como formas del trabajo humano; trabajo incluso con singular valor para el colectivo social. Especialmente, María Ángeles Durán (1998) –por señalar una teórica de habla castellana– pugna por la difusión y la aplicación de Encuestas de Uso del Tiempo a fin de dar visibilidad al trabajo no remunerado de las mujeres y destacar su aporte a la riqueza de las naciones.

Por su parte, Beauvoir sostiene además que en la teoría freudiana, la sexualidad de la mujer ha sido calcada de la masculina. Freud no indaga sobre la sexualidad específica de las mujeres, y en gran parte de su conceptualización las mujeres son descritas como un varón menor o castrado. Según Irigaray (una de las hijas ilegítimas de Beauvoir, en palabras de Femenías, 2000), Freud «hommosexualiza»[1] a las mujeres, sin reconocerles su especificidad. Su tesis es que «Toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino» (Irigaray, 1974) y, en consecuencia, el psicoanálisis no puede dar cuenta de la diferencia sexual. En esta línea, al decir de I. Meler (2000), estamos en una sociedad pregenital, dado que aún rige la oposición fálico-castrada y no ha sido suficientemente teorizada la especificidad de la sexualidad femenina.

[1] «Hommo» alude a «hombre» (genérico que en realidad conlleva en muchas ocasiones un solapamiento pues, tal como indica Beauvoir, en el uso, el genérico encubre la referencia al sujeto varón). Irigaray hace notar con la expresión «hommosexualiza», que subsiste en Freud la idea de la mujer como macho castrado ya sostenida anteriormente por Aristóteles y, conjuntamente, la invisibilización de la sexualidad de las mujeres.

A modo de cierre

En tanto estamos constituidos por este régimen patriarcal, no nos podemos librar tan fácilmente de él porque no es algo exterior/interior a nosotras/os mismas/os. No obstante, es esperanzador destacar que la maniobra patriarcal no ha sido completamente exitosa (como ya planteamos en otro trabajo). Una alternativa posible es, entonces (tal como plantea Sartre en su definición de libertad), hacer algo con lo que ya han hecho de nosotras/os. Pero es importante tener en cuenta que esta libertad –según Beauvoir– no es absoluta, sino que se ve restringida por situaciones de opresión. Por eso, aún hoy tiene valor recordar y trasmitir algunas de las críticas que Beauvoir efectuó a las conceptualizaciones de «ser humano», centradas en los varones. Recoger algo de su legado, estimula y desafía para seguir pensando juntos.

Libertad y compromiso intelectual: a modo de cierre*

María Luisa Femenías

De la mujer dependerá en adelante demostrar si, desafiando toda opinión ancestral acerca de sus limitaciones, puede afrontar de modo creador la difícil empresa de la libertad del pensar...
Lucía Piossek Prebisch

Tomo de esta cita de Lucía Piossek un concepto fundamental, el de libertad, para hilvanar –a modo de cierre– un breve recorrido por la obra de Simone de Beauvoir; filósofa para la cual la libertad, como para todos los filósofos existencialistas, es una categoría fundamental de la vida humana (Piossek Prebisch, [1973]1994). Se trata de un concepto que generó un intenso debate en el afán de deslindarlo de su tradición metafísica. Beauvoir recuerda, en *Para una moral de la ambigüedad*, que ella y Jean-Paul Sartre discutieron mucho, antes de la primera redacción completa de *El Ser y la Nada*, sobre cómo entender la «libertad» de las personas. Beauvoir insiste en que Sartre, en principio, suponía que la libertad era igual para todos, mientras que ella la consideró siempre una suerte de contrapartida de la «situación», reconociendo que hay situaciones en las que la libertad no puede ejercerse y constituye una mera «mistificación» (López Pardina, 1998: 47).

* Tomo como base de estas páginas mi conferencia en la 18º Feria del Libro de Olavarría, septiembre de 2009.

Es decir, como se subrayó en estas páginas, la mirada que sobre el mundo tiene Beauvoir es diferente de la de Sartre y se liga fuertemente a los condicionamientos fácticos de la existencia humana.[1] Quizá, porque la moralidad de cada ser humano se mide en términos de su capacidad de acción y el horizonte de la acción moral está dado por la experiencia individual y su posibilidad de universalización, bajo la pregunta de ¿cuáles son los límites de mis proyectos como ser humano con relación a los otros seres humanos? (1965). Así, para analizar la «acción», en general, y la «acción moral», en particular, se revisaron a lo largo de estas páginas las nociones de «situación» y de «libertad», estrechamente relacionadas.

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir introdujo la novedosa concepción de que las situaciones se jerarquizan de modo tal que abren o cierran espacios de libertad. Es decir, la «situación» limita la libertad, además de ser su condición de posibilidad. En suma, subrayó los condicionamientos sociales de la acción moral donde el «ser humano» (varón y mujer) se constituye en tanto tal en sus proyectos, y cada proyecto concluido es simplemente el punto de partida para el próximo bajo el horizonte de la finitud humana. Se trata del deseo de encontrar un fin absoluto, en cuyo cumplimiento pretendemos hacernos un ser pleno. Tarea imposible, sin duda, pues es imposible para lo finito alcanzar lo absoluto, resolviéndose la existencia en la búsqueda constante de su contenido, donde la moral beauvoriana no admite la aceptación de un contenido propuesto por otros para nuestras propias vidas, bajo el *ilusorio* descargo de la responsabilidad individual. Ilusorio, por cierto, en tanto siempre elegimos, incluso cuando elegimos no elegir.

Así, situación y libertad son inseparables; más aún, la situación es el límite de la libertad. Beauvoir distingue entre *puissance*, como potencia que no tiene límites y *liberté*, como la libertad fáctica, constitutiva de la realidad humana. En el primer caso, la *puissance* implica «desde dentro» una potencia infinita, metafísica. En el segundo caso, las posibilidades que se le ofrecen al individuo humano concreto implican, en tanto siempre son finitas, la posibilidad del aumento o la disminución «desde fuera», de su espacio de libertad. En suma, la incidencia «desde fuera» sobre la situación supone alguna forma de violencia; y «desde fuera» proviene precisamente nuestro propio nacimiento, proyecto del ejercicio de la libertad de otros.[2]

[1] Femenías, 2008 y también Femenías y Herrera, 2008.
[2] Estas nociones son próximas a las de «Freedom» y «Liberty» de Thomas Hobbes.

Para Beauvoir, la situación en la que se inserta, entonces, mi libertad y la de los otros implica mi responsabilidad ante ellos y ante mí misma, y viceversa. Ahora bien, ¿cuál es *mi* situación ante los otros? ¿Desde dónde efectúo el deseo de asumirme como existente? ¿Cómo evalúo la situación para superarla y trascenderla? Beauvoir –como vimos– rescata un conjunto de conceptos, entre los que me interesa subrayar, en primer lugar, la noción de «ambigüedad» (que toma de Sören Kierkegaard) y la de «cuerpo vivido» (que conceptualiza siguiendo, en parte, a Maurice Merleau-Ponty). Toda la libertad se inscribe en la ambigüedad irreductible de la realidad humana y en un cuerpo «encarnado» que es un «cuerpo vivido» en situación, *desde donde* esa libertad se limita y se ejerce a la vez (Amorós, 1999).

Tal como quedó claro en las páginas precedentes, Beauvoir encaró estas (y otras) cuestiones desde diferentes puntos de mira que –sintéticamente– van desde el ensayo filosófico a las novelas y las memorias autobiográficas.

Como advierte muy bien María Marta Herrera, Beauvoir nunca se reconoció como «filósofa». Por el contrario, desarrolló un amplio trabajo ensayístico, deudor de los moralistas franceses entre los que *El segundo sexo*, destaca por su extensión, su originalidad y la minuciosidad analítica que despliega. La audacia, ambición y libertad manifiesta ya en los adelantos publicados en *Les Temps modernes* generaron no poca controversia (Chaperon, 2000). Por ese entonces, Beauvoir tenía treinta y siete años y ya había publicado tres novelas, entre ellas *La invitada*, y una obra de teatro, *Las Bocas inútiles*. *El Segundo Sexo* –un *hito clave de una tradición*, como le gusta decirlo a Cèlia Amorós (1999: 113)– vertebrado por el par solidario feminismo-existencialismo se instala desde una primera persona femenina singular que se autoconstituye en sujeto a partir de la lectura y de la escritura, como bien se ha subrayado en varios artículos precedentes. Partir del «Yo soy una mujer», es decir de la condición fáctica de su existencia, constituyó a la vez un dispositivo de enunciación y la estrategia sobre la que giró su obra. Redescubrió que «ser mujer» no es un dato fáctico menor, aunque ella misma no se consideró ni excluida ni discriminada. Sin embargo, exhibió cómo históricamente esa condición había limitado de modo significativo la libertad de la mitad de la especie. Organizó reivindicaciones históricas y literarias, hasta entonces dispersas, dándoles coherencia y voz argumentativa, en base a un profundo conocimiento filosófico al que brindó encarnadura.

Contrariamente a lo que se podría suponer, el libro no nació ni de una reivindicación militante ni de oscuros deseos de revancha. Hasta ese momento, Beauvoir, al lado de Sartre, había llevado una vida activa y brillante. Sin embargo, en el turbio período de post-guerra, los derechos de las mujeres no constituían una cuestión prioritaria: finalmente se les había concedido el sufragio, casi como compensación a su lealtad patriótica bajo la ocupación alemana. Beauvoir asume esa facticidad, ese cuerpo vivido «mujer», que le abre y le cierra posibilidades *qua* tal y desde ahí examina –bajo el método progresivo-regresivo, como mostró Casale– la historia de su situación actual. Gracias a su método, toma distancia crítica para examinar y elaborar teóricamente caracteres y situaciones. Propone lecturas no-convencionales de los clásicos, Marx, Freud, Lacan, Levi-Strauss e invita a romper estereotipos generando otro punto de mira. Reinterpreta la dialéctica del amo y el siervo en Hegel en términos de Uno-Otra, y a partir de ahí, analiza los mecanismos por los que el «sentido común» modela sus formas «naturales» de exclusión. Exploró las posibilidades y límites de la moral y de las acciones humanas tanto en *Por una moral de la ambigüedad* como en *Para qué la acción*, y desarrolló un conjunto de ideas propias que le permiten a López Pardina descartar la hipótesis de que su obra fue un mero apéndice de los escritos sartreanos.

«Las palabras tienen un inmenso privilegio: las llevamos con nosotros» escribe Beauvoir en *Final de cuentas*, tampoco se define como filósofa sino como «intelectual» y «literata». Como advierte Ferrero, educada según los códigos de una época que le devuelve versiones inferiorizadas de sí misma, Beauvoir no se hace cargo de la víctima de las imágenes que las representaciones de la cultura de su época hacen circular sobre ella *qua* mujer, minusvalorándola y diseñándola *por* y *para* el ejercicio de una libertad marcada «desde fuera» por una sociedad dominantemente masculina.[3] Por el contrario, instala una mirada alternativa que la a lleva explorar las estructuras de dominación implícitas, históricas y universales que dieron lugar a las relaciones de subordinación varón/mujer, para contribuir a abrir el camino a otras formas sociales, siempre en búsqueda de mayor libertad y autenticidad. Beauvoir no aceptó convertirse en una cómplice funcional del patriarcado, y reconfiguró el «sujeto mujer» desde un lugar crítico. En obras como *La Invitada* (1943), cuestiona el *statu quo* cultural de su

[3] Adrián Ferrero, 2005, 2006 y su artículo en este volumen.

época, discute categorías como «inautenticidad», «ambigüedad» y «mala fe», y en *La mujer rota* anticipa los modos deconstructivos y fragmentados de concebir el sujeto, que proliferarán más tarde con la postmodernidad. Más aún, al narrar y narrarse en una primera persona –de ecos cartesianos– se «atreve a construir(se)» y a «emerger más allá del mundo dado» (de su situación), diseñando el espacio de su propia libertad en la de algunos de sus personajes. Cuando escribe en primera persona, alienta a los/as lectoras a identificarse con ese estado de reflexión, tribulación y novedad, hasta alcanzar el derrotero finalmente elegido, que siempre implica un apartamiento de los mandatos convencionales.[4] Muestra así cómo las introspecciones la llevan a una profunda toma de conciencia de sí y de su situación para modificarla y revertirla; o, al menos, para hacer estallar sus rutinas *naturalizadas*. En las novelas en que encara los procesos de disolución de la conciencia femenina atada a los mandatos de la sociedad patriarcal capitalista, siempre se encuentran caminos para alcanzar una mirada auténtica con la que enfrentar la dislocación y la angustia. El vacío de la existencia siempre se sortea cuando se perfilan las condiciones de un proyecto diferente.

En síntesis, ideología, filosofía y literatura aparecen conformando una profunda red creadora y original en cuya búsqueda al narrar y narrarse amplía los horizontes de su propia libertad y sirve de punto de apoyo para las búsquedas de otras mujeres y varones. Así, Beauvoir constituye siempre al sujeto como un «sujeto moral», *núcleo de imputación de unas acciones que se consideran libres*, aunque las relaciones de dominación sigan existiendo y aunque constituyan un acto moralmente condenable, en tanto merman los espacios de libertad de los seres humanos, en particular de las mujeres, pero también de los varones. En tal sentido, en todas sus novelas muestra cómo la situación arrastra a la complicidad, al encubrimiento y el artificio, porque

> Todo hombre tiene algo que ver con los otros hombres; el mundo con el cual se compromete, es un mundo humano, donde cada objeto se halla penetrado por significaciones humanas; es un mundo hablante, solicitante, [...] [sólo] a través de ese mundo cada individuo puede darle contenido concreto a su libertad [...] y, en todas las circunstancias [...] a la de todos... (Beauvoir, 1987: 72-73)

[4] Mayra Leciñana Blanchard, «Simone de Beauvoir: Nuevas Aproximaciones a la (auto)construcción del sujeto mujer», en este mismo volumen.

Beauvoir muestra cómo el sujeto que decide trasciende su caída en la inmanencia, para convertirse en trascendencia. Quizá sobre esta idea pivotan sus memorias. Existe un amplio espectro de autobiografías escritas por mujeres, que han generado una cantidad importante de críticas y análisis, de modo que es posible revisar una variedad de elementos cuyas profundas dimensiones están usualmente ocultas. Los conceptos que surgen a partir de esos análisis resultan interesantes sobre todo porque implementan categorías filosóficas que arrojan una mejor comprensión, a la vez que favorecen el análisis del caso particular que una autobiografía siempre recoge.[5] Desde una perspectiva canónica, los textos autobiográficos se presentan como un *locus* lingüístico casual, propio de una reflexión intimista. Pero, como la misma Beauvoir reconoce, resulta claro y es, en principio, indiscutible que las autobiografías o las memorias (no entraremos ahora en sus diferencias) no sólo hacen un uso directivo y expresivo de la lengua sino que marcan carriles de interpretación. Beauvoir misma lo advierte: «he escrito estas memorias, podía haber escrito otras». Es decir, «podría haber escrito otras» tanto porque su situación hubiera podido ser fácticamente diferente cuanto porque ella misma podría haber hecho una selección y ordenamiento diferentes de los hechos que narra como constituyentes de su propia vida. Por eso, si las autobiografías escritas por varones se consideran canónicas y subrayan la «objetividad» de los relatos, las de las mujeres guardan primacía en los aspectos «emocionales» y se las suele clasificar como «géneros menores».

Sin embargo, las memorias de Beauvoir muestran «la cara no oficial del canon literario, en tanto subvierte los modelos, el estilo y los temas, alterando el orden 'normal' y la jerarquía de los discursos»[6] usuales del caso. Sus marcas de género son claras: a la vez que despliega sus experiencias en situación de mujer, intelectual, francesa, compañera de un filósofo de prestigio y asumiendo esa situación, se (auto)habilita a un conjunto de transgresiones. Es decir, de modos de entender y trascender su situación, subvirtiendo el orden social reservado para las mujeres. Porque Beauvoir no sólo escribe «memorias», las publica, las presenta al espacio público desafiando los puntos de vista canónicos, el recato y la intimidad. La minuciosidad del relato de sus experiencias de vida y de muerte la muestran en una fuerte

[5] Debo algunas ideas respecto de la autobiografía a un trabajo inédito de mi colega María Spadaro.
[6] Ibídem.

tensión entre la analiticidad de la filósofa, aunque no se reconozca como tal, y la mujer cuyas pretensiones de fama y reconocimiento suelen ocultarse tras la figura de su compañero. Tensión de la que las autobiografías de varones carecen. Y es precisamente esa tensión la que no sólo colabora en la ruptura de los modelos de escritura estatuidos, sino que –a la vez– implica el lugar constituyente de quien se reinscribe como autora y como sujeto pleno. En *Memorias de una joven formal*, por ejemplo, al narrar se narra «atreviéndose a construirse y a emerger más allá del mundo dado». Esa posibilidad de trascender, implica haberse salido de la inmanencia para abrirse a un espacio propio de libertad, y alienta a las lectoras a seguirla en el derrotero que implica la profunda toma de conciencia de sí y de su situación para hacerse cargo de ella y de modificarla. Ese es el itinerario que se recoge también en *Las bellas imágenes* al exhibir el proceso de disolución de una conciencia atada a los mandatos, que en tanto resuelve enfrentar la dislocación y la angustia que el vacío de su existencia abren ante sí, labra un camino de salida para, en suma, no recaer en la inmanencia.

Recuerda Jean-Louis Hue –parafraseo– que en *La ceremonia del adiós*, Simone de Beauvoir (1908-1986) anota que en noviembre de 1976, en *Le Magazine Littéraire*, se publicó una entrevista a Jean-Paul Sartre con Michel Sicard sobre *El idiota de la familia*. Ella lo felicitó por este «regreso» a la prensa escrita. Ácidamente, Sartre le respondió que se trataba de «un regreso funerario».[7] ¿También este es un «regreso funerario» *post mortem* de Beauvoir? En las últimas décadas, su obra –incluido este homenaje– ha sido objeto de numerosas relecturas modernas y postmodernas, críticas y obsecuentes, producto del pensamiento hegemónico y del periférico, declamatorias de matricidio o instituyentes de pivote ineludible para el feminismo actual.

Tres circunstancias fortuitas reintrodujeron su lectura en el ámbito académico, luego del *impasse* que se produjo tras su fuerte influencia en el feminismo estadounidense de los sesenta y principios de los setenta. Sin pretender hacer una cronología, las enumero a continuación. La primera circunstancia, en 1986, fue la publicación de Judith Butler de un

[7] Cf. Hue, 2008, p. 3 y también Femenías y Herrera, 2008.

artículo en el que examina y critica la posición filosófica y feminista de la francesa.[8] Butler reconoce que llega tardíamente a su obra, no obstante lo cual la convierte en su referente polémico. En su tesis doctoral, en la que explora las múltiples relecturas de G. W. Hegel en la recepción francesa, desde A. Kojève a J. P. Sartre, no la toma en cuenta. Posteriormente, en los varios artículos que le dedica no logra separarla por completo de la filosofía de Sartre, dibujándola más bien como su continuadora menor.[9] La segunda, que me interesa señalar corresponde al año 1999, en el que se cumplieron cincuenta años de la publicación de su ensayo, *El segundo sexo*. Allí, en una operación que busca desnaturalizar la condición de las mujeres, como ya se ha visto, procedió a desmontar y denunciar la lógica de la opresión sexual, estableciendo, como nunca se había hecho antes, el carácter de constructo cultural del *eterno femenino*. Se alineó de ese modo no sólo con los existencialistas en la destrucción de las esencias, sino que también se sumó a una línea genealógica (no muy densa, pero sí muy rica) de denuncia de la situación de exclusión y de discriminación de las mujeres. Esta línea, como vimos, puede remontarse al menos hasta el siglo XVII, con François Poulain de la Barre, al que Beauvoir dedica la obra. La última quizá sea la que estamos atravesando ahora: Cien años de su nacimiento, sesenta de *El segundo sexo* y una renovada vigencia marcada por la consiguiente renovación de bibliografía y de debates, que ello implica.

¿Regreso funerario? Sea como fuere, bienvenido sea, ya que todavía nos vemos obligadxs a leerla y a confrontarnos con ella. En verdad, ni su obra ni su vida abandonaron un cierto halo polémico tensado entre la admiración y el rechazo. No hace mucho, *Le Nouvel Observateur* la presentaba aún como «Vanguardista y radical, venerada y refutada, admirable y quizá detestable».[10] Lo cierto es que no pasa ni pasó desapercibida. Sigue promoviendo debate entre las (y los) jóvenes en la medida en que interpela aún, críticamente, las estructuras sociales que excluyen a las mujeres, legitiman y ocultan tales exclusiones. Quizá uno de los motivos

[8] Cf. Femenías, 1998. Sobre la crítica de Butler a Beauvoir, cf. Femenías, 2000 (Introducción) y 2003 (capítulo 2).
[9] Butler, [1987] 1999. En la edición de 1999 se agrega una suerte de apéndice (capítulo 4) sobre las derivaciones postmodernas del tema del deseo (Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze). También Femenías, 2003 (capítulo 2).
[10] *Le site littéraire de NouvelObs.com.*2008. En línea: <http://bibliobs.nouvelobs.com/>.

de su vigencia sea la coherencia que mostró entre acción, ensayo y literatura, hasta constituirse en una voz autorizada que denunció que los espacios de la libertad se configuran históricamente, son móviles, se ganan y se pierden porque obedecen a condiciones mutables. Por eso, los espacios alcanzados nunca se consiguen de una vez y para siempre. Por eso también hay que estar constantemente alertas para no perderlos.

Selección bibliográfica

a- Fuentes referidas

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième* Sexe. 2 Volúmenes, París, Gallimard, 1949 y reediciones.

_____ *Mémoires d'une jeune fille rangée*. París, Gallimard, 1958.

_____ *La force des choses*. París, Gallimard, 1963

_____ *La Femme rompue*. París, Gallimard, 1966.

_____ *Pour une morale de l'ambiguïté*. París, Gallimard, 1947.

_____ *Cahiers de jeunesse 1926-1930.* Introduction de Sylvie Le Bon de Beauvoir. París, Gallimard, NRF, 2008.

Poulain de la Barre, François, *De l'Education des Dames pour la conduite de l'Esprit dans les Sciences et dans les Moeurs*. Jean Du Puis, 1674.

Thomas, Léonard, *Qu'est-ce qu'une femme*, Introducción de Elisabeth Badinter. París, P.O.I, 1989.

b- Traducciones

Beauvoir, Simone de, *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires, Schapire, 1956. Traducción de F. J. Solero.

_____ *Hermosas imágenes*. Buenos Aires, Sudamericana, 1965. Traducción de José Bianco.

_____ *Las bellas imágenes*. Barcelona, Edhasa, 1966. Traducción de José Bianco. Revisión de Jesús Sanjosé-Carbajosa, 1987; reedición, 1991.

_____ *Para qué la acción*. Buenos Aires, Siglo XX, 1965.

_____ *Para qué la acción*. Buenos Aires, La Pléyade, 1972. Traducción de Juan José Sebreli.

_____ *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967. Traducción de Silvina Bullrich. Reedición, 2008.

_____ *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires, Sudamericana, 1984. Traducción de Silvina Bullrich. Revisión de Jesús Sanjosé-Carbajosa.

_____ *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999a.

_____ *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1969. Traducción de Pablo Palant.

_____ *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987. Traducción de Pablo Palant.

_____ *El segundo sexo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999b. Prólogo de María Moreno. Traducción de Juan María Puente. Primera edición en francés en dos volúmenes de 1949. Reedición en volumen único en Ediciones de Bolsillo, similar traducción, 2008.

_____ *La invitada*. Buenos Aires, Sudamericana, 1970. Traducción de Silvina Bullrich.

_____ *La fuerza de las cosas*. Buenos Aires, 1973.

_____ *La mujer rota.* Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

_____ *La mujer rota*. Buenos Aires, Sudamericana, 1990. Traducción de Dolores Sierra y Néstor Sánchez. Reedición, Sudamericana, Colección de Bolsillo, 2007 similar traducción a la de 1990.

_____ *Una muerte muy dulce*. Barcelona, Edhasa, 1984. Traducción de María Elena Santillán. Revisión de Ana Moix.

Poulain de la Barre, François, *De la educación de las Damas*. Madrid, Cátedra, 1993. Traducción de Ana Amorós.

_____ *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona, Altaya, 1993. Traducción de Juan Valmar.

Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 2004. Traducción de Manuel Lamana.

c- Exégesis y Comentarios

Alcoff, Linda Martin, «Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia», *Mora*, Nº 5, octubre de 1999, pp.122-138.

Amorós, Cèlia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

_____ «Sartre», en Camps, Victoria (editora), *Historia de la Ética*. Volumen 3, Barcelona, Crítica, 1989.

_____ *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1991.

_____ «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición», *Arenal*, 6.1, 1999, pp. 113-134.

_____ (coordinadora), *Feminismo y Filosofía*. Madrid, Síntesis, 2000.

Amossy, Ruth y Herschberg Pierrot, Anne, *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires, Eudeba, 2001.

Baudrillard, Jean, *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama, 1988.

Blanchot, Maurice, «La literatura y el derecho a la muerte», en *De Kafka a Kafka*. México, FCE, 1991. Traducción de Jorge Ferreiro.

Borges, Jorge Luis, *Textos recobrados* 1919-1930. Buenos Aires, Emecé, 1997.

Bourdieu, Pierre, «Campo intelectual y proyecto creador», en Pouillon, Jean y otros, *Problemas del estructuralismo*. México, Siglo XXI, 1967, pp.135-182.

Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2005. Traducción de Alicia Gutiérrez.

Burin, Mabel y Meler, Irene, *Varones Género y subjetividad masculina*. Buenos Aires, Paidós, 2000.

Butler, Judith (1986), «Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir», *Mora*, Nº 4, octubre 1998, pp.10-26.

_____ (1990), «Sujetos de sexo/género/deseo», *Feminaria*, Nº 19, 1997, pp. 1-20.

_____ *Subjects of Desire*. New York, Columbia, 1987. Reedición, 1999.

Chaperon, Sylvie, «*El Segundo sexo* (1949-1999): 50 años de lectura y debate», en *Travesías*, Nº 8, 2000, pp. 55-64.

Collin, Françoise, *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. París, Honoré

Champion Éditeur, 2004. Está en proceso la traducción al castellano a cargo de Teresa López Pardina.

Delphy, Christine y Chaperon, Sylvie, *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir*. París, Syllepse, 2002.

Durán, María de los Ángeles, «La investigación sobre uso del tiempo en España en la década de los noventa. Algunas reflexiones metodológicas», en *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Nº 18, Madrid, 1998, pp. 163-189.

Even-Zohar, Itamar, «La posición de la literatura traducida en el polisistema literario», en *Teoría de los polisistemas*. Madrid, Arco, 1999. Estudio Introductorio, compilación de textos y bibliografía por Montserrat Iglesias Santos.

Femenías, María Luisa, *Dossier* «Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno del 'sujeto'», *Mora*, Nº 4, FFyL, UBA, 1998, pp. 3-44.

_____ *Sobre sujeto y género* (Lectura feminista desde Beauvoir a Butler). Buenos Aires, Catálogos, 2000.

_____ *Judith Butler: una introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos, 2003.

_____ «Simone de Beauvoir: hacer triunfar el reino de la libertad», en *Oficios Terrestres*, Nº 21, Revista de la FPyCS, UNLP, primer semestre 2008, pp. 32-45.

Femenías, María Luisa y Herrera, María Marta, «El desafío de seguir pensando a Beauvoir», en *Concordia*, Nº 54, 2008, pp. 57-77.

Ferrero, Adrián, «De la teoría por otros medios: Simone de Beauvoir y sus ficciones», en *Clepsydra*, Nº 4, 2005; pp. 9-21, y su artículo en este volumen.

_____ «Narrar el feminismo: Teoría feminista y transposición literaria en Simone de Beauvoir», en Femenías, María Luisa, *Feminismos de París a La Plata*. Buenos Aires, Catálogos, 2006; pp. 17-38.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992. Tercera edición; edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uria.

Fullbrook, Kate y Edward, *Simone de Beauvoir: A Critical Introduction*. Cambridge England, Malden, MA: Polity Press, 1997.

Fraisse, Genevieve, *Musa de la razón*. Madrid, Cátedra, 1989.

_____ *Le privilège de Simone de Beauvoir*. Arles, Actes Sud, 2008.

Heinämaa, Sara (1998) «¿Qué es ser una mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual», en *Mora*, Nº 4, 1999, pp. 27-44.

_____ «Les sources phénoménologiques: le corps vécu et ses expressions», en Delphy, Christine y Chaperon, Sylvie, *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir*. París, Syllepse, 2002, pp. 48-55.

Hue, Jean Louis, «Un come-back», en *Le Magazine Litteraire*, Nº 471, enero de 2008.

Galster, Ingrid, *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*. Sorbonne, Presses de l'université de Paris, 2004.

Gothlin, Eva, «Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger», en *Le temps Moderns*, Nº 619, junio-julio 2002, pp. 53-57.

Irigaray, Lucy (1974), *Speculum*. Madrid, Akal, 2007.

Kail, Michel, *Simone de Beauvoir philosophe*. París, PUF, 2006.

Kruks, Sonia, «Gender and subjectivity. Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism», en *Signs*, otoño, 1992.

Lecarme-Tabone, Eliane, *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*. Colección Foliothèque, N° 153, París, Gallimard, 2008.

Leciñana Blanchard, Mayra, «Simone de Beauvoir: Aproximaciones a la (auto)construcción del sujeto mujer», en *Mora*, Nº 8, 2002, pp. 73-79.

Le Doeuff, Michèle, *El estudio y la rueca*, Madrid, Altaya, 1993.

López Pardina, Teresa, *La hermenéutica existencial en Simone de Beauvoir*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 1992. En línea: <www.ucm.es\publicaciones>.

_____ «El feminismo de Simone de Beauvoir» en Amorós, Cèlia (coordinadora), *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Universidad Complutense, 1994a, pp. 105-124.

_____ «Simone de Beauvoir as Philosopher», en *Simone de Beauvoir Studies*, Volumen 11, California, Menlo Park, Simone de Beauvoir Society, 1994b.

_____ *Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998.

_____ «Simone de Beauvoir y Sartre: Coincidencias y diferencias», en *Jornadas en Homenaje a Simone de Beauvoir en el Cincuentenario del Segundo Sexo*. Buenos Aires, FFyL UBA, 5 y 6 de agosto de 1999.

_____ «Significado de *El segundo Sexo* en la historia de la Teoría Feminista», en *50º aniversario de El Segundo Sexo*. Gijón, Tertulia Feminista de Les Comadres, 2002, pp. 51-73.

_____ «Sobre algunos conceptos de la filosofía existencial en Sartre y en Beauvoir», en *Actas de las Vº Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, Departamento de Filosofía, UNLP, 2005. Edición en CD.

Ludmer, Josefina, «Las tretas del débil», en González, Patricia Elena y Ortega, Eliana (editoras) *La sartén por el mango (encuentro de escritoras latinoamericanas)*. Puerto Rico, Huracán, 1985.

Moi, Toril, *Simone de Beauvoir. The Making o an Intellectual Woman*. Cambridge, Blackwell, 1994.

Molloy, Sylvia, *Acto de presencia. La literatura autobiográfica en Hispanoamérica.* México, FCE, 1996.

Mounin, Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction*. París, Gallimard, 1963.

Nari, Marcela María Alejandra, «No se nace feminista, se llega a serlo: Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en Argentina (1950-1990)», en *Mora*, Nº 8, 2002, pp. 59-72.

Osborne, Raquel, «¿Son las mujeres una minoría?», en *Isegoría*, Nº 14, 1996, pp. 79-93.

Piossek Prebisch, Lucía (1973), *De la trama de la experiencia*. Tucumán, Reedición de la autora, 1994 [publicación original: «La mujer y la filosofía», en *Sur*, 326-328].

Puleo, Alicia (compiladora), *Figuras de lo otro en la Ilustración francesa*. Madrid, Escuela Libre, 1996.

_____ *La Ilustración olvidada*. Barcelona, Anthropos, 1993.

Ricoeur, Paul, «Individuo e identidad personal», en Veyne, Paul y otros, *Sobre el individuo. Contribuciones al coloquio de Royaumont*. Barcelona, Paidós, 1990, pp. 67-88 [Sur l'individu, Éditions du Seuil, 1987].

Rodgers, Catherine, *Le Deuxième Sexe. Un héritage admiré et contesté*. París, L' Harmattan, 1998.

Rowley, Hazel (2005), *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Barcelona, Lumen, 2007. Traducción de Montse Roca.

Sallenaeve, Danièle, *Castor de guerre*. París, Gallimard, 2008.

Schleiermacher, Friedrich (1813), *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Madrid, 2000. Versión castellana de Valentín García Yebra.

Simons, Margaret, «Sartre est-il vraiment à l´origine de la philosophie du DS», en Delphy, Christine y Chaperon, Sylvie, *Cinquantenaire du Deuxième Sexe, Colloque international Simone de Beauvoir*. París, Syllepse, 2002, pp. 105-112.

Stravro-Pierce, Elaine, «Transgressing Sartre: embodied situated subjects in *The second sex*», en soporte digital de la Revista *Labyrinth*, Volumen1, Nº 1, Winter 1999.

Tahon, Marie-Blanche, *Le deuxième sexe, Une relecture en trois temps:1949-1971-1999*. Montréal, Remue-ménage, 2001.

Tidd, Ursula, «The self-other relation in Beauvoir's ethics and autobiography», *Hypatia*, Volumen 14, 1999, 4.

Toury, Gideon, «The Nature and Role of Norms in Translation», en *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1995, pp. 53-69. Versión castellana, *La naturaleza y el papel de las normas en la traducción. Teoría de los polisistemas*, a cargo de Montserrat Iglesias Santos, 1999.

Venuti, Lawrence, *The Translator's Invisibility*. Londres-Nueva York, Routledge, 1995.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*. Barcelona, Ediciones Península. Prólogo de José María Castellet, 1980. Traducción de Pablo di Masso. Primera edición en inglés de 1977.

_____ *Marxismo y literatura*. Barcelona, Ediciones Península. Prólogo de José María Castellet, 1998. Traducción de Pablo di Masso. Primera edición en inglés de 1977.

_____ *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000. Traducción de Horacio Pons. Primera edición en inglés de 1976.

Zerilli, Linda M. G., «Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad», en Tubert, Silvia (editora), *Figuras de la madre*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, pp. 155-188.

Los autores

María Josefina Braschi (Argentina). Profesora en Letras (UNLP). Alumna avanzada del Traductorado en Francés (UNLP). Adscripta a la cátedra Gramática Contrastiva Francés-Castellano. Alumna del *Master 2* a distancia en Ciencias del Lenguaje (Universidad de Rouen, Francia).

Rocío Bressia (Argentina). Licenciada y profesora de Letras (UBA). Desde 2004 es miembro del proyecto de investigación UBACyT, dirigido por la Dra. Ana María Zubieta.

Beatriz Cagnolati (Argentina). Traductora y Profesora de Francés (UNLP). Profesora de las cátedras Traducción científico-técnica en Francés II y Gramática Contrastiva Francés-Castellano. Profesora de la cátedra de Traducción Técnica y Científica en Francés II (IES Lenguas Vivas). Doctoranda en Letras (UNLP). Directora del Proyecto de Investigación 11/H-426 sobre *Traductología* «Estudio crítico de modelos y enfoques traductológicos originados en la segunda mitad del siglo XX» (FaHCE, UNLP).

Rolando Casale (Argentina). Docente e investigador de la Facultad de Psicología (UNLP). Miembro del equipo de investigación dirigido por María

Luisa Femenías. Tiene numerosas publicaciones sobre de Simone de Beauvoir y Judith Butler, entre las que se destaca *Máscaras del deseo: Una lectura del deseo en Judith Butler* (2009).

Françoise Collin (Bélgica). Doctora en Filosofía, escritora, profesora en Bruselas *(Facultés universitaires de St Louis*) y luego en París (*Collège international de philosophie, Centre parisien d'études critiques*). Fundó y dirigió la revista feminista *Les Cahiers du Grif* (1973-1996). Entre sus publicaciones se desatacan *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* (1971-1988), *Hannah Arendt: l'homme est-il devenu superflu?* (1999), así como *Le différend des sexes* (1999), *Les femmes de Platon à Derrida* (en colaboración; 1999) y *Parcours féministe* (2005). Su última publicación es *On dirait une ville* (relatos, 2008). Ha publicado varios artículos en español y una compliación, *Praxis de la diferencia, Liberación y libertad* (2006).

María Luisa Femenías (Argentina). Doctora en Filosofía. Actualmente es Titular de Antropología Filosófica en el Departamento de Filosofía (FaHCE, UNLP) y Directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género de la misma Universidad. Dirige proyectos de investigación, seminarios de grado y posgrado. Es autora de varios libros sobre Filosofía de Género y Filosofía Clásica. Cabe mencionar, *Cómo leer a Aristóteles* (1994), *Inferioridad y Exclusión* (1996), tres volúmenes de *Perfiles del Feminismo Iberoamericano vol. I* (2002, traducido al inglés en 2007), *vol. II* (2005) y *vol. III* (2007); *Judith Butler: Una introducción a su lectura* (2003); *Judith Butler, 1956* (2003); *Feminismos de París a La Plata* (2006); *El género del multiculturalismo* (2007); en colaboración con Elida Aponte Sánchez, *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (2008), y numerosos artículos y estudios críticos en revistas del país y del exterior. Ha impartido conferencias, seminarios y cursos en numerosas universidades del exterior.

Adrián Ferrero (Argentina). Profesor y Licenciado en Letras (UNLP). Editó el volumen *Obra crítica de Gustavo Vulcano* (compilación *In memorian*, 2004), y diversos capítulos de libros y artículos académicos en su país y el exterior. Autor de escritura creativa: *Verse* (cuentos, 2000), *Cantares* (poemario, 2005) y *Las dos butacas* (teatro, en prensa). Disertante invita-

do a la Université de Toulouse-Le Mirail (Francia, 2005). Su obra literaria ha sido parcialmente traducida al inglés. Fue miembro del Proyecto H-335 «Las figuras de lo Otro: Sujeto, Género y Multiculturalismo», dirigido por María Luisa Femenías (Universidad Nacional de La Plata).

Amalia Forte Mármol (Argentina). Magíster en Ciencias del Lenguaje (Universidad de Rouen, Francia). Traductora y Profesora de Francés (UNLP). Docente e investigadora en la UNLP, miembro del grupo de investigación sobre *Traductología* (FaHCE) dirigido por Beatriz Cagnolati y codirigido por Ana María Gentile.

Ana María Gentile (Argentina). Doctora en Ciencias del Lenguaje (Universidad de Rouen, Francia), Traductora y Profesora en Letras y en Francés (UNLP). Docente de las cátedras Traducción Científico-Técnica en Francés I y Traducción Literaria de la UNLP. Ha publicado capítulos de libros en el extranjero (Francia y España) en el ámbito de la traducción, así como ponencias en congresos nacionales e internacionales. Codirectora del Grupo de Investigación sobre *Traductología* (FaHCE, UNLP), dirigido por Beatriz Cagnolati.

Benoîte Groult (Francia). Novelista, publicó especialmente en el ámbito de los estudios feministas *Así sea* (1975), *Obras de Olympe de Gouges* (1986) y *Pauline Roland o cómo la libertad vino a las mujeres* (1991). Su último libro publicado es *El toque estrella* (2006).

María Marta Herrera (Argentina). Docente e investigadora de la UNLP y de la UBA. Trabaja sobre Feminismo de la Diferencia, en especial el italiano y el francés. Miembro del Equipo de Investigación H471 dirigido por María Luisa Femenías (UNLP) y del Taller permanente *Lecturas Críticas de Filosofía y Teoría de Género*, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEG), Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Mayra Leciñana Blanchard (Argentina). Licenciada en Letras (UBA), área Teoría Literaria. Egresada del Instituto Nacional de Cinematografía (CERC), especialidad «Dirección». Periodista del diario *Crónica* desde 1986 a la actualidad. Docente del equipo de «Feminismo filosófico» del Centro Cultural Rojas (UBA) desde el año 2002 y continúa. Miembro del Taller

permanente *Lecturas Críticas de Filosofía y Teoría de Género*, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEG), Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Miembro del Proyecto H-335, dirigido por María Luisa Femenías (UNLP).

Teresa López Pardina (España). Doctora en Filosofía. Docente e investigadora del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en Simone de Beauvoir, extensamente citada en esta misma compilación. Destacamos *Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX* (1999).

Adriana Rodríguez Durán (Argentina). Licenciada y Profesora en Psicología. Ha publicado numerosos artículos sobre violencia. Integra el Proyecto de Investigación H471, dirigido por María Luisa Femenías. Miembro del CINIG y docente adscripta de la Facultad de Psicología (UNLP).

Victoria Rodríguez Lacrouts (Argentina). Licenciada en Letras (UBA). Desde 2004 es miembro del proyecto de investigación UBACyT, dirigido por la Dra. Ana María Zubieta.

Paula Soza Rossi (Argentina). Socióloga. Becaria de la UNLP. Ha publicado numerosos artículos sobre violencia, pobreza estructural y multiculturalismo. Integra el Proyecto de Investigación H471, dirigido por María Luisa Femenías. Es miembro del CINIG y docente del Departamento de Sociología de la FaHCE.

Fabiana Vieguer (Argentina). Traductora y Profesora de Francés (UNLP). Docente e investigadora en la UNLP. Miembro del Grupo de investigación sobre *Traductología* (FaHCE, UNLP), dirigido por Beatriz Cagnolati y codirigido por Ana María Gentile.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2010