SEGUNDA PARTE

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

Capítulo 1

IDENTIDAD / ALTERIDAD: EL SUJETO FEMENINO

Como Sartre, Beauvoir era de la opinión de que los seres humanos se definen por la intencionalidad de la conciencia. Cada persona es un impulso espontáneo dirigido hacia el mundo, pero que debe ordenarse en una dirección consciente.[1] Beauvoir piensa que el individuo debe fijarse y afirmarse a sí mismo como sujeto para poder serlo realmente. En eso consiste la ética, en que el individuo se afirme a sí mismo como libertad. Los proyectos son la manifestación de la trascendencia del sujeto humano: "Todo sujeto se plantea concretamente, a través de los proyectos, como una trascendencia."[2].

Beauvoir integra este punto de vista existencialista-fenomenológico en una filosofía de la historia. En *El segundo sexo* ella muestra cómo el ser humano emerge de una totalidad indiferenciada y gradualmente se afirma a sí mismo como un sujeto separado, un individuo, en relación a la colectividad. Pero, al contrario que Marx, cree que esto no pasaría si no hubiera "en el sujeto una tendencia a plantearse en su singularidad radical, una afirmación de su existencia autónoma y separada."[3] Esto quiere decir que el ser humano se caracteriza por una inclinación hacia el mundo circundante inherente y contradictoria al mismo tiempo. Beauvoir reitera esto una y otra vez, de una forma insistente, como el elemento auto-creador del sujeto, en contraste con el punto de vista marxista más determinista: "la acción del

---

[1] Beauvoir, Simone de. *Para una ética de la ambigüedad*. Ed. Schapire, Buenos Aires, 1956.

[2] *El segundo sexo*, vol. I. p. 31. (Trad. esp. 24).

[3] Ibid. p. 100 (Trad. esp. 78)

trabajo no se inscribió en un sujeto pasivo; el sujeto se forjó y conquistó a sí mismo forjando sus útiles y conquistando la tierra."[4]

Este proceso de distinción, que es un prerrequisito que capacita a todo ser humano para afirmarse a sí mismo como un sujeto, tiene lugar, en un principio, en relación con la naturaleza y con los otros seres humanos a través del trabajo, pero también a través del proceso de reconocimiento. El hombre se afirma a sí mismo como una autoconciencia en sus luchas por ese reconocimiento, de las cuáles las mujeres no participan a través de una actividad productiva.

Beauvoir describe no sólo cómo los seres humanos se afirman históricamente a sí mismos, sino también cómo este proceso tiene lugar en la vida del individuo. Un niño no se experimenta inmediatamente como una conciencia separada. En la segunda parte de *El segundo sexo* se describe el proceso de crecimiento de niños y niñas, y se dice que ellos se separan de la madre y salen de su completa indiferenciación.

En la introducción a *El Segundo sexo*, se establece que mientras que el hombre se ve a sí mismo como un ser humano, como algo neutral, ve a la mujer como "el sexo". Esta forma de mirar, y el poder que tiene en sus manos, le capacita para afirmar su punto de vista como absoluto. Él siempre ha sido "el Sujeto definido", mientras que la mujer "se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial, él es el Sujeto, él lo Absoluto; ella es el Otro."[5]

---

[4] Ibid., p. 101 (Trad. esp.78). La palabra "acción" de la traducción española es "leçon" en la edición francesa.

[5]Ibid. p. 15 (Trad. esp. 12)

1.1 La mujer es el absolutamente Otro

Para explicar la relación entre el hombre y la mujer como el Sujeto y el Otro, Beauvoir utiliza la dialéctica hegeliana de amo/esclavo y dice que la razón es que el hombre surge como sujeto, colectiva e individualmente, en relación a otros hombres y se delimita a sí mismo negando ser Otro(s): "Ninguna colectividad se define nunca como Una si no coloca inmediatamente a lo Otro enfrente de sí."[6]

El uso que Beauvoir hace la dialéctica hegeliana implica que, también para ella, esta emergencia está asociada a la violencia. Esto es lo que marca la transición de la Naturaleza a la Cultura. Sin embargo ella también afirma que el otro grupo o la otra conciencia reacciona inmediatamente con una conducta parecida, lo cual tiende a privar a "la idea de lo Otro de su sentido absoluto y descubren su relatividad; de buena o mala gana, los individuos y los grupos se ven obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones."[7] El hecho de que el otro haga una afirmación similar es a su vez un punto de partida para una posible *identificación* con el otro –algo que resultaría del todo inconcebible si las relaciones entre los individuos se basaran únicamente en la hostilidad y en el conflicto. Esas relaciones también se describen en *El segundo sexo* como amistosas, como *Mitsein*.

De este modo, Beauvoir interpreta, como Hegel, las relaciones humanas en ambos sentidos, amistosas y hostiles, armoniosas y conflictivas. Sin embargo, ella era de la opinión de que las mujeres no participan en esas luchas de reconocimiento y por tanto no se hacen demandas recíprocas del reconocimiento de su humanidad, de su libertad. Los supuestos privilegios biológicos de los hombres resultaban importantes en la prehistoria. Las mujeres quedan excluidas de esta

[6]Ibid. p. 16 (Trad. esp. 13)

[7]Ibid. p, 17 (Trad. esp. 14)

lucha, como la conciencia que permanece inesencial y que, como el esclavo, no trasciende su estado a través del riesgo y del trabajo; de esta forma la mujer ha sido definida como "alteridad pura".

La singularidad de la relación entre los sexos viene expresada en el texto por la designación de la mujer como "pura alteridad" o "lo absolutamente Otro", con mayúsculas, mientras que la alteridad entre los hombres se designa con minúscula, así los hombres sólo son "el otro" los unos para los otros, o "el otro que también es el mismo". Las mujeres no son consideradas como "semejantes". Beauvoir deja esto muy claro cuando dice:

> "El semejante, el otro, que es también el mismo con quien se establecen relaciones recíprocas, es siempre para el macho un individuo macho. La dualidad que se descubre bajo una forma u otra en el corazón de las colectividades opone un grupo de hombres a un grupo de hombres, y las mujeres forman parte de los bienes que éstos poseen y que son entre ellos un instrumento de cambio. El error proviene de que se han confundido dos figuras de la alteridad que se excluyen rigurosamente. En la medida en que la mujer es considerada como el Otro absoluto, es decir –sea cual sea su magia-, como inesencial es precisamente imposible mirarla como otro sujeto. Por lo tanto, las mujeres no han constituido jamás un grupo separado que se ha planteado *para sí* frente al grupo macho."[8]

La diferencia está en que, mientras que los hombres oprimidos, más pronto o más tarde, se rebelan, y a través de su rebelión se afirman colectivamente como sujetos, las mujeres, según Beauvoir, no lo hacen. Porque las mujeres no dicen "nosotras" sobre sí mismas, "los hombres dicen "las mujeres", y ellas retoman estas palabras para designarse a sí

[8] Ibid. p. 122 (Trad. esp. 94-95)

mismas, pero no se plantean auténticamente como sujetos."[9] De ahí la importancia de adquirir la capacidad de autonombrarse para la constitución de una identidad de género. Por eso llega a la conclusión de que, puesto que en el curso de la historia, a las mujeres nunca se las ha considerado capaces de afirmarse a sí mismas como sujetos, los hombres nunca se han sentido amenazados, nunca han temido que ellas pudieran convertirles en objetos. De este modo: "La mujer se presentaba así como lo inesencial que no vuelve jamás a lo esencial, como el Otro absoluto, sin reciprocidad."[10]

Beauvoir hace una descripción muy clara de lo que significa para ella ser sujeto y ser objeto, ser el Uno o ser el Otro. Raras veces utiliza los términos "ser-para-sí", "ser-en-sí" o "ser-para-los-otros", pero el uso de las palabras "sujeto" y "objeto" implica un significado similar – el sujeto posee muchas de las características del para-sí, mientras que el objeto se parece mucho al para-otros o al en-sí.

Los significados primarios que Sartre les da a los términos "sujeto" y "objeto" tienen mucho que ver con las relaciones humanas: alguien es sujeto u objeto en relación con los otros, experimentándose a sí mismo como objeto cuando es visto por los otros, al mismo tiempo que ellos aparecen simultáneamente como sujetos. Para Sartre, el sujeto y el objeto no se corresponden con categorías sociales o históricas.

Sin embargo, para Simone de Beauvoir, estos conceptos son tanto sociales como históricos. Ella piensa que el ser humano es una trascendencia, un para-sí, lo cual no quiere decir que cada individuo cuente con las posibilidades concretas de vivir como un sujeto autodeterminado. Esto queda ilustrado por el uso frecuente de

[9] Ibid. p. 19 (Trad. esp. 15)

[10] Ibid. p. 239 (Trad. esp. 183)

expresiones como *"se poser" "s'afirmer"* o *"se revindiquer comme sujet"*.

Según Beauvoir, las mujeres, históricamente, siempre han ocupado la posición del objeto y, puesto que dicha posición ha sido creada y mantenida socialmente, es muy difícil liberarse a sí mismas de ella. El hecho de que la mujer haya sido el Objeto, el absolutamente Otro, no significa que ésta sea la dimensión dominante en la vida de cada mujer individual, sino que caracteriza la *situación* general de las mujeres. Esto contrasta con la filosofía de Sartre según la cual sólo existe una opresión actual si la persona oprimida lo acepta. Él no cree en absoluto que se pueda permanecer en la posición de objeto para siempre.[11]

Afirmándose a sí mismos como Sujeto absoluto, los hombres se han visto, definido y trascendido a sí mismos en relación a las mujeres; las mujeres, por otro lado, como absolutamente objetos, han sido vistas, definidas y trascendidas. La mujer no es capaz de autodeterminación. De ahí que su ser-para-otros haya llegado a ser más real que su ser-para-sí: "la mujer se conoce y elige, no tanto en cuanto ella existe *por sí misma*, sino tal cual el hombre la define. Por lo tanto, antes debemos describirla como los hombres la sueñan, porque su ser-para-los-hombres es uno de los factores esenciales de su condición concreta."[12]

Si es cierto que algo se define como tal a través de los ojos de los otros y que el ser-para-los-otros del hombre le asigna una "*naturaleza*", un "afuera", es fácil comprender por qué la mujer, como absolutamente Otro, es percibida como con una naturaleza definida. El hombre, al

---

[11] Sartre, J.P. *L'Etre et le neant.* p. 32.

[12] *El segundo sexo*, vol. I. p. 234 (Trad. esp. 178) La frase en la traducción española "en cuanto ella existe *para él*" (la cursiva es mía) debe ser "en cuanto ella existe *por sí misma*" ("pour soi"), como se ha corregido en la cita.

afirmarse a sí mismo como sujeto, ha afirmado su individualidad, y porque no ha sido definido como un objeto por la mujer, no ha sido dotado con una naturaleza hasta el extremo en que lo ha sido la mujer. En la posición de objeto, un individuo aparece como un en-sí, lo que quiere decir que la mujer relegada a esta posición ha aparecido como una *plenitud de ser* (*plénitude d'être*). Simone de Beauvoir dice:

> "Al aparecer como el Otro, la mujer se presenta al mismo tiempo como una plenitud de ser por oposición a esa existencia en la cual el hombre siente en sí la nada; el Otro, al plantearse como objeto a los ojos del sujeto, es planteado como en sí, por lo tanto, como ser. En la mujer se encarna positivamente la carencia que el existente lleva en su corazón, y al intentar realizarse a través de ella, el hombre espera realizarse."[13]

La definición de la mujer como el absolutamente Otro está muy ligada a los mitos elaborados por la cultura. Simone de Beauvoir describe a la mujer como un ser-para-los-hombres en *El segundo sexo* en un capítulo dedicado a analizar esos mitos. Este capítulo debe entenderse de forma paralela al que dedica a la historia, en el que describe la situación concreta de la mujer en la sociedad. Dialoga con las diferentes ideologías sobre la mujer que han influenciado su autoconciencia.[14] Beauvoir critica la idea de una esencia femenina. Esas imágenes que se tienen de la mujer son mitos, ya que, no existe tal cosa como una naturaleza o esencia humana, lo cual es especialmente cierto en el caso de la mujer, a la que se la ha definido de acuerdo con una determinada naturaleza gracias al mito del "Eterno femenino" en contra de "la existencia dispersa, contingente y múltiple de las mujeres".[15]

---

[13] Ibid. p. 240 (Trad. esp. 183)

[14] Algunas autoras como Irene Selle, Judith Okeley y Eva Lundgren-Gothlin entienden el capítulo de los mitos como una descripción de ideologías sobre la mujer.

[15] *El segundo sexo*, vol. I. p. 395 (Trad. esp. 298)

Según Beauvoir, los mitos se originan en un momento histórico en el que hay un excedente y en las clases altas de la sociedad los sexos no trabajan unidos. Por supuesto, se puede decir que se han originado debido a una actitud existencial de los seres humanos. Sin embargo, el mito estático sobre la mujer se ha mantenido por una sociedad patriarcal con el fin de justificar su opresión:

> "[la sociedad patriarcal], a través de los mitos imponía a los individuos sus leyes y costumbres de manera pintoresca y sensible; el imperativo colectivo se insinuaba en cada conciencia bajo una forma mítica. Por medio de las religiones y tradiciones, del idioma, los cuentos, las canciones y el cine, los mitos penetran hasta en las existencias sometidas más duramente a las realidades materiales."[16]

En la línea de la teoría marxista de la ideología, se señala la función de los mitos como una justificación del orden que prevalece, del hecho de que el hombre, y en particular el que pertenece a las clases privilegiadas, tenga el poder. Cómo se define a la mujer, o qué mitos adquieren una posición dominante, depende de las necesidades de una determinada sociedad. En las sociedades patriarcales las mujeres son definidas como "inmanencia", lo que quiere decir que una mujer cuya conducta refleja trascendencia es considerada como poco, o nada, femenina. La producción de los mitos se asocia con la posición del sujeto; es el hombre el que los erige: "Como las mujeres no se plantean como Sujeto, no han creado ningún mito viril en el cual se reflejen sus proyectos".[17]

---

[16] Ibid. p. 404 (Trad. esp. 305)

[17] Ibid. p. 241 (Trad. esp. 184)

Puesto que los hombres gobiernan el mundo "éstos lo describen desde su punto de vista, al cual confunden con la verdad absoluta."[18] Porque la mujer es el Otro para el hombre es la que el hombre "niega", puesto que no se reconoce a sí mismo en ella. Ella no es descrita como lo que es, "*pour soi*", sino tal y como aparece ante el hombre. De este modo si el hombre se percibe a sí mismo como Hombre, como Cultura, la mujer es definida como Naturaleza, que en las sociedades prehistóricas era dominante y con la que los hombres fueron trabajando para separarse a sí mismos, para diferenciarse de ella.[19] En las sociedades patriarcales el hombre nunca se define a sí mismo en relación con la Naturaleza, y en su lugar considera a la mujer, la ve como un complemento de sí mismo.[20] La llegada del cristianismo dio lugar a que la mujer fuera percibida como "carne",[21] en contraposición al hombre como un ser espiritual separado; al mismo tiempo, se reconoció una cierta cuota de igualdad entre el hombre y la mujer en la llamada esfera de la salvación. Sin embargo, como nota Beauvoir, esta noción de igualdad espiritual no tuvo ninguna repercusión en la opresión de las mujeres, e incluso se puede decir que en las sociedades patriarcales cristianas la libertad de la mujer ha sido aún más restringida. Percibidas como Naturaleza, las mujeres fueron integradas en la sociedad en una posición de subordinación. Su libertad siguió siendo negativa.

Con la individualización del hombre, la mujer también es individualizada como algo extenso, como el Otro. Las mujeres encarnan, no sólo lo que los hombres niegan, sino aquello de lo que carecen: sus sueños, sus deseos, sus temores, etc. Dice Beauvoir que

---

[18] Ibid. p. 242 (Trad. esp. 184-185)

[19] Ver Ibid. p. 243-274 (Trad. esp. 185-208)

[20] Ver Ibid. p. 280ss (Trad. esp. 213ss)

[21] La palabra bíblica "carne" suele interpretarse como la naturaleza sensual humana, y en *El ser y la nada* esta palabra se utiliza para describir la experiencia del cuerpo del Otro. Según Sartre, lo que para el Otro es la experiencia de sí mismo llega a ser para mí la carne del otro. Sartre, J. P. Ibid. p. 410. Esto forma parte de la facticidad del otro.

esto lleva a percibir la naturaleza de la mujer como algo contradictorio y ambiguo. Los diferentes mitos aparecen relacionados. La mujer siempre es una cosa definida; puede ser el Mal, y al momento el Bien. Bajo cualquier circunstancia, ella es lo inesencial, el Otro.[22] Esto quiere decir que la mujer aparece como ambivalente, huidiza y mística, no sólo porque el hombre proyecta imágenes e ideas contradictorias sobre ella, sino porque a ella no se le permite hacer nada, perdiendo así su identidad concreta.[23] Como el ser humano es nada en sí mismo, esto hace imposible generalizar sobre la Mujer.

El hecho de que el Otro sea particularmente definido de acuerdo con la forma en la que el Uno elige afirmarse a sí mismo se ilustra cuando Beauvoir analiza las auto-imágenes de cinco autores y las compara con la forma que ellos tienen de describir a las mujeres.

Beauvoir cree que es inauténtico percibir a la mujer como el Otro y no como un sujeto y que el hombre que niega que la mujer es también un sujeto está distorsionando la verdad. Según ella, cuando la mujer se sitúa a sí misma como sujeto, deja de ser el Otro, lo que quiere decir que los mitos no tienen ningún lugar en una sociedad igualitaria, caducan:

> "En desquite, las ideologías socialistas que reclaman la asimilación de todos los seres humanos, no aceptan para el porvenir, y desde el presente, que ninguna categoría humana llegue a ser objeto o ídolo; en la sociedad auténticamente democrática que anuncia Marx, no hay lugar para el Otro."[24]

---

[22] Ibid. p. 313, 318s. (Trad. esp. 237, 241s)

[23] Ibid. p. 402 (Trad. esp. 303)

[24] Ibid. p. 241 (Trad. esp.184)

Las ideologías sobre la mujer constituyen un aspecto importante de su situación, una creación de la sociedad que permanece a través de la ley, las costumbres y las instituciones. Esto impacta las conciencias, las conductas y las ideas de las mujeres, sobre todo a través de su exclusión de la actividad productiva.[25] Beauvoir pensaba que la situación tradicional de las mujeres tenía una influencia negativa sobre el desarrollo de su carácter, aunque ocasionalmente consiguiera en ellas algo auténtico o verdadero.[26]

En *El segundo sexo* los conceptos de libertad y situación, frecuentes en *Pyrrhus et Cinéas* y en *Para una ética de la ambigüedad*, fueron mejor desarrollados.[27] Beauvoir introduce una distinción entre lo abstracto y lo concreto, entre la libertad negativa y la positiva, y mantiene que la situación histórica de la mujer se identifica, en el mejor de los casos, con lo abstracto, con la libertad negativa –lo que quiere decir que ellas nunca han sido realmente libres. Los hombres siempre han tenido más libertad para la acción, o lo que es lo mismo una libertad positiva, y así su situación ha devenido privilegiada en

---

[25] Ver Ibid. Vol. II, p. 483-522 (Trad. esp. 381-410)

[26] Ibid. Vol I, p. 380s (Trad. esp. 286s)

[27] Sonia Kruks y Margaret Simons piensan que para Beauvoir la "situación" es decisiva y no siempre puede trascenderse libremente por el individuo. De acuerdo con Sartre, hay tanto situaciones opresivas como situaciones privilegiadas en las cuales la libertad individual puede realizarse. Para estas autoras el concepto de libertad de Beauvoir se opone al de Sartre en el sentido de que ésta no es completa y absolutamente individual. Ver Kruks, S. "Simone de Beauvoir and the limits to freedom", en *Social Text, Theory/Culture/Ideology*, nº. 17, Otoño 1987. pp. 113-117; Simons. M. A. "Beauvoir and Sartre: The philosophical relationship", en *Simone de Beauvoir, witness to a century*, ed. Hélène Vivuenne Wenzel. Yale University Press, New Haven, 1986. pp. 167 s. Según Kruks, el concepto de libertad de Beauvoir se parecía más al de Merleau-Ponty que al de Sartre. Linda Singer cuestiona la descripción de Simone de Beauvoir de cómo lo individual del ser humano emerge como un sujeto ya en la infancia. Según ella, Beauvoir no cree que los seres humanos sean sujetos libres inmediatamente: Singer, L. "Interpretaton and retrieval: Rereading Beauvoir", en *Women's studies International Forum*, vol. 8, nº. 3, 1985.

De todas maneras, debe notarse que ninguna de estas autoras analiza la teoría de la historia de Beauvoir, o el concepto marxista del trabajo en *El segundo sexo*, ni la distinción analítica que ella hace entre lo negativo y lo positivo, lo abstracto y la libertad concreta.

comparación con la de las mujeres, que siempre tienen un menor potencial concreto para usar su libertad. Y Beauvoir, a diferencia de Sartre, pensaba que esto seguía siendo así, es decir, que había unas situaciones más privilegiadas que otras.

Un tema recurrente en *El segundo sexo* es la necesidad de distinguir entre la libertad *abstracta* y la libertad *concreta* de acuerdo con la ley, es decir, la habilidad actual para emprender una acción positiva en la sociedad.[28] Esto coloca a Beauvoir en la línea del concepto de libertad marxista, en la que el principal prerrequisito para la libertad concreta de las mujeres es tener un trabajo:

> "pero estas libertades cívicas resultan abstractas cuando no van acompañadas de una autonomía económica... La mujer ha superado en gran parte la distancia que la separa del hombre por medio del trabajo, el único que puede garantizar una libertad concreta."[29]

El trabajo es importante no sólo porque a través de él se consigue independencia económica, sino también porque es una actividad social que proporciona al individuo la capacidad de desarrollarse de acuerdo con sus habilidades específicas: "Pero la desigualdad profunda proviene de que el hombre se realiza concretamente en el trabajo o la acción, en tanto que para la esposa, como tal, la libertad tiene una figura negativa."[30]

---

[28] *El segundo sexo*, vol. I. p. 156, 166, 176, 179 (Trad. esp. 120, 128, 135, 136) y el final del cap. V, "Histoire". Ver también *Para una moral de la ambigüedad*, p. 48.

[29] Ibid. vol. II, p. 598 (Trad. esp. 469)

[30] Ibid., p. 326 (Trad. esp. 255) La idea del trabajo como algo fundamental para la liberación y la independencia de la mujer está suficientemente desarrollado en el volumen II de *El segundo sexo*.

El concepto marxista de actividad productiva y su importancia para la autorrealización humana, que, como ya se ha visto, es vital para Simone de Beauvoir, se integra dentro del concepto existencialista de acción (*faire*). La libertad positiva se asocia con la libertad para actuar, para hacer. En *El segundo sexo* se dice que para la mujer sólo hay una manera de realizar auténticamente su libertad: "proyectarla sobre la sociedad humana por medio de una acción positiva."[31] Por otra parte, afirma que si a alguien no se le permite actuar, su libertad permanece negativa expresándose sólo de forma distorsionada.[32] En esta situación es imposible para el individuo realizarse como libre.

Para Marx, la libertad humana está limitada y su desarrollo a través del trabajo es imposible mientras el ser humano viva en una sociedad capitalista basada en la propiedad privada, donde la alienación interfiere con, y distorsiona tanto la relación con el trabajo como las relaciones personales. Pero Beauvoir se centra sobre todo en la exclusión de las mujeres de la producción pública, más que en la alienación del trabajo en el sentido negativo del término. En *El segundo sexo* sólo se refiere a ésta de una forma muy breve cuando habla de la explotación de las mujeres trabajadoras en el siglo XIX.

Las referencias de Beauvoir a la labor o al trabajo como algo esclavizante en la sociedad capitalista se hacen sólo de pasada. En este contexto afirma que éste es sólo un punto de partida para la total liberación en un mundo socialista:

> "Sin embargo, no debe creerse que de la simple yuxtaposición del derecho de votar a un oficio resulte una perfecta liberación: hoy

[31] Ibid. p. 593 (Trad. esp. 465)

[32] Este es también un tema recurrente en *El segundo sexo*.

> en día el trabajo no es la libertad. Sólo en un mundo socialista, al alcanzar la mujer uno de estos elementos, se aseguraría el otro."[33]

Sin embargo, esta idea tiende a ser eclipsada por su demanda de que las mujeres accedan de inmediato al mercado laboral. ¿Qué relación hay entonces entre las reivindicaciones feministas y la lucha de clases? A este respecto parece relevante hacer una mención a lo que sería el sujeto de emancipación: ¿Lo es la mujer o la clase obrera? Esta pregunta no tiene una respuesta sencilla, pero lo que sí es cierto es que, dentro de lo que es la clase trabajadora, son las mujeres las que se enfrentan con peores salarios, una doble jornada laboral y unas condiciones de trabajo de "mayor precarización y flexibilización".[34]

Dicho esto, además cabría hacerse otra pregunta: ¿La lucha por la emancipación de las mujeres deben llevarla a cabo las propias mujeres, independientemente de su clase social, o debe constituirse como algo más general que concierne a toda la sociedad (varones y mujeres, incluidas las de colectivos que pertenecen a la inmigración u otros)?

Si se atiende a las consignas marxistas, el sujeto de emancipación no será otro que la clase proletaria (mujeres y varones). Sin embargo, en esta lucha serán las mujeres de la clase trabajadora las que, en sus reivindicaciones, incorporarán a los varones como parte integrante de una lucha a favor de una emancipación más general. En este sentido, D'Atri dice:

> "Todos los ejemplos históricos muestran la relación existente entre el desarrollo de la conciencia emancipatoria y el logro de conquistas relativas en los derechos de género, con situaciones

[33] *El segundo sexo*, vol. II. p. 598 (Tard. esp. 469)

[34] D'Atri, Andrea, op. cit.

más generales de la lucha de clases. Y también ejemplos contrarios: cómo las situaciones más reaccionarias, de retroceso de la lucha de clases, anticiparon y fueron el marco de un retroceso también agudo en los derechos conquistados por las mujeres."[35]

Es difícil determinar en qué momento del tiempo será realmente posible para ellas confirmarse a sí mismas como sujetos. Como ya se ha visto, hay un énfasis, no sólo en la estructura económica de la sociedad, sino también en la ideología, y se afirma que la mujer ha sido engañada y no se da cuenta de que está oprimida: "El hecho es que la mujer tradicional es una conciencia mistificada y un instrumento de mistificación"[36]

La opinión de la mujer mediada por la sociedad es muy importante para determinar el potencial concreto con el que cuenta para actuar, así como para su propia auto-imagen. *El segundo sexo* no sólo recuerda los obstáculos externos (sociales), sino también los obstáculos internos, y cómo son interiorizadas en una determinada sociedad las ideas dominantes sobre las mujeres.

El volumen II de *El segundo sexo* muestra cómo, desde el nacimiento, la niña es educada para llegar a ser una mujer, el Otro, el objeto. Rechazando que la feminidad represente algo así como una esencia inherente a la mujer, Beauvoir se exige a sí misma mostrar cómo la feminidad es algo que ha sido elaborado, cómo la mujer como objeto es un producto. Ella mantiene que la mujer "es uno de los tantos productos elaborados por la civilización" y que "el abismo que separa a

[35] Ibid.

[36] *El segundo sexo,* p. 634 (Trad. esp. 497)

la adolescente del adolescente ha sido elaborado en forma concertada desde los primeros tiempos de la infancia."[37]

En este segundo volumen Beauvoir describe cómo las jóvenes que se aprecian a sí mismas como sujetos descubren, cuando se hacen adultas, que son el Otro, que las mujeres son inferiores. Esta descripción de la experiencia de las jóvenes y de las mujeres, aunque detallada, no es rigurosa en el sentido fenomenológico de la palabra; por otra parte, no ofrece únicamente una descripción, sino también una interpretación. La descripción fenomenológica está basada en las experiencias vividas dentro de una sociedad y en una determinada época, por eso no denotan ningún hecho universal sobre los hombres y las mujeres, sobre su conciencia física o su forma de ser, algo que Beauvoir también enfatiza en la introducción cuando dice: "Cuando empleo las palabras "mujer" o "femenino" no me refiero evidentemente a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; tras la mayor parte de mis afirmaciones hay que sobrentender que se formulan "dentro del estado actual de la educación y de las costumbres". Aquí no se trata de enunciar verdades eternas, sino de describir el fondo común sobre el cual se yergue toda existencia femenina singular."[38]

Según Beauvoir, a los chicos se les anima a afirmarse a sí mismos como sujetos, mientras que a las chicas, a aceptarse a sí mismas como objetos, a apreciar su ser-para-los-otros como su dimensión básica. A un joven se le incita a vivir su cuerpo para-sí, a una chica a hacerlo para-los-otros. Para él no hay un conflicto fundamental entre cómo le ven los otros y su propio deseo de afirmarse a sí mismo a través de sus proyectos, pero para ellas la cuestión es diferente:

---

[37] Ibid. p. 654-655 (Trad. esp. 511-512)

[38] Ibid. p. 9 (Trad. esp. 9)

> "En la mujer, por el contrario, hay desde el principio un conflicto entre su existencia autónoma y su "ser-otro"; le han enseñado que para agradar hay que intentar agradar y hacerse objeto, por lo cual tiene que renunciar a su autonomía. Es tratada como una muñeca viviente y le niegan la libertad, con lo que se anuda un círculo vicioso, pues cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos encontrará en sí misma y menos se atreverá a afirmarse como sujeto."[39]

A la joven se la educa para aceptar la posición de objeto y resulta muy difícil escapar de esa situación.

Vivir en la posición de objeto significa que el ser-para-los-otros es la dimensión dominante, lo cual quiere decir que el propio cuerpo es experimentado en primer lugar como algo "mirado". Sartre asociaba la experiencia de ser visto, de ser un objeto, con la vergüenza.[40] En *El segundo sexo* la vergüenza aparece a menudo en relación con la conciencia de las mujeres de su propio cuerpo y el orgullo de los hombres del suyo. Es posible que la vergüenza y el orgullo no estén relacionados necesariamente con los cuerpos masculino y femenino *en sí*, sino más bien con las posiciones de sujeto y objeto, respectivamente. Además, Beauvoir afirma que, mientras que a los jóvenes se les incita a sentirse orgullosos de sus cuerpos y de sus órganos sexuales, el cuerpo y los órganos sexuales de las chicas son considerados como algo vergonzoso y cargado de tabúes.

En la pubertad, cuando una adolescente llega a ser mujer, su ser-para-los-otros se convierte en algo distinto de ella, es decir su cuerpo es

---

[39] Ibid. p. 30 (esp. 24)

[40] Sartre, J.P., *L'Etre et le neant*, p. 319

un *objeto* que es *captado*, "carne".[41] La pubertad se describe como una crisis, y Beauvoir afirma que la única razón de ello es que en esa etapa las adolescentes se dan cuenta de lo que les espera en el futuro en cuanto a su ser mujer.[42] Según ella, la experiencia de hacerse mujer sería diferente en una sociedad de iguales.

La pubertad es el momento en el que los chicos comienzan realmente a afirmarse a sí mismos como sujetos y en relación con los otros. En muchos países, a las chicas se les prohíbe hacer lo mismo; a ellas no se las incentiva para practicar deportes o juegos duros y, mucho menos, para la lucha. El resultado es que:

> "no hacen más que sufrir pasivamente su cuerpo, y con más nitidez aún que en la primera edad tienen que renunciar a *emerger* más allá del mundo dado, y a afirmarse por *encima* del resto de la humanidad, pues les está prohibido explorar, atreverse, llevar más allá los límites de lo posible."[43]

La descripción que Beauvoir hace aquí parece encontrar un paralelismo en su consideración de la emergencia del ser humano como sujeto. En la vida del individuo, esta emergencia también tiene que ver con la separación, con la afirmación de sí mismo, tanto con respecto a la naturaleza, como con respecto a las demás personas, lo cual incluye un elemento de violencia. ¿Hasta qué punto es importante dicho elemento? La respuesta que se da en *El segundo sexo* es ambivalente y

---

[41] "la mujer, como el hombre, es su cuerpo; pero su cuerpo es distinto de ella." *El segundo sexo*, vol. I. p. 67 (Trad. esp. 53)

[42] "La niña siente que su cuerpo se le escapa, que deja de ser la clara expresión de su individualidad; se le vuelve extraño y, al mismo tiempo se siente captada por los otros como una cosa". *El segundo sexo*, vol. II, p. 65. (Trad. esp. 52). Ver también vol. 1 p.63-64. (Trad. esp. 50)

[43] Ibid. p. 92 (Trad. esp. 73)

no queda del todo claro cuál es el potencial que la mujer tiene para afirmarse a sí misma como sujeto dado que es el "sexo débil".

Una confrontación entre dos sujetos, en líneas generales, se da entre chicos; una chica raras veces se arriesga a aceptar ese desafío. Beauvoir cree que es importante para el desarrollo de la autoestima afirmarse a uno mismo y ser capaz de defenderse, y usar la violencia si es necesario; al parecer el hombre está capacitado para hacerlo. La autoafirmación de un ser humano que se niega completamente a la violencia puede alcanzar sólo un nivel abstracto.[44] Esta ha sido la situación de la mujer: "No ha aprendido las lecciones de la violencia y no ha emergido como sujeto frente a otros miembros de la colectividad.[45]

De este modo es muy importante que los/las jóvenes puedan expresar su subjetividad con sus cuerpos, afirmarse a sí mismos en relación con el mundo y con los otros.[46] Educada para la "impotencia física" y la aceptación del mundo tal como le viene dado, una joven "no se atreve a emprender, inventar, rebelarse."[47]

En este contexto, Beauvoir afirma que la biología femenina no representa ningún obstáculo en cuanto tal. La única cosa que la debilidad física no le permite conocer a la mujer es "las lecciones de la violencia", pero incluso eso que parece una deficiencia se podría

[44] Ibid. (Trad. esp. 74)

[45] Ibid. p. 484 (Trad. esp. 382)

[46] Beauvoir afirma que "no tener confianza en el propio cuerpo es perder confianza en uno mismo." Ibid.p. 94 (Trad. esp. 75)

[47] Ibid. p. 93 (Trad. esp.74)

superar si "le fuese posible afirmarse en su cuerpo y emerger en el mundo de otra manera."[48]

Dadas las circunstancias, la violencia tampoco es tan significativa cuando se considera la situación desde la totalidad; ésta puede reemplazarse por la autoafirmación del ser humano como un individuo único, un sujeto en relación con la Naturaleza, con el mundo y con los otros. Esto consiste, principalmente, en hacer del propio cuerpo un instrumento activo.

El hecho de que la violencia aparezca ahora como algo contingente que depende de la totalidad de la situación es lo que hace que la ambivalencia permanezca.

A las jóvenes se las educa para ser objetos pasivos, no sólo impidiéndoles afirmarse a sí mismas en relación con el mundo, sino enseñándoles que si ellas no se comportan de una forma "femenina", los hombres no las encontrarán atractivas. Si la feminidad significa ser un objeto, entonces ser sujeto y mujer no resulta una cuestión sencilla. Una mujer libre encuentra más dificultades para ser vista que para ver, dice Beauvoir, para escuchar que para hablar, para ser una persona en la que un hombre pueda reflejarse a sí mismo que un individuo con sus propios intereses.

Así se describe el desarrollo de la sociedad patriarcal, mostrando cómo los hombres se erigen a sí mismos como Sujeto absoluto, e incorpora la subordinación de las mujeres a las leyes y las costumbres sociales. Esta estructura afecta a los individuos a través de los mitos. Ya se ha visto cómo a los/las jóvenes se les educa como sujetos y como objetos, respectivamente, según una filosofía existencial debería haber

[48] Ibid. p. 96 (Trad. esp. 76)

también un elemento de autocreación en este proceso. La opresión y la tendencia a aceptar la subordinación se explican utilizando una noción existencialista: el deseo de ser del ser humano.

1.2 El mito: la proyección de un determinado sujeto

Hay que reconocer que Beauvoir comparte con Sartre el mismo vocabulario existencial. Ambos utilizan las categorías de "mala fe" y "mirada"; describen la conciencia como trascendencia y libertad, y se refieren a esa libertad como intencionalidad negativa. El concepto de ambigüedad de Beauvoir se establece de acuerdo con este vocabulario. Para Sartre, la intencionalidad de la conciencia es una inequívoca actividad negativa saturada con un inequívoco deseo de ser que se une con el deseo de ser Dios en una síntesis imposible del ser-en-sí. Para Beauvoir, la intencionalidad de la conciencia es ambigua. Es el lugar de dos relaciones cruzadas de ser y deseo. Utilizando la lógica de la contradicción, Sartre analiza la mala fe del deseo de ser Dios. Invocando la lógica de la ambigüedad, Beauvoir pone de manifiesto el fracaso de este deseo. Según *Para una moral de la ambigüedad*, el vano intento de ser Dios nos hace humanos/as, y al mismo tiempo es una fuente de placer.[49]

Si se hace un desplazamiento de la abstracta perspectiva ética de *Para una moral de la ambigüedad* a la ética política que se elabora en *El segundo sexo* se descubre que el deseo de ser es sexuado y tiene cuerpo. En lugar de centrarse en las formas en las que el deseo de ser del para-sí es fascinado por la idea abstracta de Dios, Beauvoir se interesa por las formas en que el materializado deseo de ser es influido por las imágenes particulares de hombre y mujer. Concretamente está interesada en las formas en que la imagen y el mito de la mujer marcan la corporalidad de su conciencia.

[49] *Para una moral de la ambigüedad.* pp. 12-13.

Beauvoir desvía su atención de la condición existencial-ontológica del ser humano hacia su situación existencial-histórica, y cambia el engaño del deseo de ser Dios por los poderes y seducciones del mito de la mujer, y advierte que el deseo de ser se expresa a sí mismo en los objetos tanto como en la propia estructura del deseo de acuerdo con una estructura que se basa en el pensamiento mítico, el cual esencializa la existencia. Con respecto a su contenido, el deseo de ser adopta objetos eternos, los cuales no pueden existir porque siempre están ya ahí. La estructura y el contenido del deseo de ser representa una huída de la angustia de la libertad y de las demandas del pensamiento existencial. Si esto es así, resulta que el deseo de ser Dios del hombre y la mujer concreto/a es sexuado. Si es cierto que los hombres y mujeres concretos/as más que sentirse seducidos/as por el deseo de ser Dios (deseo que ya se presenta de entrada como un fracaso por su imposibilidad de llevarse a cabo), se sienten cautivados/as por el mito del hombre y la mujer (ya que éste representa a seres humanos reales y, por tanto, más susceptible de satisfacer) y si, como dice Beauvoir, es en el fracaso de ser Dios donde se descubre la ambigüedad de la condición humana y el placer de la existencia, entonces la pregunta es: ¿Cómo los mitos de la mujer y el hombre les dirigen a la verdad de su ser y de su deseo?

Sartre, como Beauvoir, también insiste en el fracaso del deseo de ser Dios. Él también fundamenta la clave de su humanidad en su fracaso. Su frase "El hombre es una pasión inútil" describe la dialéctica de la conciencia. Como pasión inútil, el deseo de ser Dios se experimenta como negación, es decir, no se puede ni ser Dios, ni satisfacer el deseo de serlo. Al hacer esto, Sartre no está afirmando la futilidad de la vida humana. Beauvoir así lo entendió, además de creer que él había identificado correctamente la estructura universal del necesariamente fracasado deseo, aunque según ella, se equivocó en el contenido de esa "pasión inútil". Ella creía que como ser humano, y no como conciencia pura, se es engañado/a por el deseo de ser. Insistiendo

en la realidad sexuada de la humanidad, piensa que el deseo de ser es capturado por diferentes imágenes. Para entender la propia situación existencial, debe identificarse cómo el deseo de ser es sexuado y explorar las formas en que dicho deseo es y no es, como un deseo ontológico "presexuado", ser Dios.[50] Cabe preguntarse, por tanto: ¿Cómo debe entenderse el deseo de ser mujer u hombre? ¿En qué sentido debe ese deseo fracasar? ¿En qué sentido debe ese fracaso ser tolerado o soportado? Es decir, ¿cómo es que el deseo de ser mujer representa una de las principales trampas en la estructura e imágenes del fracaso del deseo de ser?

Si se usa la expresión de Sartre, "pasión inútil", y se entiende que lo que hace la pasión de ser inútil es la futilidad de satisfacerla y la necesidad de volver una y otra vez a ella, irremisiblemente la conclusión es que, como fracaso, el deseo de ser no puede eliminarse. No obstante, si se cuestiona el mito de la feminidad, dicho deseo se afirmará a sí mismo. Las mujeres desearán ser mujeres y los hombres desearán ser hombre. Las diferentes estrategias de liberación necesitan darle a estos deseos su merecido. Para las feministas la cuestión no es si el mito de la mujer prevalece, sino si prevalece teniendo en cuenta sus contenidos, estructura y posición en la vida del deseo.

Estructuralmente, el mito de la mujer funciona como todos los mitos. Se impone como algo apropiado y marca lo particular como el fracaso universal. Para Beauvoir, el mito del Eterno Femenino se aplica a la mujer concreta como lo hace la idea platónica, la idea trascendental e intemporal necesaria, la verdad absoluta, a la realidad existencial.[51] Una estructura esencializada, dignificada como un principio metafísico, y asumida de forma irreflexiva en lo cotidiano, es un mito. Prescribe el orden de lo apropiado para contenerlo. Encubre su status imaginario.

---

[50] De acuerdo con Irigaray, cabría hacerse la pregunta de si lo representado como ontológico/universal no es ya algo secretamente sexuado.

[51] *El segundo sexo*, vol I. p. 393-394 (Trad. esp. 296)

Siguiendo la descripción de Lacan del "estadio del espejo", se puede asumir que eso es algo requerido. Es decir, se asume que los objetos imaginarios deben presentarse a sí mismos como reales para convertir el deseo en un camino transitable. Uniendo la descripción de Freud del instinto como una demanda de la mente para el trabajo, y la descripción de Beauvoir con la intencionalidad, surge, sin embargo, el deseo de ser como un afecto secundario de la conciencia que se convierte en un momento principal al abrir la conciencia a los otros en los actos de juicio. Estos actos transforman lo apropiado/evento de intencionalidad en el ser real de la vida cotidiana y del mundo diario. Aunque Beauvoir privilegia el primer momento sobre todos los demás modos de la conciencia, nunca se dice que el segundo momento sea mala fe. Sólo llega a ser mala fe cuando se afirma a sí misma como el verdadero momento de la conciencia, olvidando el momento original del que proviene. Dice que no es posible existir sin tender hacia el ser que nunca puede ser, advirtiendo así del poder del mito (un producto del segundo momento intencional). Afirma que no existe una condena para los seres humanos a permanecer cautivos de sus propios mitos y recuerda que el deseo de ser que mantiene el poder del mito es desafiado por el deseo de llegar a ser (el deseo del primer momento intencional). La promesa de estos deseos, el placer del fracaso de ser, lleva a la verdad de la ambigüedad del deseo que el mito había eliminado. Experimentar la ambigüedad del deseo no significa inmunidad ante el engaño del deseo de ser, pero sí evita su descanso hipnótico. En lugar de establecer el objeto del deseo (la imagen del mito) como la verdad del propio ser, se identifica la verdad del propio ser con el (fracasado) deseo de ser. Ahora a pesar de ser seducido por el mito de la mujer, se expone el objeto del deseo por lo que es, un producto del deseo de ser. En lugar de caer en la mala fe se vive el deseo de ser en el modo de su fracaso. Esto es, se afirma el significado de la existencia como un llegar a ser que nunca es. Al reconocer el status mítico del ser se aspira a ser, se entiende el objeto del deseo como un producto de ese deseo, logrando así tener éxito al mantener el deseo. En términos feministas, más que como mito femenino/patriarcal, el mito de la mujer podría anunciar esta ambigüedad. El deseo podría

llevar a la persona a caer en la trampa de su objeto sólo para volver a enviarlo a sí mismo. Al vivir el deseo de ser como ambigüedad, su estructura se transforma. Todavía se puede caer en el engaño del objeto imaginario y valorar el objeto más por el deseo que produce que por sí mismo. De este modo, podría desearse ser una mujer en el modo en el que se persigue siempre llegar a ser alguien. Así, el centro estaría en el esfuerzo del deseo de ser más que en el objeto idealizado. El fracaso de ser una mujer podría llevar al descubrimiento del deseo de ser y celebrar así el fracaso de congelarse en un objeto.

Identificar las formas en las que el concepto de ambigüedad facilita la comprensión del deseo y la relación con él, puede resultar importante para el futuro desarrollo del feminismo. El análisis de la ambigüedad del deseo de *El segundo sexo*, aunque no presente en sí ninguna preocupación feminista, es aplicable tanto al hombre y al objeto de su deseo, como a la mujer y su relación con el mito de la mujer. Aunque al final es importante ver que el patriarcado les roba, tanto al hombre como a la mujer, los placeres de la ambigüedad del deseo, lo cual es esencial para ver que ellos/ellas sacrifican su deseo en diferentes cambios, y que esta diferencia hace la diferencia. Se trata de algo más que de una cuestión de reajustar el propio deseo y recuperar su ambigüedad y su estructura intencional: se trata de analizar el contenido de los mitos particulares que seducen a los seres humanos.

Aquí, una vez más, *Para una moral de la ambigüedad* establece el curso de *El segundo sexo*. Es el vano intento de ser, dice Beauvoir, el que hace al ser humano, humano. En *Para una moral de la ambigüedad* no dice lo que ella entiende por Dios. Si este trabajo trata de ética en el sentido sartriano de *El ser y la nada*, debe asumirse que de lo que se trata es de suprimir la diferencia. Sartre dice que Dios es la síntesis imposible entre el ser y la nada. Él es conciencia sin carencia. Plenitud con conciencia.

El uso del masculino en referencia a Dios no es un lapsus lingüístico. Está completamente de acuerdo con lo que se dice en *El segundo sexo* sobre el hombre, sobre su imagen del deseo. Refleja lo que se dice en ese texto sobre las respectivas posiciones del hombre y la mujer en la sociedad patriarcal. Ser seducido/a por el deseo de ser Dios, el sujeto absoluto, debe ocupar al menos la posición existencial de ser un sujeto. Según Beauvoir, los hombres se han posicionado en el mundo como sujetos, las mujeres no.[52] Dada esta diferencia existencial sólo los hombres se han situado para presentar su deseo como el deseo de ser Dios. El deseo de ser de las mujeres tendrá que encontrar otro objeto o imagen de Dios como algo otro que el sujeto absoluto.[53] Si se observan los mitos que seducen a los hombres y a las mujeres se encuentra algo así como esto: el hombre es representado como sujeto absoluto, la mujer como el Eterno Femenino, un sujeto incompleto. Si los hombres no pueden ser Dios, pueden ser hombre. Pero si como queda reflejado en *Para una moral de la ambigüedad*, los hombres no pueden ser ni Dios ni hombre, ellos deben experimentar su fracaso para ser Dios u hombre como algo positivo, en una afirmación de su existencia como hombres. *El segundo sexo* muestra el error de *Para una moral de la ambigüedad*. Los hombres no experimentan su fracaso de una forma positiva. La psicología se pone por encima de la fenomenología. En la sociedad patriarcal los hombres experimentan su fracaso de acuerdo con la noción de carencia psicoanalista. Atendiendo más a una respuesta psicológica que a una fenomenológica, el hombre patriarcal representa su fracaso en términos edípicos. Al descubrir que no puede ser Dios pretende y quiere tener a Dios. Crea el mito de la mujer, "la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la conciencia",[54] y espera cumplirse a sí mismo en su posesión carnal. La imposible (inútil) pasión de ser Dios deviene la imposible (posesiva)

---

[52] Ibid., p. 31 (Trad. esp. 24-25)

[53] Ver la noción de mujer divina de Luce Irigaray en *Speculum de l'autre femme.* Minuit, Paris, 1974.

[54] Ibid., p. 239 (Trad. esp. 182)

pasión de tener a Dios. Beauvoir aporta el sentido de cómo opera esto cuando escribe:

> "El hombre no sueña con el Otro sólo para poseerlo, sino también para ser confirmado por él; el hacerse confirmar por hombres que son sus semejantes, reclama de él una constante tensión, y por eso desea que una mirada llegada de afuera confiera a su vida, a sus empresas y a él mismo un valor absoluto."[55]

Con el patriarcado el deseo de ser Dios, como sujeto absoluto, es imposible para las mujeres. El objeto del deseo de ser de las mujeres es un otro inesencial, un sujeto fracasado. Como el dios (diosa) que tiene el poder de conferir ser al hombre, la mujer parece reclamar ser un sujeto, pero como el dios (diosa) que puede y debe ser poseída, la mujer está marcada como la única que debe ser sujetada por el otro. Y con esta marca ella no puede reclamar ser un sujeto. Los efectos son calamitosos y exceden el desastre de la mala fe. Como dirigido hacia el mito de la mujer, el deseo de ser de las mujeres es indeterminado y dicha indeterminación acaba con cualquier posibilidad de descubrir su ambigüedad existencial.

Decir que el deseo de ser de las mujeres no es ser Dios, no es ir demasiado lejos. Como indeterminado y deslegitimado ese deseo no se silencia, se entierra. Habla el lenguaje de los otros. Así lo expresa Beauvoir cuando escribe:

> "Todo mito supone un Sujeto que proyecta sus esperanzas y temores hacia un cielo trascendente. Como las mujeres no se plantean como Sujeto, no han creado ningún mito viril en el cual se reflejen sus proyectos; carecen de religión o poesía que les

[55] Ibid. p. 298 (Trad. esp. 227)

pertenezca como cosa propia, y todavía sueñan a través de los sueños de los hombres."[56]

La situación no podría ser más compleja. Para que las mujeres puedan cumplir el deseo patriarcal de los hombres de ser Dios deben alienarse a sí mismas de su propio deseo y presentarse como el dios (diosa) que puede y debe ser poseído (poseída); y esta voluntad de ser poseída le confiere el status de Dios a sus propios ojos. La única esperanza de cumplir su deseo de ser es renunciar al derecho a este deseo y a su fracaso e identificarse con los proyectos de ser de los hombres. Al negarse a aceptar el fracaso de su deseo, los hombres rechazan su ambigüedad. Ciegas para legitimar su deseo, las mujeres se anulan.

En *Para una moral de la ambigüedad*, la posibilidad de experimentarse a sí mismo/a en la ambigüedad de la propia humanidad está condicionada por la posibilidad de experimentar y aceptar de forma positiva el fracaso de ser Dios; y parece asumirse que dicho deseo es algo dado ontológicamente. No es así en *El segundo sexo*, donde se expresa que el deseo se establece históricamente, no ontológicamente. Históricamente el deseo de las mujeres se fija por el deseo de ser el Eterno Femenino –un ser que subvierte su subjetividad, no Dios, un ser que excede las posibilidades del sujeto humano. La experiencia del fracaso de ser mujer no es la misma que la de ser hombre/Dios.

El deseo de ser siempre es cautivado por un objeto imaginario, el problema con el mito de la feminidad no es que se presente como dicho objeto. Este problema no puede ser abordado desde el hecho de que la mujer se proyecte como otro. El problema del mito de la mujer es que dirige el deseo de ser de las mujeres hacia un ser inesencial, de tal manera que no pueden experimentar la Naturaleza o el deseo de ser

[56] Ibid., p. 241 (Trad. esp. 184)

Dios, y por tanto, no pueden aceptar de forma positiva la ambigüedad de su humanidad.

Proyectando a la mujer como el otro inesencial, el patriarcado parece ofrecer a los hombres un reconocimiento sin riesgos. Ellos pueden pensar que esto es muy positivo, pero Beauvoir cree que se paga un precio muy alto. Políticamente es una cuestión de libertad. Moralmente es una cuestión de amistad, amor y carne.

El mito de la feminidad, al proyectar a las mujeres como mujer, el otro inesencial, permite a los hombres analizar las dificultades de su ambigüedad.[57] Pareciendo más una síntesis de Camus y Hegel que un eco de Sartre, Beauvoir describe al hombre patriarcal como involucrado en tres tipos de relaciones:[58]

1) Una relación con la Naturaleza, "extraña al hombre".

2) Una relación con otro hombre, "el semejante que le es demasiado idéntico".

3) Una relación con la mujer, "una conciencia y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne".

Cuando describe la relación de los hombres con otros hombres, Beauvoir parece transitar por territorio hegeliano. Recurre al ejemplo de

[57] Ibid., p. 238 (Trad. esp. p.182)

[58] Ibid. p. 237 (Trad. esp. 181)

la relación amo/esclavo para considerar la violencia humana y apela a su visión de reconocimiento mutuo.[59]

Para Hegel, ese reconocimiento mutuo es un evento político, un momento de síntesis en la vida del espíritu y el Estado. Para Beauvoir, el momento político de libertad está arraigado en el momento ético y no en el dominio político. Dice: "Amistad y generosidad realizan ese reconocimiento [recíproco] de las libertades."[60] La amistad y la generosidad son las más grandes virtudes, señales de una auténtica actitud moral. Además, y también de acuerdo con Hegel, este reconocimiento mutuo es un movimiento dialéctico, una realización inestable, una lucha progresiva: "su vida es una empresa difícil, cuyo éxito no está nunca asegurado."[61]

Después de *El segundo sexo* se entiende que el momento hegeliano de reconocimiento está reservado a los hombres y que las virtudes de amistad y generosidad no pueden cruzar la línea del mito, y por tanto, el otro inesencial, la mujer, prevalece. Si la visión de Dios engaña a los hombres para caer en la mala fe del deseo de ser, el mito de la mujer les provee de la fantasía del reconocimiento sin lucha. Como la visión de los hombres del hombre-Dios corrompe el instrumento del deseo inútil, éste es vivido en su fracaso, su fantasía de reconocimiento no recíproco, irreducible, corrompe la vida de la polis.

Aunque a veces Beauvoir compara a las mujeres con los esclavos, es importante recordar que esta comparación debe interpretarse desde el mito de la mujer. Eran las mujeres esclavas las que participaban en la dialéctica amo/esclavo. Ellas podían desafiar a los hombres y exigir

---

[59] Ibid.

[60] Ibid. p. 238 (Trad. esp. 182)

[61] Ibid.

reconocimiento mutuo. Ellas podían establecerse a sí mismas como dignas de la amistad y generosidad de los hombres. La cuestión del mito de la mujer, sin embargo, desplaza a las mujeres del dominio de la relación amo/esclavo, de tal manera que los hombres pueden encontrar un espacio no contencioso donde pueden ser renovados como hombre.[62]

En el patriarcado, la dialéctica amo/esclavo se da entre los hombres, y las mujeres son carne para ellos. Como carne, la mujer le ofrece al hombre dos cosas:

1) Un respiro en la lucha por el reconocimiento y en las dificultades que presentan las virtudes de amistad y generosidad.

2) Acceso a lo extraño de la Naturaleza.

Como carne, la mujer le ofrece al hombre una doble trascendencia: la de un sujeto libre y la de un yo subjetivo. En palabras de Beauvoir:

> "Cuando los hombres experimentan la necesidad de sumergirse de nuevo en el seno de la vida vegetal y animal... hacen una llamada a la mujer... El papel de la prostitución sagrada es análogo: se trata de desencadenar y canalizar al mismo tiempo las potencias de la fecundidad. Aún hoy día, las fiestas populares se caracterizan por explosiones de erotismo; la mujer no aparece en ellas sólo como un objeto de goce, sino también como una manera de alcanzar ese *hybris* en el que el individuo se supera."[63]

---

[62] Ibid.

[63] Ibid, p. 255 (Trad. esp. p. 194).

Al situar a la mujer como la verdad de la carne, el hombre se sitúa en la necesidad de acceder a través de ella al poder cósmico de la vida. El sujeto absoluto, generalizado como hombre y rechazando la lógica de la ambigüedad, impide que los hombres puedan experimentarse a sí mismos como carne. Excluido de ser hombre-carne es, como tal, dirigido a poseerla. La carne, sin embargo, no puede ser poseída. Como cuerpo, no obstante, ella, una cosa profundamente sumergida en la inmanencia, no es un cuerpo que sirva de referencia al resto del mundo, no es una promesa más que de sí misma, sólo del deseo que despierta.[64] Imaginadas como un cuerpo bello, las mujeres devienen el fin de la carne. No ofrecen ningún puente a un otro cósmico. El cuerpo poseído no es la carne deseada.

Este fracaso de poseer la carne, como el fracaso de ser Dios, implica una cierta verdad: la ética del acontecimiento erótico. Más que una estrategia de evasión del hombre, el mito de la feminidad, ya que lleva al significado de la carne, avisa sobre los límites de una ética de la amistad y la generosidad que ignora la relación con lo extraño y se olvida de hablar de los límites del sujeto. Un desafío para el feminismo podría ser recuperar esta verdad de la carne, recuperar la diferencia entre el cuerpo y la carne. Con el patriarcado la carne ha sido alterada. Los hombres han sido excluidos de experimentarse a sí mismos como carne y a las mujeres se les ha enseñado a transformar su carne en bellos cuerpos. En la medida en que la carne es degradada el puente hacia el otro del sujeto estará clausurado y todo lo que quede fuera del dominio del sujeto será humillado.

Para liberar a las mujeres del mito de la feminidad, ellas no tienen que romper su vínculo con los hombres, ni abdicar de su alianza con la carne. Se trata de repensar el vínculo entre los hombres y las mujeres, y de entender la verdad de la carne. Cuando Beauvoir piensa en las posibilidades de un mundo postpatriarcal, ve un mundo donde los

[64] Ibid, p. 264 (Trad. esp. p. 201).

hombres y las mujeres, en su generosidad, pueden tratarse como amigos e iguales. Piensa en un mundo que posibilite nuevas formas de intimidad y escribe: "...la humanidad de mañana lo vivirá en su carne y en su libertad, ése será su presente y a su vez lo preferirá. Entre los sexos surgirán nuevas relaciones carnales y afectivas, de las cuales no tenemos ni idea."[65]

Esas nuevas relaciones afirmarán el ideal de igualdad de acuerdo con la lógica de la ambigüedad –una lógica que afirma la diferencia del deseo. Dice Beauvoir que:

> "Siempre habrá entre hombre y mujer algunas diferencias. Como su erotismo y, por lo tanto, su mundo sexual tiene una forma singular, no podría dejar de crear en ella una sensualidad y sensibilidad singulares; sus relaciones con su cuerpo, con el cuerpo masculino y con el niño, no serán nunca idénticas a las que el hombre mantiene con su cuerpo, con el cuerpo femenino y con el niño. Los que hablan tanto de 'la igualdad en la diferencia' tendrían mala fe si no me aceptan que pueden existir diferencias en la igualdad."[66]

La existencia de la diferencia en la igualdad debe leerse como el principio de una fórmula para una ética de lo erótico, una ética que articula la generosidad de la carne con su deseo sexuado en la diferencia. La cuestión de desmantelar el mito patriarcal de la mujer es doble: por un lado se trata del final de la dominación patriarcal por los hombres y, por otro, del final de la mala fe del patriarcado.

---

[65] Ibid. vol. II, p. 660-661 (Trad. esp. p. 516.

[66] Ibid. vol. II. P. 661 (Trad. esp. p. 517)

Si se une la lucha contra el mito de la mujer a la ética de la carne, acabará la explotación de la mujer. Sin embargo no puede eludirse la astucia de la mala fe. Si se consigue destruir el mito de la mujer de tal manera que, tanto los hombres como las mujeres pueden desear de forma legítima ser Dios, los unos y las otras experimentarán su fracaso de ser Dios como la verdad de su ambigüedad existencial. Sin embargo, dado que la mala fe está en las tensiones del doble deseo, la liberación de la mujer será una victoria pírrica si la dinámica edípica de la carencia sigue estando todavía operativa. El final del reino del sujeto edípico patriarcal para traer el reino de la edípica mala fe universal del deseo de ser Dios, no es, precisamente, una causa muy atractiva.

Para una moral de la ambigüedad describe la experiencia del fracaso de ser Dios como algo positivo. *El segundo sexo* sugiere que la experiencia de la carne es el acto de disfrutar de ese fracaso. En él se indican formas en las que el deseo de la carne, ya liberado del mito de la mujer, puede llegar a ser el sustrato de una ética de lo erótico que desafíe la mala fe del deseo de ser Dios. Beauvoir lo llama "el desafío de la carne". Como Beauvoir utiliza el ejemplo de Hegel de la relación amo/esclavo para describir la estructura de las relaciones en el patriarcado, se debe volver al drama de la carne para describir las posibilidades de las relaciones postpatriarcales. Ella escribe:

> "En verdad el hombre es carne, como la mujer, y por lo tanto una pasividad, instrumento de sus hormonas y de la especie, inquieta presa de su deseo. Y ella, como él, en el seno de la fiebre carnal es consentimiento, ofrenda voluntaria, actividad. Viven cada uno a su manera el extraño equívoco de la existencia hecha cuerpo... En vez de vivir la ambigüedad de su condición cada uno se esfuerza por hacer soportar al otro su abyección y reservarse los honores. Pero si a pesar de todo lo asumiesen con una lúcida modestia correlativa de un auténtico orgullo, se reconocerían como semejantes y vivirían en amistad el drama erótico. En los dos sexos se realiza el mismo drama de la carne y del espíritu, de

la finitud y la trascendencia. Los dos son roídos por el tiempo y acechados por la muerte, tienen una misma necesidad esencial del otro, y pueden extraer de su libertad la misma gloria. Si la supiesen gustar no se verían tentados a disputar falaces privilegios y la fraternidad podría entonces nacer entre ellos."[67]

Si se atiende a la dinámica de lo que Sartre llama "pasión inútil", el deseo de ser Dios, se descubre la complejidad de las nociones del sujeto absoluto: el deseo de ser y el sentido de la carne son sexuados, corporalizados y explotados. Es difícil saber cómo desmantelar esa compleja dinámica. Puede ser que incidiendo en algún punto se altere la constelación de los efectos a los que da lugar. Sin embargo, resulta sencillo sospechar que la idea de sujeto como absoluto y hombre es crucial. El ejemplo lo da la misma Beauvoir cuando escribe:

"En tanto que sujeto, éste plantea el mundo y, al quedar al margen del universo que plantea, se hace soberano de él; si él se capta como carne, como sexo, ya no es conciencia autónoma, libertad transparente, pues está comprometido en el mundo, es un sujeto limitado y perecedero."[68]

"Pero es entonces cuando va a experimentar con la mayor evidencia la ambigüedad de su condición carnal. Él no asume orgullosamente su sexualidad, sino en cuanto ésta es un modo de apropiación del Otro, y ese sueño de posesión desemboca en un fracaso. En una auténtica posesión, el otro se abole como tal, es consumido y destruido... la mujer sobrevive al abrazo del hombre y así se le escapa... Su traición es más pérfida aún, pues es ella quien hace del amante una presa. Sólo un cuerpo puede tocar a

[67] Ibid. Vol II. P. 658-659 (Trad. esp. pp. 514-515

[68] Ibid. Vol. I p. 270 (Trad. esp. pp. 205-206)

otro cuerpo; el macho no domina a la carne codiciada, si no se convierte él mismo en carne..."[69]

"Si un hombre no tiene la idea de que la vida es única, si no tiene la preocupación de su destino singular, si no teme a la muerte, aceptará dichosamente su animalidad."[70]

El vínculo de la carne y el miedo de los hombres por los privilegios del sujeto sugiere que no es posible ser guiados por el paradigma de una ética de lo erótico a no ser que el deseo de ser Dios, el deseo de ser el sujeto absoluto, sea asumido en su fracaso más que en sus promesas de plenitud.

A pesar de lo utópico que pueda parecer en la actualidad ofrecer una estructura alternativa de la subjetividad y del deseo, es importante distinguir una aparente imposibilidad histórica de una imposibilidad ontológica, fenomenológica o psicológica. Es el drama de la carne y no la dialéctica amo/esclavo el que expresa la realidad existencial de la condición humana. Este drama pone de manifiesto la mentira del sujeto absoluto. Demuestra la imposibilidad de adquirir ser por el tener. Contradice el pensamiento mítico y proyecta al ser humano hacia lo positivo del fracaso de ser. Esta pasión erótica nace de, con y en la carne como una pasión inútil que convierte a cada uno/una no en un sujeto afligido por su fracaso de ser Dios, sino devolviendo a los otros/otras el lugar de su deseo.[71]

---

[69] Ibid. pp. 270-271 (Trad. esp. pp. 206-207)

[70] Ibid. p. 276 (Trad. esp. 210)

[71] Bergoffen, D. B. "Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre: Woman, Man and the desire to be God", en *Labyrinth*, vol. 1. nº. 1, Winter 1999. p. 12.

1.3 El cuerpo activo o el sentido de la acción

En algunos de sus escritos Beauvoir dice de sí misma que no se considera una mujer de acción. Sin embargo, por otra parte, afirma que se es lo que se hace, y por eso la acción se constituye en un factor importantísimo para la construcción de la identidad de los seres humanos. También y curiosamente, Hannah Arendt dice de sí misma no ser una mujer de acción, Esta coincidencia y el hecho de que ambas autoras muestren un claro interés por el análisis y sentido de la acción hace que pueda resultar útil en el tratamiento de este punto establecer una comparación entre Simone de Beauvoir y Hanna Arendt, ya que a pesar de que, aparentemente, entre ellas no hay ninguna relación, ni literaria, ni personal, no obstante, llegan a conclusiones bastante parecidas e incluso podría decirse que complementarias.

Hanna Arendt dijo en el congreso que tuvo lugar en Noviembre de 1972 "Sobre la obra de Hanna Arendt": "Admito... que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre.",[72] pero ¿qué significa para ella hacer/actuar? ¿qué sentido tiene la acción?

La pretensión de Arendt no parece ser proponer recetas o doctrinas;[73] como ella misma señala, su mayor esfuerzo está dirigido a comprender, entendiendo comprensión como "el modo específicamente humano de vivir... [que] comienza con el nacimiento y acaba con la muerte."[74]

---

[72] Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*. Piadós, Barcelona, 1995. p. 140.

[73] Ibid., "Introducción de Manuel Cruz", p. 10.

[74] Ibid.

La idea de acción arendtiana no se puede disociar de la de libertad y responsabilidad. Esa creencia tan actual de que cualquier problema o conflicto que surja en la sociedad debe ser solucionado por las instituciones pertinentes (siempre debe haber alguna que lo sea, y si no debe inventarse) ha descargado al individuo de su propia responsabilidad de una forma radical: "... ya no importa comprometerse física o afectivamente en nada para discutir o decidir personalmente cualquier hecho."[75] Además, la corrupción política de las instituciones también se pone a diario de manifiesto engañando, defraudando y manipulando a esos ciudadanos descargados de responsabilidad individual.

Hanna Arendt clasifica las actividades de la vida humana en labor, trabajo y acción. La labor está íntimamente relacionada con las necesidades vitales del cuerpo humano; a través de ella se producen bienes de consumo y no es necesaria para su realización la presencia del otro; el trabajo consiste en producir bienes de uso artificiales; y la acción, es la actividad propiamente política y por tanto, necesitada de los otros para poder llevarse a cabo.

En *La condición humana*, Arendt dice que "actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar... poner algo en movimiento...".[76] Para ella, los seres humanos revelan su identidad y aparecen en el mundo humano a través de la acción y el discurso[77]. Esta identidad no es algo que se da por supuesto, sino que precisamente es el resultado de la acción. Frente a lo condicionado del estar en la Tierra, que lleva a las personas a laborar para sobrevivir y a trabajar para transformar la naturaleza en un mundo humano, está lo que Arendt entiende por el verdadero actuar, el cual conlleva un hacer

[75] Ibid., p. 13.

[76] Arendt, Hanna, *La condición humana*, Trad. de Ramón Gil Novales. Círculo de Lectores, Barcelona, 1999. p. 245.

[77] Ibid., p. 248.

y dialogar en un espacio político como condición de posibilidad de la acción.[78] Este actuar está íntimamente relacionado con el nacer y con la actividad política, y en él el ser humano aparece como ser libre, capaz de llevar a cabo iniciativas y de establecer nuevos comienzos: "Actuar es inaugurar.... hacer aparecer por primera vez en público, actuar es añadir algo propio al mundo".[79]

La acción, por tanto, podría definirse como el desarrollo de la capacidad de ser libres, que es la más intrínseca de las capacidades humanas. Pero la libertad no se define como la posibilidad de elección, sino como la posibilidad de comenzar algo nuevo superando y trascendiendo la tiranía de lo dado.[80] Existen tres aspectos que surgen del concepto de acción y que se dan dentro de la esfera pública donde el poder se divide entre iguales y donde se pone de manifiesto la diferencia (unicidad, identidad) de un individuo frente al resto:

1) El hecho de la pluralidad humana: intersubjetividad.

2) La naturaleza simbólica de las relaciones humanas: el lenguaje.

3) El concepto de natalidad frente al de mortalidad: la voluntad libre del agente.

---

[78] "Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis..." Ibid., p. 266.

[79] Birulés, Fina. *La sonrisa de la muchacha de Tracia*. Lec. 2.

[80] "El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable." *La condición humana*., p. 246.

En el desarrollo de esa capacidad de ser libre se revela un *quién* (el agente) a través de la comunicación con los otros naciendo en la esfera política, es decir como "ciudadano".[81] Ese *agente*, tan importante para el sentido de la acción, ocupa un lugar central. Su naturaleza no es ni totalmente construida socialmente, ni predeterminada de forma esencial al estilo cartesiano, pues ambas visiones no hacen más que eludir la responsabilidad ante su vida que, sin duda, corresponde al agente que actúa, lo cual, a su vez, significa negarle "su existencia como persona."[82]

Hanna Arendt considera que el pensamiento no es tan sólo un atributo para pensar o reflexionar, sino también para actuar y estar en sociedad.[83] Es pura actividad y a través de él queda garantizado el sentido de la realidad, ya que no se retira del mundo pues necesita comprenderlo.[84]

Esencialmente, cuando Arendt habla de acción quiere decir acción política, y ésta entendida como participación pública, como autorreconocimiento como entes libres capaces de autodeterminarse y de atreverse a creer que la posibilidad de mejorar la realidad pública depende de aquello que se esté dispuesto/a a construir. Por tanto, la acción (y el discurso) siempre requiere la presencia de los otros, no existe la capacidad de actuar en el aislamiento,[85] y dice que:

> "La acción, atendiendo a la etimología de las palabras griegas y latinas de las que proviene el verbo "actuar" [*árchein*

[81] Ibid., 244-246

[82] Arendt, Hanna. *De la historia a la acción.* "Introducción..." p. 16

[83] Ibid. p. 141: "Creo realmente que el pensamiento ejerce cierta influencia sobre la acción; pero sobre el hombre activo."

[84] Ibid., p. 140.

[85] Arendt, Hanna, *La condición humana*. p. 258.

(comenzar, guiar, gobernar), *prattéin* (atravesar, realizar, acabar), *agere* (poner en movimiento, guiar) y *guerere* (llevar)], puede entenderse que se divide en dos partes: 1) el comienzo, llevado a cabo por una persona, y 2) el final, en el que se han unido una serie de personas para poder "'acabar' una determinada empresa aportando su ayuda."[86]

La acción, por el hecho de no darse, ni poder darse en el aislamiento, cuenta con una serie de características: es frágil, porque sus consecuencias son ilimitadas y por su inmensa capacidad de seguir creando nuevas relaciones y resoluciones:

"... la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás... la acción lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación."[87]

En segundo lugar, es impredecible, porque el agente no puede asegurar de antemano los resultados, ni elucidar su pleno significado, ya que:

"Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la

[86] Ibid., p.260, y *De la historia a la acción*, p. 105.

[87] Ibid., p. 261.

> significación de su acto no está en la historia que sigue.", '[eso sólo podrá hacerlo un "narrador"] "aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y "hace" la historia."[88]

La solución de Arendt es la de hacer y mantener promesas: "...el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener promesas."[89]

Y, en tercer lugar, es irreversible, ya que no existe ninguna posibilidad de deshacer lo que se ha hecho. El perdón es la solución para lo que ella llama "esta desgracia de la irreversibilidad".[90]

Se podría pensar, dadas estas características, que Arendt es fatalista y, sin embargo, no lo es. Ella no considera que el mundo esté condenado sin remedio a la ruina y al caos, porque lo que caracteriza sobre todo a los seres humanos es su capacidad de comenzar siempre, de iniciar algo nuevo en el mundo, de plantearse objetivos y de proponerse fines. Para expresarlo recurre al concepto de ***natalidad***, por eso cada persona es única: "Con cada nuevo nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo". Pero ese nacimiento debe dar lugar todavía a un ***segundo nacimiento*** a través de la acción y la palabra que significa insertarse en el mundo humano: "Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física."[91]

---

[88] Ibid., p.263.

[89] Ibid.

[90] *De la historia a la acción*, p. 106.

[91] *La condición humana*, p. 244-245; y *De la historia a la acción*. p. 103.

Acción y discurso están inexorablemente unidos. Hablar de discurso o palabra es referirse a "la palabra de la acción", a través de la cual la acción muestra su carácter revelador y al sujeto, al ***quién*** que actúa.[92] Si el mundo es humano es precisamente por la iniciativa de los agentes, y el agente "... sólo es posible... en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer."[93] Esto quiere decir que para Arendt no hay un conocimiento histórico neutro.

Se puede decir que el agente de las acciones tiene una identidad narrativa, ya que es en las historias narradas de los acontecimientos donde se reconoce como protagonista, pero esto no quiere decir que dicho agente tenga una soberanía absoluta sobre su acción, sino que es más bien un descubrimiento de su significado a través de la objetivación lingüística: "El significado de un acto se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración."[94]

Para Arendt la historia es un relato que no deja de comenzar y que al mismo tiempo no termina nunca. Es contingente por definición y eso es lo que garantiza, precisamente, la libertad de acción. No existe ninguna ley histórica que asegure el progreso y el siglo XX ha sido testigo de una continua exposición a la barbarie. Pero esa contingencia no es necesariamente negativa, en todo caso depende de las personas, y la historia humana, sobre todo la de las revoluciones, apunta a la posibilidad de que algo "acabe" bien, posibilidad que reside en la acción: "Hay revolución allí donde triunfa la acción, en el

---

[92] Ibid., p. 246-247.

[93] *De la historia a la acción*. "Introducción... ", p. 21.

[94] *La condición humana*., p. 22.

mismo sentido en que hay totalitarismo allí donde se conculca el derecho humano fundamental: la libertad de acción."[95]

Como ya se ha dicho, acción y responsabilidad no pueden ser disociadas, pero el concepto de responsabilidad arendtiano es singular. Uno puede pensar que sólo es responsable de lo que hace o de lo que se ha hecho en una esfera estrictamente personal o individual, y que eso sólo afecta al individuo y de forma inmediata. Sin embargo, Arendt está convencida de que la responsabilidad personal incluye y tiene que ver, además, con las generaciones futuras, con el legado político, cultural y natural que se les deje.

La propuesta ética de Arendt no tiene tanto que ver con una idea predeterminada de perfección, con un proyecto de crecimiento personal o con una idea de moral que deba imponerse de forma universal, como con el compromiso y amor por el mundo (Agustín de Hipona) y por el conocimiento. De este modo, la ética debe caracterizarse por pensar en sus efecto a largo plazo y por pensar en la posible felicidad o desgracia de las generaciones venideras.[96]

No vale con decir que no se puede hacer nada por un mundo dado y encontrado tal y como está cuando se viene a él; hay que ser consciente y responsable del alcance ilimitado de las propias acciones y procurar para las generaciones que sucederán un mundo mejor que el que se ha encontrado. Se es responsable del mundo, y hoy, más que nunca, esto es manifiesto.

Aunque la relación entre Hanna Arendt y Simone de Beauvoir nunca fue demasiado afortunada, lo cierto es que ambas, a través de

[95] Ibid., p. 23.

[96] Ibid., p. 105.

algunos de sus escritos, muestran una gran preocupación por la acción y su sentido, o lo que es lo mismo, por la ética, hasta el punto de que pueden encontrarse más puntos de encuentro que de desencuentro. Ninguna de las dos autoras se preocupó por leer los trabajos de la otra, pero ambas comparten ideas –a pesar de las evidentes diferencias- en cuanto al sentido de la acción: ideas capaces de transformar situaciones de opresión y falta de libertades en situaciones de responsabilidad, libertad y compromiso individuales y políticos.

Como ya se ha visto, Simone de Beauvoir, en algunos de sus primeros escritos se interesa por la ética. La pregunta ¿cómo debo actuar y por qué debo hacerlo de forma correcta? es una de las más concretas e inmediatas que ella se hace en su reflexión filosófica. Cuando Beauvoir escribe su primer ensayo Francia estaba ocupada y esto hacía que su reflexión girara en torno a las cuestiones prácticas de la reflexión ética. Además, era absolutamente consciente de los horrores de su época: el stalinismo, el nazismo y la devastación de la bomba atómica.

Beauvoir esperaba poder hacer una contribución a la reflexión ética. *L'Etre et le Neant* acaba con la renuncia de Sartre incluso a elaborar los rudimentos de la ética que deberían derivarse de su reflexión filosófica y se limita a decir que en un texto futuro exploraría la posibilidad de una ética coherente, concluyendo con la frase: "El hombre es una pasión inútil." Sin embargo, Beauvoir afronta este reto en su texto Pirrus y Cineas[97] (1944). Este es uno de sus primeros textos publicados después de la liberación de Francia, y fue bastante bien recibido. En él retoma la reflexión, ya apuntada en *La Invitada*, de la relación entre la acción y la muerte y la relación con los otros, lo cual le serviría como una útil introducción a las consideraciones éticas que hace en *Para una moral de la ambigüedad*.

[97] En español se publicó con el título *¿Para qué la acción?*

En *Pirrus y Cineas* la autora comienza con la anécdota de Plutarco en la que Pirrus expresa sus planes futuros de conquista: Grecia, Africa, Asia Menor, India. Y después dice que descansará. Cineas le contesta: "¿Por qué no descansar, entonces, inmediatamente?" Este diálogo dirige a Beauvoir a su principal objetivo: reflexionar sobre la justicia de la acción humana a la luz de su inevitable finalidad.

En este ensayo, la autora concibe a los seres humanos como proyectos libres que se definen por su trascendencia, por la que van más allá de sí mismos. No pertenecen ni al instante ni a una eternidad que no pueden concebir. Nunca idénticos a sí mismos, existen como una negación del presente, trascendiéndose hacia el futuro.

El clásico problema de la relación entre medios y fines que caracteriza la reflexión ética desde Kant es modificada por la idea beauvoiriana de la ambigüedad en la finalidad: ningún fin es final, sino que tiende hacia otro convirtiéndose así en medio. Rechazar la acción, pretextando esa relación dialéctica entre medios y fines, es inconsistente con la realidad humana e incluso contradictorio, puesto que no hacer nada ya es hacer algo. Sólo el suicidio es una elección coherente para aquellos que no aceptan este carácter fundamental del proyecto humano. Para los que viven, la acción es la expresión –la única expresión- de su realidad: "La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto."[98] La suma de esas acciones establece mi relación con el mundo, donde "mundo" hace referencia tanto a la realidad material como a los sujetos humanos. Para Beauvoir la ética tiene que ver específicamente con la relación entre los seres humanos, y las acciones tienen que ver con el trato con los otros. Analiza los esquemas tradicionales de la acción moral tales como la obediencia al

[98] Beauvoir, S. De, *¿Para qué la acción?*
<http//www.inicia.es/contempo/ipsartre/accion.htm>. p. 3.

dios cristiano, la preocupación por los otros ("mi prójmo") o por la humanidad en general y el interés ilustrado en una pequeña esfera de acción, representado por el jardín en el que el Cándido de Voltaire se retira. Rechaza la idea de que los fines estén predeterminados o impuestos desde afuera, más bien se definen por la variedad de proyectos a los que se dirigen. Afirmar una serie de valores preordenados (derivados de una supuesta ley universal, de una más limitada, o incluso en los propios intereses) como si ellos estuvieran en el mundo como las flores es adoptar un "espíritu de gravedad", algo así como una ceguera o tiranía moral. Cultivar el propio jardín como Cándido, es inadecuado.

Por ejemplo, en la cuestión que se le plantea a Jesucristo: ¿Quién es mi prójimo? no se ofrece ninguna definición como respuesta, sino que se presenta un ejemplo existencial concreto de un acto que crea la relación de "prójimo". Beauvoir afirma que uno establece con alguien una relación de prójimo por un acto.[99] La humanidad que era fuente y fin de los valores para los humanistas postilustrados, no existe como una entidad moral. Los modelos usuales para confirmarla como tal, ya sean orgánicos o económicos, son inaceptables: no hay forma de establecer una *totalidad* que se compone de una serie de *individuos*, y no hay forma de establecer si un acto es "por el bien de la humanidad". Los imperativos morales de Kant son una abstracción que niega la individualidad de cada situación. También para Dios Beauvoir ofrece dos argumentos contra su papel como fuente de autoridad moral: él no necesita la obediencia y complicidad humanas, puesto que se define como un ser ontológicamente completo y, por otra parte, si se comparan los datos que ofrece la religión se verá que las exigencias de la revelación divina se excluye mutuamente y, por tanto, no pueden ser verdaderas; en cualquier caso, la fuente de esa revelación siempre se encuentra o

[99] Ibid.

en una casta sacerdotal o en una conciencia individual, por lo que no puede ser verificada

Los actos, por tanto, deben ser elegidos por cada sujeto y relacionados con sus propios fines por una relación integral de identidad que les provea de significado; éstos también serán trascendidos por otros actos, indefinidamente. Esto significa que las acciones escapan de su agente, porque tienden hacia nuevos proyectos y porque son correlativas con la realidad material –lo que Sartre llama lo práctico-inerte con su "coeficiente de adversidad- que las capacita para ser trascendidas por otras libertades: "Lo que otro crea a partir de mí no es ya mío"[100] Además, e inevitablemente, los actos suelen tener un elemento de violencia en el sentido de que sus consecuencias pueden tener efectos negativos, aunque sólo sea indirectamente, tanto sobre otros proyectos como sobre la realidad inerte.

Intentar negar los efectos de la violencia es un error incluso si se subsume dialécticamente en lo bueno.[101] La afirmación hegeliana de que a cada acción se opone una re-acción y, por tanto, es subsumida en su síntesis, que prolonga la acción trascendiéndola, es falsa porque el individuo no puede reducirse a la totalización teórica de la historia humana que promueve la dialéctica hegeliana llegando a justificar incluso el sufrimiento.[102] Lo universal es solamente un concepto sin relación con la realidad existencial.

¿Podría, entonces, la violencia justificarse a un nivel concreto en una ética de la voluntad de poder? La respuesta de Beauvoir es que no.

---

[100] Ibid., p. 18.

[101] Beauvoir rechaza específicamente, por ejemplo, el omniabarcante bien del poeta Claudel, cuya dialéctica cristiana enfatiza el dicho bíblico de que todo es para bien para los que aman a Dios (Romanos 8,28). Ibid., p. 9-10.

[102] Ibid., p. 8, 15.

La genuina relación moral con los otros se da sólo apelando a su libertad. Ella pone el ejemplo del pintor que, para que su pintura adquiera significado, necesita la mirada cómplice de un observador que trascienda el lienzo en su propio proyecto. De forma similar, en el amor se apela a la libertad de los otros para reconocer el afecto y devolverlo de forma libre; la idea de un amor impuesto por la violencia es inesencial. Para que existan éstas y otras relaciones auténticas, cada proyecto debe ser capaz de responder de su libre voluntad. Beauvoir enfatiza la necesidad de ***liberación***[103] de los seres humanos: el respeto por la libertad de los otros no es una regla abstracta; es la primera condición del éxito de mi esfuerzo.[104] La "lucha ética" alude, al fin y al cabo, a esta obligación de liberar. Esto conlleva responsabilidad, en el sentido de que uno es completa, absoluta y radicalmente responsable de las propias elecciones y de cómo se relacionan. Los otros son libres para relacionarse con la acción como ellos elijan, pero el agente es moralmente responsable de ella.

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir hace algunas consideraciones sobre los problemas y la posibilidad de una ética concreta; ética que tendrá como punto de partida y como fuente de sus valores, no a Dios, ni a ningún otro absoluto, sino sólo y únicamente al ser humano. El axioma será la idea kantiana de que la realidad humana está basada en la libertad y, por tanto, no hay leyes ni valores preordenados. La cuestión es cómo la libertad construye valores, reconociendo que ellos siempre participan de la ambigüedad. Beauvoir, siguiendo el razonamiento sartreano, concluye que la libertad es la única capaz de fundamentar el valor de todo fin. [105] La

---

[103] En este aspecto Hanna Arendt da un paso más estableciendo la distinción, esencial por otra parte, entre libertad y liberación. *De la historia a la acción*. p. 78

[104] *Pirrus y Cineas*, p. 20 y ss.

[105] Beauvoir, Simone de, *Para una moral de la ambigüedad*. Schapire, Buenos Aires, 1956: "La libertad es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores; es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer

libertad no es algo abstracto, un valor impuesto o dado desde afuera; antes bien, es la condición de posibilidad de la construcción de cualquier valor. Por tanto, cada elección debe: Reconocer la propia libertad y la del otro, y asumirla como su propio fin: "Quererse moral y quererse libre, es una sola e idéntica decisión."[106]

Beauvoir comienza estableciendo un fundamento ontológico. La situación humana se caracteriza por la ambigüedad: ningún significado puede estar fijado, pero puede ser creado.[107] El ser humano no es idéntico a sí mismo, es proyecto, trascendencia; siempre está separado de sí mismo en su conciencia y proyectándose hacia el futuro. El proyecto humano es existir absolutamente, idéntico a sí mismo, como si fuera Dios. Por supuesto, dicho proyecto nunca se alcanza, pero siempre está ahí y se expresa a través de otros proyectos más pequeños; el ser humano está condenado a permanecer en una perpetua tensión: no es completamente trascendente (como Dios), ni completamente fáctico (como una piedra). Al final de su proyecto le espera la absoluta muerte. En este contexto ontológico la moralidad no puede ser un don, sino sólo una creación. La respuesta a la ambigüedad humana no la ofrece una moralidad cualquiera. Como Beauvoir muestra en *Todos los hombres son mortales*, la propia muerte es esencial para la moralidad. Lo que viene a la existencia a través de la acción es, por definición, el proyecto humano, que en su condición mortal elige los valores; de este modo quedan íntimamente unidas, como en Kant, moralidad y voluntad. Esta es la forma humana de traer el mundo al ser, y así desea el mundo. Esta creación de valores debe hacerse de forma auténtica; el proyecto humano no debe negar sus inadecuaciones y ambigüedades:

---

ante todo y absolutamente la libertad por sí misma: al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente.", p. 25.

[106] Ibid.

[107] Ibid., p. 147.

> "Para alcanzar su verdad, el hombre no debe procurar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario, aceptar realizarla: sólo vuelve a encontrarse en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo."[108]

Reconocer cualquier verdad externa o absoluta significaría negar esta ambigüedad y caer en la mala fe. Beauvoir no sólo critica la religión, sino también la dialéctica del materialismo marxista que niega la libertad humana para favorecer un fin supuestamente impuesto por la necesidad histórica.[109]

La realidad humana es tanto interioridad (para-sí) como exterioridad (para-otros), un existente en un mundo de otros existentes con sus propios proyectos. La propia libertad se da en conflicto con otras libertades.[110] La trascendencia se detiene y se hace inmanencia por otros trascendentes. Esta teoría tiene una dificultad, y es que no se mencionan en absoluto los obstáculos prácticos en la objetivación que el sujeto hace de los otros.

---

[108] Ibi., p. 15.

[109] También en este sentido Hanna Arendt va más allá en cuanto a su crítica del marxismo de lo que lo hiciera Simone de Beauvoir, quien al fin y al cabo pensaba que el triunfo del socialismo era el fin lógico de la evolución histórica. Esto está radicalmente en contra de la apertura del concepto arendtiano de acción. No hay un fin lógico en la evolución histórica dadas la impredecibilidad y fragilidad de la acción humana. De alguna forma, Arendt sienta las bases para una nueva idea de la historia como construcción, como espacio que permite construir un juicio crítico y autónomo. Esto da al traste con esa forma de escribir la historia para justificar el pasado (de acuerdo con los principios de causa y efecto), es decir, la que se escribe desde los vencedores.

[110] "... el individuo sólo se define a través de su relación con el mundo y con los otros individuos, existe nada más que trascendiéndose y su libertad no puede llevarse a cabo más que merced a la libertad del otro." , *Para una moral de la ambigüedad*. p. 150.

Toda acción puede verse como una forma de dominación,[111] excepto en las raras ocasiones en que tiene que ver únicamente con lo inerte y sin consecuencias para los otros. La solución no es una ética pseudouniversalista que subordine la elección individual a alguna abstracción que, supuestamente, sirve a todos, pero les niega su libertad. Para Beauvoir el universal Hombre no existe.[112]

Establecer adecuadamente una moralidad en el contexto de esta irresoluble ambigüedad ontológica parece imposible; incluso Sartre piensa que, en cierto sentido, así es. Sin embargo, Beauvoir intenta presentar una guía tentativa a través de lo que ella llama las antinomias de la acción, y el rechazo de ciertas posiciones. Estos son algunos de los principios esenciales:

1) En lo que respecta tanto al individuo como a la colectividad, la libertad, aunque es el fundamento de la existencia humana, debe ser ***asumida de forma auténtica***. La pura contingencia (las acciones arbitrarias e indiscriminadas) es negativa; la libertad debe ser asumida a través de acciones constructivas (de ahí el desdén del existencialismo por el quietismo y el estoicismo).[113] Actuar por impulso o iniciar algo sin sentido no significa realizar la libertad, sino negarla; las acciones deben ser coherentes y revelar su significado en el tiempo, que es el lugar de la libertad. Esto no significa que no se pueda cambiar de opinión o de ideas; no significa que los compromisos deban durar toda la vida. Significa que no hay libertad si ésta no está *engagé* (comprometida). Beauvoir cree que los quehaceres rutinarios y repetitivos, la labor mecánica

[111] "La acción trae consigo todas las formas de avasallamiento." Ibid., p. 109.

[112] Ibid., p. 108.

[113] "Ser libre no significa contar con el poder de hacer no importa qué; es poder sobrepasar lo dado en procura de un porvenir abierto." Ibid., p. 88.

separada del producto, la vida en prisión, o cualquier otra situación en la que el absurdo reemplaza el proyecto humano, es muy difícil de soportar y la existencia, en tal caso, carece de significado:

"Tal situación [de opresión] nunca es natural: el hombre no está oprimido por las cosas; al contrario, a menos que sea un niño ingenuo que golpea las piedras, o un príncipe extraviado que hace castigar al mar, el hombre no se rebela contra las cosas: contra los hombres solamente. La resistencia de las cosas sostiene la acción del hombre como el aire el vuelo de la paloma."[114]

2) La libertad no puede permanecer pura y estrictamente interiorizada; el ser humano crea sentido proyectándose a sí mismo a través de la acción en un mundo del que otros forman parte: "Querer que él tenga ser es también querer que existan hombres por quienes y para quienes el mundo está dotado de significaciones humanas."[115] La ética individual es una noción falsa. Puesto que se necesita a los otros para ser libre, la opresión y la esclavitud oprimen a ***todos***, no sólo a las víctimas inmediatas. Dado que las intenciones no valen para nada –uno/a sólo es lo que hace- es incumbencia de cada ser humano actuar de acuerdo con este imperativo de libertad general.

3) Sin embargo, se puede actuar ***sobre*** los otros y no sólo sobre la naturaleza inerte, o lo que es lo mismo, utilizar a los otros como cosas, objetivándolos y negando su libertad. Eso es lo que ocurre en la guerra, por ejemplo: la libertad e

[114] Ibid., p. 79.

[115] Ibid., p. 69.

incluso la vida de algunos/as, o de muchos/as, es sacrificada por un bien supuestamente general. Beauvoir pregunta: ¿Cómo puede la libertad ser reconocida? Y se ve obligada a recurrir a las nociones de utilitarismo y proporción. Aunque la moralidad no es cuantificable, pues está basada en un absoluto, la libertad reconoce el principio de que la acción, en la medida de lo posible, debería contemplar como posibilidad la libertad del mayor número de seres humanos y no del "hombre en general". Esto no quiere decir, en sentido estricto, que el proyecto de dos personas sea más genuino que el de una sola, sino que cada libertad individual es única e irreductible. Las grandes acciones para la liberación de colectividades que hacen uso de la violencia adquieren una importancia excepcional.[116] Beauvoir reconoce la violencia como algo necesario en la situación humana. Pero la subordinación del individuo a la colectividad es inaceptable.[117] Ella no cree que la injusticia pueda servir como un camino aceptable para el establecimiento de la justicia, o la opresión como una forma para instaurar la democracia.

4) La cuestión del mal también adquiere un papel interesante en la reflexión beauvoiriana. En una ética que se basa en la ley divina, el mal se identifica claramente con la desobediencia a dicha ley. En la ética kantiana y otras de tipo humanista que afirman la voluntad, el concepto de mal no está tan claro. Si la voluntad es la voluntad de bien para uno/a mismo/a como única posibilidad coherente, ¿cómo puede originarse el mal si no es en alguna clase de error?

[116] Esto es de esperar en una autora muy influenciada por el marxismo y por su experiencia durante la ocupación alemana de Francia.

[117] Una vez más, Arendt tiene algo que aportar a este respecto: no se trata de sacrificar la individualidad a la colectividad. Esta tensión queda resuelta a través de los pactos y las promesas.

> Este punto de vista falla claramente al explicar lo que podría parecer una especie de ***voluntad*** de mal. Para Beauvoir este problema no existe, porque ella entiende la libertad no como un principio positivo, sino negativo, que no tiene por qué tender necesariamente hacia el bien. Sólo cuando se afirma ella misma como un valor, en autenticidad (cuando los seres humanos eligen libremente reconociendo la ambigüedad de su condición y aceptando su imperativo de libertad), hay coherencia ética. No reconocer la propia libertad y la de los otros es vivir en la mala fe (el mal existencialista). Este mal puede dirigirse hacia uno mismo (masoquismo), o subrepticia o abiertamente hacia los otros (sadismo), buscando reducir a los demás a la esclavitud.

En *Para una moral de la ambigüedad* se identifican varias clases de mala fe: La del "hombre formal" que cree tener los valores perfectos y se aferra a ellos alienando así su propia libertad y la de los otros;[118] la de las mujeres que alienan su libertad, generalmente por los hombres, ya sea por ingenuidad o por cobardía;[119] la del aventurero, que niega sus responsabilidades para con los demás mientras ejerce ***su*** libertad;[120] la del sub-hombre, que conscientemente abdica de su proyecto por temor y por inercia[121] y la del nihilista, que es la más extrema, ya que al rechazar, en su apartarse de todo, los valores dados, niega la libertad humana como fin absoluto, universal.

A estas formas inauténticas se opone el artista creativo, para quien cada trabajo es ontológica y estéticamente total y se justifica a sí

---

[118] *Para una moral de la ambigüedad*, p. 47 y ss.

[119] Ibid., p. 48.

[120] Ibid., p. 58.

[121] Ibid., p. 51.

mismo trascendiéndose al reconocer que su proyecto nunca está completo y siempre lo persigue. También hay un ejemplo de libertad en la experiencia científica, pues siempre está involucrada en un proyecto de conocimiento incompleto. Ambos ejemplos se oponen al del asceta que adopta como valor absoluto la belleza, el conocimiento o el pasado, y los usa para escapar de la libertad y de su responsabilidad hacia los otros.

Otro ejemplo positivo es el de la persona que asume el bien de los otros y actúa de tal forma que las consecuencia pueden apreciarse tanto a corto como a largo plazo en una proporción adecuada. Aquí Beauvoir une la moralidad cristiana y la kantiana en la medida en que el bienestar de los demás se toma como un objetivo, pero el bien religioso absoluto ha desaparecido: "... el bien de un individuo o de un grupo de individuos merece ser tomado como un absoluto de nuestra acción, pero nosotros no estamos autorizados a decidir ese bien a priori."[122] Cada decisión debe ser tomada individualmente sin que haya ningún principio general de autoridad. La tensión es la consecuencia, o como dice Beauvoir, una ambigüedad de la que no se puede escapar.

Beauvoir concluye su reflexión ética proclamando el valor absoluto del ser humano, del individuo, aunque aclara que su filosofía no es solipsista, ya que cada libertad debe trascenderse a sí misma hacia los otros. No se trata de escapar, sino de enfrentar de forma valiente la condición humana; y tampoco es pesimista, sino optimista, pues la libertad ha de actuar para lo bueno. En su última evaluación (1963) de *Para una moral de la ambigüedad* se mostró muy crítica hacia este trabajo que, desde su punto de vista, dejaba ver un idealismo burgués. Su juicio resulta, en sí mismo, parcial, ya que parece distorsionado por su obsesión por las desigualdades sociales y políticas, y por su desprecio por la clase media francesa. Critica la

[122] Ibid., p. 136.

arbitrariedad y la abstracción de algunos argumentos y se culpa a sí misma de haber usado argumentos ontológicos para mostrar cómo actuar por la libertad de los otros, incluso de haber afirmado que los oprimidos pueden, sencillamente, ser liberados. Ella dice que una reivindicación de justicia para los oprimidos no es suficiente; para que haya un progreso significativo es necesario un nuevo entendimiento de la situación humana.[123]

Se puede decir que los principios centrales esgrimidos en *Para una moral de la ambigüedad* son: El reconocimiento de la condición en la que se vive y actuar en consecuencia.

Lo que tienen en común todos los seres humanos es la percepción de ellos mismos como sujetos respecto a los otros como objetos, así como las dificultades inherentes al reconocimiento de que para esos "otros" sujetos se es objeto y ellos se perciben a sí mismos como sujetos.

La acción, según Beauvoir, puede entenderse de dos formas: Los diferentes actos de nuestra vida cotidiana, que se corresponden con el modo de ser y lo propiamente llamado "acción ética", que es la que busca extender la propia vida en el ámbito de la existencia a través de un proyecto de libertad que se extiende y alcanza el futuro. En este tipo de acción se incluyen tres momentos: La voluntad y la razón que hay detrás de la acción; la acción misma y sus consecuencias, resultado y aceptación.

¿Cómo se juzgan las acciones? Parece ser que de acuerdo con dos niveles: Las leyes y los preceptos que la sociedad establece como

[123] Ibid. pp. 73-81.

su guía principal y el nivel individual, donde la persona considera la acción particular en cuestión.

Por un lado, Beauvoir dice que cada cual debe decidir por uno/a mismo/a las acciones que vaya a llevar a cabo. Pero esa decisión debe tener en cuenta la presencia de los otros y el impacto que la acción puede tener sobre ellos. Así, la acción ética se lleva a cabo tanto por el propio interés como por altruismo.

Este segundo nivel, que tiene que ver con la acción particular, depende, en parte, de la situación de cada individuo, pero también de condicionantes políticos. Beauvoir escribe:

> "Pero, aquí, la cuestión antes que moral es política: es necesario que toda opresión sea abolida; cada uno debe llevar su lucha estrechamente vinculada a la de los otros o integrando un designio general. ¿Qué orden seguir? ¿Qué táctica adoptar? Todo ello conforma un panorama de oportunidad y de eficacia. Para cada ser esto depende, también, de su situación singular."[124]

La cuestión de aceptar los resultados y las consecuencias de una acción se da en la medida en que se reconoce que la cadena de eventos que pueden desarrollarse es imprevisible y, sin embargo se sigue siendo responsable de esa acción. Esta no sólo será juzgada en su propia época, sino en el futuro, cuando los historiadores y otros pretendan hacerse una idea del pasado. Beauvoir obliga a pensar en la cuestión de la propia responsabilidad para actuar, y las oportunidades que se presentan, se niegan o deben buscarse dependen de cada situación.

[124] Ibid., 86.

Para Beauvoir la acción comprende tanto niveles individuales como colectivos, debe ser apropiada para cada situación y, al mismo tiempo, dirigirse hacia un cambio radical de la sociedad. Ella piensa que su aportación para este cambio son sus escritos, que pretenden ayudar a los hombres y a las mujeres a pensar, a juzgar, a actuar y a aceptar la responsabilidad de las consecuencias y resultados de sus acciones.

Resulta interesante notar, como se ha dicho ya con anterioridad, que tanto Hanna Arendt como Simone de Beauvoir dicen de sí mismas que no son mujeres de acción,[125] sin embargo su reflexión sobre el tema debe ser considerada por su gran importancia y relevancia, y por el interés que ambas parecen tener en ser exhaustivas en el análisis que hacen.

Según Germán Uribe,[126] Hanna Arendt:

> "Dejaba escapar su rabia contra Sartre y Simone de Beauvoir... fue víctima de las nauseas cuando leyó la autobiografía de Sartre, *Las Palabras*,... utilizó como somnífero la lectura de *La force des choses* y... proclamaba a los cuatro vientos su repulsión por la posición política que la vieja pareja adoptaba a diario en su inmenso esfuerzo por hacer posible hoy un mundo mejor para los hombres del mañana." y Sibylle Duda dice que Arendt "... no tenía ningún interés en el movimiento de mujeres, y su relación con Simone de Beauvoir era educada pero fría."[127]

---

[125] Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*, p. 140; y Beauvoir, Simone de, *La fuerza de las cosas*, p. 446.

[126] <http://www.mundolatino.org/uribe/arendt.htm>

[127] <http://www.ferubio.org/women_from/hannover/hanna_arendt.shtml>

Demagogias aparte, puede que Hanna Arendt no se interesara lo más mínimo por las ideas que Beauvoir ya había propuesto en sus escritos cuando escribió *La condición humana*, publicado unos diez años después que *Para una moral de la ambigüedad*, *Pirrus y Cineas* y *El segundo sexo*, sin embargo es posible encontrar en ambas autoras, a pesar de las diferencias evidentes, más coincidencias de las que cabría esperar.

Las dos comparten, entre otras cosas, la idea de responsabilidad individual y libertad; la descripción que hacen de las características de la acción y de los fines de la misma es bastante similar; las dos hablan de la acción como de un "nuevo comienzo";[128] aunque el énfasis de Arendt está en lo político y el de Beauvoir en lo individual, ambas expresan explícitamente la necesidad de los otros como el escenario en el que la acción es posible; hablan de forma muy parecida de la necesidad de considerar las futuras consecuencias de la acción, su no perfección/ambigüedad, su finitud, su imprevisibilidad,[129] etc. Pero merece una atención especial la idea que Arendt tiene sobre la capacidad de juzgar porque puede ayudar a dilucidar el trabajo de Beauvoir sobre la acción ética y la responsabilidad.

Para Arendt, la capacidad de juzgar era un elemento fundamental de la existencia humana[130] que servía como resolución de los problemas filosóficos que se habían generado debido a la

---

[128] Simone de Beauvoir en *¿Para qué la acción?* dice: "En cada hombre, la humanidad vuelve a partir." (p. 14), idea muy parecida a la que expresa Hanna Arendt, a mi entender, en *La condición humana*: "... cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo." (p. 246)

[129] "El acto no se detiene en el instante en que lo cumplimos, se nos escapa hacia el porvenir; pero es al instante retomado por conciencias extrañas; no es jamás para otro una violencia ciega, sino un dato a superar y es el otro quien lo supera, y no yo." *¿Para qué la acción?*, p. 13

[130] Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*, pp. 136-137.

separación entre pensamiento y voluntad. Sin ser lo uno ni lo otro, pero incluyendo ambos elementos, la capacidad de juzgar ofrece una forma de llenar el vacío que ella quería explorar en *La vida del espíritu.* La capacidad de juzgar es una actividad mental distinta, y la Historia es una actividad sobre dicha capacidad; es el espectador el que juzga, el que discierne los eventos del pasado y los juzga, y lo hace con una expectativa de futuro influenciada por su propio juicio. Mientras juzgan las acciones del pasado, el espectador y el actor se distinguen por la habilidad del primero de ver toda una situación particular de una forma imparcial, mientras que el actor no puede evitar su parcial comprensión de esa misma situación. Sin embargo, ambos están vinculados en la medida en que el actor cumple las expectativas del espectador. Comentando la *Crítica del juicio*, Arendt dice que para Kant la importancia del acontecimiento se halla en los ojos del espectador, el cual proclama su actitud en público. Su reacción a los eventos provee su "carácter moral". Si esto no se diera, el "significado" del acontecimiento podría ser diferente, o simplemente no existir.[131] En ese sentido, la moralidad es la coincidencia entre lo privado y lo público. Esto se acerca bastante al objetivo de Beauvoir de movilizar, a través de sus escritos, la opinión de los ciudadanos franceses (los espectadores) para que se posicionaran en cuanto al comportamiento de su gobierno con el problema argelino.[132] La decepción mostraba una importante falta en el "carácter moral" de los franceses, y Beauvoir desea encontrar la realidad de su responsabilidad en esa "tranquilidad" de la vida privada de los ciudadanos haciendo públicos los hechos del caso Boupacha (*Djamila Boupacha*, 1963). Lo que ella buscaba era una voluntad pública de juzgar, de participar a través del juicio en los

[131] Arendt, Hanna, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós, Barcelona, 2003.

[132] Francia, en su "misión civilizadora" en Argelia desde 1830, justificándose en su interés por instaurar los Derechos Humanos en ese país, realizó todo tipo de agresiones. Beauvoir, en algunos de sus escritos denuncia esa situación, y concretamente en *Para una moral de la ambigüedad* expresa la vida inauténtica, la mala fe del "hombre formal" que pretende imponer lo que él considera "valores absolutos", cayendo en el fanatismo y la tiranía (pp. 49-50). Esto queda reforzado por el tratamiento de los hechos en *La fuerza de las cosas* y en *Djamila Boupacha*.

acontecimientos que tuvieron lugar y dotarlos del significado que la frialdad y la apatía ciudadanas les había negado.

La capacidad de juzgar es un esfuerzo solitario que incluye dos operaciones mentales unidas entre sí: la imaginación, que es necesaria porque hace presente lo que está ausente reflejando, no el objeto mismo, sino su representación y la reflexión, a través de la cual el objeto representado causa bienestar o malestar. Se trata de la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, de juzgar algo.[133]

El pensamiento representativo implica una separación de la acción,[134] lo cual no quiere decir que se dé en la absoluta soledad. Más bien, cuando se juzga se ejercita la imaginación para simular una situación de pluralidad en la propia mente.

Leyendo a Arendt parece que ella entiende la literatura como algo que hace posible entrar tanto en la perspectiva intelectual de otro punto de vista como en las circunstancias que lo generaron. Beauvoir, como escritora narrativa y filosófica, también piensa que la literatura es un instrumento efectivo para llevar a las personas a examinar sus existencias y los tiempos que les ha tocado vivir. De esta forma puede comunicar los principios éticos y políticos que ella cree importantes. Hay un esfuerzo por persuadir a sus lectores no sólo de juzgar de forma general, sino de alcanzar un juicio particular.

Arendt presenta el espacio político como el lugar del ejercicio de la libertad y, en cierto sentido, la noción de libertad de Beauvoir –a pesar de ser **radicalmente** individual- necesita el espacio social y depende de las perspectivas de otros y de la habilidad de aceptarlas e

[133] Arendt, Hanna, *De la historia a la acción*, pp. 14 y ss.

[134] Ibid., p. 117.

incorporarlas en el proyecto de libertad que el sujeto ha creado para sí mismo. La noción de una libertad contextual, basada en las circunstancias particulares de la vida individual coincide con la idea de Arendt de que la capacidad de juzgar tiene que ver más con lo particular que con una noción de validez universal.

Beauvoir y Arendt coinciden en preocuparse por las verdades particulares que la capacidad de juzgar puede aportar al/la que juzga, no como una reflexión imperfecta de una ley universal, sino como una confrontación y un reconocimiento necesarios de los límites de la condición humana, porque "esta porción de fracaso es condición propia de la vida."[135] "La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo".[136]

"Si cada hombre hiciera lo que debiere, la existencia de cada uno estaría salvada sin que hubiese necesidad de soñar un paraíso donde todos estarían reconciliados en la muerte"[137]

Llegado este momento, resulta conveniente comentar, aunque de forma breve, la relación que ambas autoras tuvieron con el movimiento de mujeres.

Beauvoir se preocupó por la situación femenina, escribió sobre ella, e incluso al final se vinculó con el movimiento feminista. Por el contrario, Arendt no sólo no parece mostrar esa preocupación, y mucho menos una vinculación con algún movimiento de mujeres, sino que "... le incomodó ver 'el problema de las mujeres' engendrar sea un

[135] *Para una moral de la ambigüedad,* p. 151.

[136] Arendt, Hanna, *De la historia a la acción.*, p. 107.

[137] *Para una moral de la ambigüedad,* p. 153.

movimiento político separado, sea una reducción a problemas sicológicos."[138] Y hasta hizo algún que otro comentario que podría despertar las iras de algunas militantes y pensadoras feministas:

> "En realidad, y a riesgo de parecerle anticuada, siempre he pensado que existían actividades determinadas que no convenían a las mujeres, que no les iban bien, si puedo expresarme así. Dar órdenes no conviene a una mujer y por eso debe esforzarse por evitar tales situaciones si quiere conservar sus cualidades femeninas."[139]

Sin embargo las ideas presentadas por Beauvoir y Arendt – a pesar de las diferencias de sus compromisos políticos- en su reflexión en torno al sentido de la acción pueden ayudar al colectivo femenino a "... participar activamente en las distintas formas de interacción social, las cuales, a su vez, permiten que se exprese la pluralidad de formas de vida."[140] Como principio de la acción, de Beauvoir podría ser válida, entre otras cosas, su idea de que cada individuo posee el poder de construir su propia existencia[141] y de Arendt la de que "actuar... significa tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento."[142]

---

[138] Comesaña Santalices, Gloria M. "Lectura feminista de algunos textos de Hanna Arendt" <www.uvigo.es/pmayobre/pdf/gloria_comesana_santalices.pdf>

[139] Citado por Gloria M. Comesañas de *Revue Esprit*, nº. 42, Juin, 1980. p. 20.

[140] Camps, Victoria, "El papel social de la mujer en los últimos 25 años". UAB <www.fundacionsantamaria.org/mujer.htm>

[141] *Para una moral de la ambigüedad.*, p. 150.

[142] Arendt, Hanna, *La condición humana*, p. 245.

Capítulo 2

EL CUERPO Y LA EXPERIENCIA FEMENINA

En el análisis que Beauvoir hace de la mujer en *El segundo sexo*, la importancia de la experiencia del cuerpo en la constitución de la identidad femenina ha sido motivo de interés y de reflexión tanto para sus admiradores/as como para sus detractores/as. Lo cierto es que la experiencia femenina no puede separarse de la experiencia de su propio cuerpo (como tampoco puede la masculina); un cuerpo que ella experimenta como propio y como ajeno al mismo tiempo, como suyo sin pertenecerle del todo, porque lo experimenta como algo ante-los-otros, como algo a través de lo que adquiere identidad, como el instrumento de su aprehensión del mundo y al mismo tiempo la causa de su objetivación. El cuerpo, sin duda, deviene para las mujeres algo problemático, ¿por qué? ¿es esa problematicidad inherente a su propia biología, o más bien ha sido construida social y culturalmente? Estas son preguntas que parecen estar implícitas en el análisis que Beauvoir hace de la situación específica de las mujeres en el mundo.

2.1 El cuerpo sexual

Algunas críticas como Toril Moi y Eva Lundgren-Gothlin han prestado una especial atención a los factores biológicos que Beauvoir utiliza en su presentación del erotismo masculino y femenino. Lundgren-Gothlin dice que *El segundo sexo* ofrece descripciones paralelas entre la sexualidad animal y la sexualidad humana. Según esta autora, en ambos casos, Beauvoir identifica el deseo femenino como algo pasivo y el masculino como activo y esto sirve para "reforzar la impresión de que existen diferencias biológicas

determinadas"[1] entre el deseo masculino y el femenino, de modo que, muy posiblemente, en una sociedad basada en la igualdad entre hombres y mujeres, las diferencias entre ambos sexos se apreciarían de manera muy diferente.[2] Sin embargo, ella afirma que las consideraciones de *El segundo sexo* sobre la sexualidad humana son una clave para entender que todo el texto está "impregnado por la ambivalencia entre la feminidad como algo creado por la sociedad y, al mismo tiempo, como algo dado biológicamente", y concluye que, aunque para Beauvoir una mujer es capaz de afirmarse a sí misma como un sujeto activo y trascendente como cualquier hombre, también sugiere que las mujeres tienen grandes dificultades para llegar a ser sujetos (sujetos deseantes), no como consecuencia de factores sociales, sino debido a su biología sexual y reproductiva.[3]

Para Toril Moi también resulta un problema el hecho de que Beauvoir entienda el cuerpo sexual como "pasivo" y "objeto de disgusto".[4] Dice Moi que, puesto que para ella la mujer es una esclava de la especie, todo proceso biológico que se dé en su cuerpo representa una crisis cuyo resultado es siempre la alienación.[5] Moi afirma que las descripciones del deseo masculino y femenino están dirigidas por una serie de metáforas fálicas que equiparan la erección/deseo masculino con lo activo como proyecto trascendente. Que Beauvoir recurra al imaginario fálico quiere decir que la mujer, a diferencia del hombre, no posee unos órganos sexuales que expresen trascendencia; es decir, que el deseo masculino es trascendente y el femenino es inmanente y, por tanto, pasivo.[6] Moi sostiene que el

---

[1] Lundgren-Gothlin, E. *Sex and Existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. Athlone, Londres, 1996. p. 204.

[2] Ibid., p. 204-205

[3] Ibid., p. 210

[4] Moi, T. *Simone de Beauvoir: The Making of an intelectualWoman*.Blackwell, Oxford, 1994. p. 165.

[5] Ibid.

[6] Ibid. p. 167

cuerpo deseante femenino es descrito como facticidad e incapaz de mostrarse activo, subjetividad trascendente "falto de un órgano en el que encarnarse."[7]

> "Lo que Beauvoir está describiendo aquí es una especie de frustración última del cuerpo de la mujer: es como si la mera posesión de un pene pudiera mágicamente resolver la situación, dando al deseo femenino su necesaria salida y transformando el cuerpo de la facticidad a la trascendencia."[8]

Moi destaca aquí la supuesta tendencia de Beauvoir a igualar lo "humano", una categoría que se supone carente de género, con lo masculino. Además resalta la gran influencia del imaginario sartreano en la descripción del deseo sexual femenino que se hace en *El Segundo sexo*,[9] y dice que esos pasajes en los que se describe el cuerpo sexual de las mujeres están impregnados de una actitud de disgusto. Moi concluye que "la intensidad, hostilidad y crudeza de la prosa de Beauvoir" apunta a "la presencia de fuertes obsesiones inconscientes" cuya raíz está en "una relación ambivalente con la madre."[10]

Moi considera que la teorización del erotismo femenino que hace Beauvoir denigra el cuerpo femenino al presentarlo como una "barrera" para la trascendencia. Sin embargo, la representación del deseo femenino no deja de tener una cierta complejidad:

---

[7] *El Segundo sexo*. vol. II, p. 155 (Trad. esp. p. 122: traduce "s'incarner" por "encaramarse")

[8] Moi, T. op. cit. p. 167.

[9] Ver Beauvoir, Simone de. *La ceremonia del adiós*. Edhasa, Barcelona, 1982, p. 368-416, donde en la trascripción de una entrevista que Simone de Beauvoir hace a Sartre, él expresa su relación con la sexualidad y el cuerpo femenino y con su propia sexualidad y su propio cuerpo.

[10] Moi, T., op. cit., p. 168.

> "Por un lado ella demuestra de una forma espeluznante cómo aún los aspectos más privados y personales de las vidas de las mujeres oprimidas son producidos por la opresión patriarcal. En este sentido se elabora todo un análisis de la forma en que la ideología patriarcal llega a ser interiorizada por las víctimas. Pero, sin embargo, por otro lado Beauvoir también tiende a caer en la trampa de las categoría patriarcales que ella describe, quizá debido a su marcado entendimiento falocéntrico de la trascendencia. Finalmente, no hay duda de que el disgusto visceral de Beauvoir por los órganos sexuales femeninos revela una horror inconsciente más profundo que el del patriarcado: Aquí seguramente se esconde la imagen amenazadora de la madre."[11]

A pesar de su insistencia en la tendencia de Beauvoir a presentar el cuerpo deseante femenino negativamente –alienado, pasivo y sucio- Moi reconoce la complejidad y ambigüedad de la teorización que se hace en *El Segundo sexo* del cuerpo femenino y afirma que lo que Beauvoir pretende es examinar en su análisis sobre la opresión de las mujeres la forma en que la ideología patriarcal es interiorizada por ellas. Beauvoir escribe:

> "La mujer está imbuida de las representaciones colectivas que dan al celo masculino un carácter glorioso, y hacen de la excitación femenina una vergonzosa abdicación, y su experiencia íntima confirma esa asimetría."[12]

---

[11] Ibid, p. 173.

[12] *El segundo sexo*, vol. II, p. 166 (Trad. esp. 130-131)

Moi se cuestiona si, dada su obvia conciencia de la existencia de tales "representaciones colectivas", realmente Beauvoir cree que la sexualidad de las mujeres es "pasiva, inmanente, reminiscencia de las plantas carnívoras y pantanos peligrosos", o si simplemente invoca la percepción colectiva del cuerpo femenino.[13] También sugiere que ese "cuerpo problemático" que ella evoca tan vívidamente en su análisis, puede ser sólo una consecuencia del escaso acceso de las mujeres francesas, durante la década de los 40, al aborto, la contracepción y la información sexual. Por eso, según Moi, Beauvoir piensa que en una sociedad donde se dieran las condiciones adecuadas de no-opresión y de intercambio sexual, se podría llegar a una profunda experiencia de reciprocidad.[14] Pero Moi no profundiza demasiado en esta vía de investigación, y se reafirma en la conclusión de que, de cualquier forma, en la discusión sobre el cuerpo sexual en *El segundo sexo*, la mujer siempre termina contra su propia anatomía.[15]

Si se toma como clave hermenéutica [16] que el cuerpo, y no sólo el género, debe entenderse en Beauvoir como construcción social, a

[13] Moi, T., op. cit., p. 171.

[14] Ibid, p. 172.

[15] Ibid.

[16] Karen Vintges y Kristana Arp insisten en que el énfasis que hace Beauvoir en la idea del cuerpo como *situación* pone de manifiesto un concepto de cuerpo constructivista, no "biologicista": la mujer no es el Otro por su biología, sino como construcción histórica y social. De este modo, su descripción no es más que un cuestionamiento de "una cultura y organización específicas del cuerpo femenino que hace imposible para las mujeres desarrollarse y experimentarse a sí mismas, y a sus cuerpos, como sujetos activos. En *El segundo sexo*, el cuerpo siempre debería ser interpretado como sujeto a prácticas y significados socio-culturales." Arp afirma que si en el primer volumen de *El segundo sexo*, Beauvoir describe la alienación del cuerpo de las mujeres refiriéndose a los factores biológicos, en el segundo volumen, ella recontextualiza sus descripciones "biológicas". Arp comenta en "Beauvoir's concept of bodily alienation", en *Feminist Interpretations of Beauvoir* que esta idea de construcción social de la experiencia del propio cuerpo, y en concreto de las funciones biológicas que tienen que ver con la sexualidad, también parece ponerse de manifiesto en el trabajo de Foucault, cuando escribe que el cuerpo de la mujer sufre lo que él llama "histerización del cuerpo", que describe como un "triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –calificado y descalificado- como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el

pesar de la ambigüedad que se aprecia en este sentido en *El segundo sexo*, entonces se puede concluir que la experiencia o cuerpo sexual también lo es. No se trata de una determinada anatomía con las funciones que le son propias, sino de cómo esa anatomía y funciones son experimentadas e interpretadas por el sujeto en cuestión.

Que las mujeres sean "el segundo sexo" no debe entenderse en Beauvoir en un sentido esencialista, sino en un sentido constructivista. La identidad sexual no aparece a partir de la anatomía/biología, sino a partir de las estructuras sociales y de los diferentes discursos, en los que se articulan saber y poder.[17]

---

cual, por último fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la "mujer nerviosa", constituye la forma más visible de esta histerización." *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid, 1989 (17 edición). Sería interesante notar la relación que mantienen Simone de Beauvoir y Foucault. Con ocasión de una entrevista que le hizo Jacqueline Piatier, en torno a su quinta novela *Las bellas imágenes* en *Le Monde* en 1966, critica a Foucault porque, según ella, su trabajo no deja lugar para el *compromiso*. En otras palabras, Beauvoir dice que él niega la posibilidad de una acción comprometida por parte del individuo a través de la elección de sus propios proyectos. Ella dice que Foucaut ve al individuo como aprisionado en una serie de "sistemas" por medio de los cuales se construyen los significados: "Se suprime la historia, la praxis, es decir, el compromiso, se suprime al hombre. Por tanto no hay ni miserias ni males, sólo existen sistemas." Pero esto no quiere decir que Beuavoir y Foucault no coincidan en su comprensión "constructivista" del cuerpo.

[17] "En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de la naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder." Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. Vol. 1, Siglo XXI Ed.. 1989 (6ª edición en español), p. 129.

Es muy probable que esa ambigüedad de *El segundo sexo* en cuanto al cuerpo y lo que tiene que ver con la sexualidad femenina se deba a una serie de factores, algunos conscientes y otros inconscientes, por parte de su autora. Que su intención consciente es demostrar que "el segundo sexo" es una construcción social y discursiva es algo que puede probarse en multitud de pasajes del texto en cuestión. La frase "la biología no es un destino" debería ser la clave de interpretación de los diferentes pasajes en los que Beauvoir parece defender que, efectivamente, la biología, sobre todo la femenina, sí es un destino.

Algunos de esos posibles factores podrían ser:

1) Los propios prejuicios históricos, culturales y sociales interiorizados y no hechos conscientes por la autora.[18]

2) Puede que Beauvoir no esté expresando su propia opinión o comprensión sobre el tema, sino teorizando y describiendo una determinada situación ideológica y existencial.

[18] Da la impresión de que las críticas de Beauvoir, como Moi, se dejan llevar por una especie de prejuicio ilustrado a la hora de evaluar su trabajo, que consiste en acusarla de no haber suspendido sus prejuicios culturales, y dejarse llevar por los conceptos patriarcales y androcéntricos de la época. Esto parece un anacronismo, ya que como dice Gadamer: "La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de toda la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la fenitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica." Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1991. p. 343. No hay forma humana de situarse absolutamente fuera de la cultura patriarcal, que al parecer es lo que se pretende: no hay lugares neutros o a-patriarcales, y menos en 1949, en plena contrarrevolución sexual. Ver Millet, Kate. *Política sexual*. Cátedra, Madrid, 1995. p. 285-316.

3) Aunque Beauvoir sospecha desde el principio de los mitos, símbolos y metáforas de la cultura patriarcal occidental que han hecho de las mujeres "el segundo sexo", ella comparte ese universo simbólico y conceptual, del que no puede escapar completamente, pues no tiene el lenguaje adecuado que le permita deconstruir plenamente (aunque en parte lo hace) esos mitos, metáforas y símbolos.

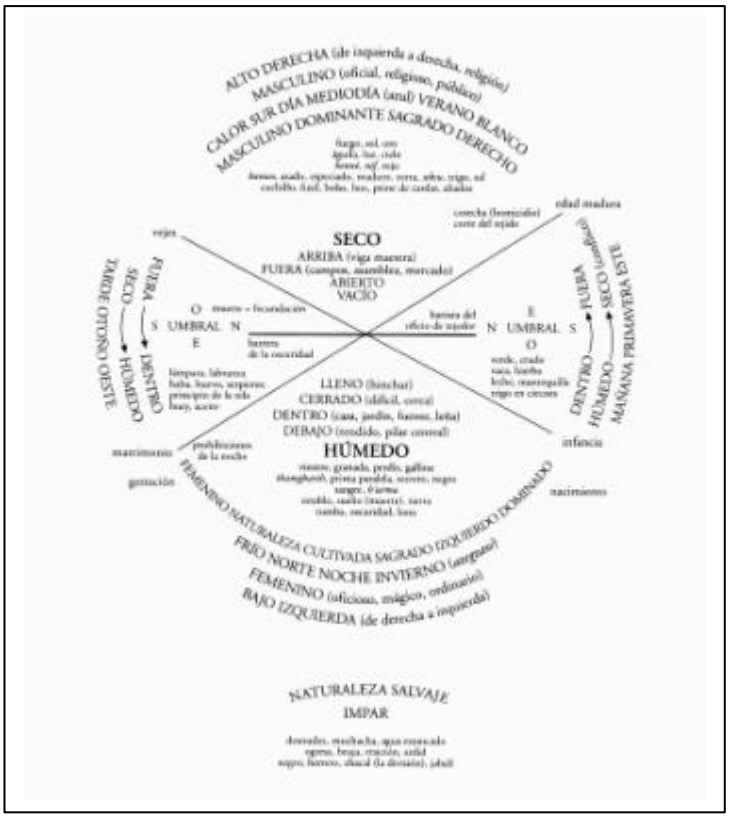
4) Su propia psicología: miedos, frustraciones, traumas, experiencias, etc., que tienen que ver con su propio cuerpo y su sexualidad.

5) Es muy posible que ella quisiera poner en evidencia el funcionamiento de las estructuras sociales en la construcción de las diferentes identidades; y lo hace a través de las crudas descripciones de la sexualidad femenina que esas mismas estructuras han originado.

6) Parece intuirse un cierto dualismo en el que lo masculino se identifica con lo superior y lo femenino con lo inferior. Pero eso no debe extrañar, ya que en el proceso histórico y de socialización ha habido una serie de asociaciones que han sido interiorizadas por la cultura: "el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección o la posición sexual en el acto sexual."[19] Pierre Bordieu ofrece un gráfico donde se ilustran perfectamente esas asociaciones:[20]

[19] Bordieu, Pierre. *La dominación masculina*, p. 20.

[20] Ibid. p 23.



Aunque es imposible escapar de la ambigüedad ya mencionada en *El segundo sexo*, lo que si parece claro es que el cuerpo sexual, la sexualidad femenina, no responde a una determinada biología, sino que también es una construcción histórica, cultural y social:

> "La mujer es un existente a quien se le pide se haga objeto; como sujeto, tiene una sensualidad agresiva que no se satisface con el cuerpo masculino, de donde nacen los conflictos que su erotismo debe superar. Se considera normal al sistema que la entrega como presa a un macho y le restituye su soberanía al poner un niño en sus manos, pero ese "naturalismo" es ordenado por un interés social más o menos bien entendido."[21]

[21] *El segundo sexo*, vol. II. p. 195 (Trad. esp. 153)

Es más que probable que detrás de *El segundo sexo* se halle la intuición consciente, o inconsciente, de su autora de que no sólo el género es una construcción social, sino de que el sexo también lo es.

En la historia de la sexualidad humana se ha pasado del modelo del sexo único al de la diferencia de los sexos; y en ningún caso las características biológicas han constituido la base de dicha sexualidad, en la que el cuerpo femenino ha resultado ser problemático.

Sin profundizar demasiado, puede parecer obvio que la biología define y determina los sexos, pero tal y como se trasluce en Beauvoir, si así fuera, los límites serían muy difíciles de establecer. De hecho, si se atiende a los hechos indiscutibles de los cuerpos "no se sigue históricamente ninguna comprensión de la diferencia sexual."[22]

Aunque parezca algo nuevo, la identidad sexual y sobre todo, la sexualidad de la mujer, ha sido una preocupación en la historia occidental. Responder a la pregunta ¿Qué es ser mujer? ¿Qué es ser hombre? Es algo que todavía sigue siendo motivo de análisis.

Pensar que la reflexión sobre los conceptos "hombre" y "mujer" pertenece sólo a los dos últimos siglos es del todo incorrecto, ya que un análisis más detenido pondrá de manifiesto que ya en los primeros doscientos años de la filosofía occidental éste fue un tema que preocupó a ciertos pensadores; sobre todo en lo que respecta a la identidad de la mujer en relación[23] al hombre. Así que puede decirse que éste ha sido un tema que ha estado presente en el panorama

[22] Laqueur, T. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra, Madrid, 1994. p. 10

[23] "La pretendida diferencia entre generación y placer creó un espacio en el que la naturaleza sexual de las mujeres podía ser redefinida, debatida, negada o limitada. Y así lo fue, desde luego, de forma interminable." Laqueur, T., op. cit., p. 20.

filosófico desde el siglo VI a.C. Fueron varias las teorías que se desarrollaron:[24]

1) Teoría del sexo único. Esta teoría afirma que los hombres y las mujeres son iguales y entre ellos no hay diferencias significativas. Mantiene que existe un solo sexo diferenciado en dos géneros (masculino y femenino). Por tanto, el cuerpo de la mujer se define y se describe siempre en relación con el cuerpo masculino.[25]

2) Teoría del sexo neutral. Se deriva de la primera, y también asume que no hay diferencias significativas entre hombres y mujeres. Se distingue de la primera porque ignora las diferencias y no discute directamente la igualdad entre hombres y mujeres.

3) Teoría de la polaridad de los sexos. Afirma que los hombres y las mujeres son significativamente diferentes, siendo el hombre paradigma de la perfección y, por tanto, superior a la mujer.

4) Teoría de la polaridad de los sexos invertida. Cree lo mismo que la anterior, pero en este caso, la mujer es superior al hombre.

5) Teoría de la complementariedad de los sexos. Dice que los hombres y las mujeres son esencialmente diferentes y, al mismo tiempo, iguales.

---

[24] Allen, P. *The concept of Woman*. Eerdman, Chicago, 1985.

[25] Laqueur, T., op. cit.

Tanto en la teoría del sexo único como en la de los dos sexos se presenta un trayectoria discursiva que intenta justificar ambas posiciones partiendo de la biología, pero para trascenderla, con el único objetivo de fundamentar los diferentes roles sociales asignados a ambos sexos.

Thomas Laqueur mantiene que siempre se había dispuesto de un modelo de un sexo y otro de dos, "y aunque durante la ilustración se prefirió el segundo, lo cierto es que el 'sexo único' no desapareció."[26] De hecho, durante mucho tiempo se pensó que los genitales masculinos y femeninos eran iguales, con la excepción de que los órganos sexuales de las mujeres están en el interior de su cuerpo (Nemesio, obispo de Emesa, siglo IV).[27] Fue Galeno el que en siglo II d.C. desarrolló un modelo de los órganos genitales en el que se trataba de demostrar que las mujeres son hombres en lo esencial, aunque con menos calor vital (perfección), que era lo que provocaba que éstos no salieran al exterior. Galeno se remitía a un anatomista del siglo III a.C. (Herófilo) para apoyar sus tesis sobre el cuerpo femenino.

Hasta el año 1700, aproximadamente, la vagina no tuvo un nombre propio que la designara; y en el siglo XVIII, la naturaleza sexual humana experimentó un cambio.[28] En 1800, numerosos autores

---

[26] Ibid, p. 11.

[27] De natura hominis, Lib. Unus Antwerp. C. Plantiu, 1565. Nemesio vivió hacia finales del siglo IV y su trabajo se desarrolló principalmente en torno a conciliar las ideas platónicas respecto al alma con las doctrinas cristianas y con el tradicional conocimiento griego sobre el cuerpo humano. Su obra, que en un principio fue atribuida a Gregorio Nacianceno, tiene muchos puntos en común con las teorías fisiológicas y anatómicas de Galeno. Su principal contribución consistió en establecer la idea de que las facultades mentales se localizaban en los ventrículos del cerebro, una teoría que se mantuvo hasta el siglo VI y que se desestimó más tarde, en 1543 y 1547 respectivamente, por Berengario da Carpi, Vesario y Varolio.

[28] Foucault, M. op. cit.

tienen la intención de fundamentar las diferencias entre los sexos en distinciones biológicas que pudieran ser observadas, y llegan a la conclusión de que las diferencias entre hombres y mujeres son esenciales, radicales e insalvables. Se trata de establecer las bases biológicas necesarias que permitan explicar las características ”naturales” de la mujer, “lo que sirve para distinguirlas, lo que les hace ser como son.”[29]

En el siglo XIX, por tanto, el antiguo modelo que ordenaba los sexos de acuerdo con criterios de perfección metafísica, de calor vital, da paso al de una diferencia biológica radical basada en la naturaleza. Por ejemplo, Patrick Gedder, profesor de biología, apeló a la fisiología celular para explicar “el ‘hecho’ de que las mujeres eran ‘más pasivas, conservadoras, perezosas y estables’ que los hombres, mientras que éstos eran ‘más activos, enérgicos, entusiastas, apasionados y variables.”[30]

De esta forma, las diferencias biológicas irreductibles entre ambos sexos determinaron, fundamentaron y justificaron el lugar social de cada uno de ellos y los papeles que les convenían: “Queda entendido que la biología –el cuerpo estable, ahistórico, sexuado- es el fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social.”[31] Pero la biología, como apunta Beauvoir, en realidad, no es suficiente para justificar la jerarquía de los sexos, es necesario trascenderla, interpretarla, politizarla. Y eso es precisamente lo que ocurrió, tanto en las teorías de un único sexo como en las de la diferencia sexual. En las primeras, la mujer (su cuerpo) se concibe como un hombre, pero imperfecto, con menos calor vital, así que de inmediato se produce una jerarquía: hay un solo sexo en dos versiones

[29] Brachet, J. L. *Traité de l’hysterie*, París, 1847. Citado por T. Laqueur, op. cit., p. 23.

[30] Laqueur, T., op. cit., p. 24

[31] Ibid, p. 25.

ordenadas: "Ser hombre o mujer significaba tener un rango social, un lugar en la sociedad, asumir un rol cultural, no **ser** orgánicamente de uno u otro de dos sexos inconmensurables."[32] El sexo era una cuestión social más que ontológica. Con las segundas, con las teorías de los dos sexos, o de la diferencia sexual, llegó lo que se puede llamar metafísica u ontología de los sexos, que basándose en una biología que "indudablemente" ponía de manifiesto diferencias irreductibles entre ambos sexos, justificaba la diferencia de roles sociales entre hombres y mujeres. Ahora, las mujeres ocupan el lugar apropiado por "naturaleza"; las características propias de su diferencia sexual (pasividad, conservadurismo, la capacidad de reproducción, pereza, estabilidad, etc.), los "hechos" indican que el papel social que ocupan las mujeres es, ni más ni menos, el que les corresponde.[33]

Las teorías de la diferencia sexual han proporcionado, históricamente, una "justificación biológica" a lo que sólo tiene que ver con la sociedad y la cultura[34]:

> "...nadie estaba muy interesado en buscar pruebas de los dos sexos distintos en diferencias anatómicas y fisiológicas concretas entre hombres y mujeres hasta que tales diferencias se hicieron políticamente importantes... Y cuando se descubrieron esas diferencias, en la misma forma de su representación estaban ya profundamente marcadas por el poder político del género."[35]

Lo que hace Beauvoir, aunque sea de forma incipiente y bastante ambigua, es precisamente poner de manifiesto que, no sólo el

---

[32] Ibid, p. 27-28.

[33] *El segundo sexo*, vol. I. p. 40.-43 (Trad. esp. 33-35)

[34] "la perpetuación de la especie no involucra la diferencia sexual." Ibid, p. 40 (Trad. esp. 33)

[35] Laqueur, T., op. cit., p. 31.

género es un construcción social, el sexo también lo es, porque el discurso dominante sobre los cuerpos y su jerarquización, no responde, ni puede responder, a cuestiones puramente científicas o biológicas; tiene que deberse, por fuerza, a otras causas. Causas que ella intenta desarrollar en su análisis y que al final acaban manifestándose como causas políticas y sociales:

> "Estos datos biológicos son de extrema importancia: desempeñan en la historia de la mujer un papel de primer plano, y son un elemento esencial de su situación: en todas nuestras descripciones ulteriores tendremos que referirnos a ellos. Porque como el cuerpo es el instrumento de nuestra aprehensión del mundo, éste se presenta distintamente según se le aprehende de una u otra manera... rechazamos que constituyan para la mujer un destino inamovible. No bastan esos datos para definir una jerarquía de los sexos, pues ellos no explican por qué la mujer es el Otro, y no la condenan a conservar para siempre ese papel subordinado."[36]

Se puede decir que la descripción de Beauvoir del cuerpo y la sexualidad femenina es un relato social y cultural disfrazado de biología, y la historia de la construcción del sexo así lo confirma.

2.2 Dos sentidos de la noción de cuerpo en *El segundo sexo*

Como ya se ha dicho anteriormente, Simone de Beauvoir ha sido acusada en muchas ocasiones de presentar una visión negativa, incluso "masculinizada" del cuerpo femenino en *El segundo sexo*, y lo cierto es que no resulta demasiado complicado entender el porqué de dichas

[36] *El segundo sexo*, vol. I. p. 71. Ver también pp. 73-74 (Trad. esp. 56. ver p. 58))

acusaciones. Debe admitirse que la idea de cuerpo se presenta, al menos, de forma ambigua.

La descripción que ella hace de las mujeres como más esclavizadas a la especie que los hombres, como menos trascendentes y más alienadas de sus cuerpos debido a sus propios procesos naturales como son la menstruación, el embarazo y el parto, parece dar la razón a sus críticos/as.[37] Por ejemplo, Charlene H. Seigfried concluye que, aunque inconscientemente, Beauvoir adopta una postura "masculina" hacia las mujeres en general y hacia el cuerpo femenino en particular.[38]

Otro ejemplo es Judit Okeley, que piensa que Beauvoir tiene una comprensión determinista del cuerpo y cree que, aunque ella rechaza formalmente el determinismo biológico, si se analizan detenidamente sus argumentos, puede apreciarse que se contradice en la afirmación de que los factores biológicos son irrelevantes o arbitrarios. Una y otra vez parece caer en el reduccionismo biológico para explicar la causa primera de la subordinación de las mujeres.[39]

Aunque es cierto que la lectura de *El segundo sexo* puede dar lugar a la idea de que su autora presenta una comprensión reduccionista o determinista del cuerpo, la autora rechaza clara y contundentemente ambas posturas. De hecho, son incompatibles con su afirmación de la responsabilidad y posibilidad de elección individuales. La misma Beauvoir declara su intención de presentar el cuerpo no tanto como una *cosa*, sino como una *situación*.[40] De modo que, en *El segundo sexo*, se pueden apreciar dos perspectivas diferentes desde las que afrontar la

---

[37] Ver Fishwick, S., *The body in the work of Simone de Beauvoir*, Peter Lang, Bern, 2002.

[38] Seigfried, Ch. H. "Second sex: Secon Thoughts" *Women's Studies International Forum*. 3, p. 219-229.

[39] Okeley, J. *Simone de Beauvoir*. Pantheon, New York, 1986.

[40] *El segundo sexo*. Vol. I, p. 73 (Trad. esp. p. 58)

discusión sobre el cuerpo;[41] pero es necesario situarlas en su propio contexto para poder analizarlas. Contexto que ha quedado establecido en el apartado "El cuerpo sexual", y que será complementado con el de "Políticas del cuerpo".

Manteniendo la diferencia entre esos dos niveles, la acusación de "masculinismo" será desplazada y podrá apreciarse que Beauvoir no comparte un punto de vista negativo sobre el cuerpo de la mujer. Lo que hace es, más bien, contrastar un tratamiento "biologicista" con el suyo propio.

El método de análisis filosófico que utiliza es fundamentalmente no-reduccionista,[42] ya que depende de una síntesis de factores sociales, económicos e históricos para poder establecer lo que ella llama una perspectiva existencial de la opresión de las mujeres.[43]

Cuando se reconoce la complejidad del trabajo de Beauvoir se hacen evidentes dos objeciones importantes a una interpretación reduccionista: la primera es que no se puede reducir ni menospreciar la heterogeneidad del análisis de la experiencia femenina y la segunda, que incluso suponiendo la posibilidad de esa reducción, no existe ningún criterio válido que permita afirmar que para Beauvoir las explicaciones biológicas son más importante o fundamentales que las históricas, económicas, culturales o sociales.

De todas formas, muchos/as criticos/as, a pesar de reconocer que el análisis de Beauvoir es multifacético, mantienen que no puede evitar

---

[41] Simons, M. A. (ed). *Feminist interprtations of Simone de Beauvoir*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995.

[42]Ver Fishwick, S., op. cit.

[43] *El segundo sexo*, vol. I. p. 31 (Trad. esp. p. 24)

caer en algunos de los mitos patriarcales sobre el cuerpo de la mujer. Julie K. Ward[44] no está de acuerdo con esa afirmación y acusa a dichos/as críticos/as de no haber tratado correctamente las dos perspectivas del cuerpo que se presentan en *El segundo sexo.* Para Ward la posición de Beauvoir es la siguiente: A simple vista lo que Beauvoir pretende es hacer afirmaciones neutrales sobre las mujeres y su biología, y eso hace que parezcan afirmaciones esencialistas sobre el cuerpo de la mujer. Pero eso no es cierto, porque la misma Beauvoir reconoce la imposibilidad de acceder a juicios neutrales y absolutamente objetivos sobre el cuerpo de las mujeres, ya que las características físicas de cada sexo sólo tienen importancia en un determinado contexto cultural e histórico; y esto es lo que parece significar la idea de que "el cuerpo es una situación". Si es cierto que Beauvoir afronta la cuestión del cuerpo como siendo "una situación", la crítica de que su idea se corresponde con el cuerpo como mero mecanismo biológico no tiene razón de ser. De alguna manera, esto también apunta a que, al contrario de lo que se piensa, ella no está fundamentalmente en contra de las funciones femeninas propias como la maternidad. Se puede decir que su desarrollo del tema presenta más bien una perspectiva constructivista que reduccionista.[45] La comprensión del cuerpo como situación rechaza la visión de un cuerpo natural sexuado. En otras palabras: no sólo el género es algo social e históricamente construido, el cuerpo también lo es.

"Le faits et les mythes" (vol 1) y "L'Experiénce Vécu" (vol. 2) representan dos niveles de análisis:

1) Las construcciones abstractas a través de las cuales el hombre ha teorizado sobre la mujer (Vol. 1).

---

[44] Cfr. en Simons, M. A (ed). op . cit.

[45] Butler, J. "Sex and Gender in Beauvoir's Second sex" en *Simone de Beauvoir Witnes to a century.* Ver también, Fihwick, S., op. cit.

2) La experiencia vivida de las mujeres en el sistema patriarcal (Vol. 2).

Estos dos niveles pueden representar la clave hermenéutica de la idea de Beauvoir sobre el cuerpo: los mitos y las teorías que se desarrollan en el primer volumen deben entenderse como parte del aparato conceptual que se presupone en la narración de las historias de las mujeres en el segundo. Puesto que esas teorías y mitos forman parte de la estructura del sistema patriarcal, es lógico pensar que lo que se dice sobre las mujeres y su experiencia es necesariamente afirmado por la propia Beauvoir. Por ejemplo, en el capítulo 1, ella dice que la justificación teórica de la biología del macho como único creador de la descendencia coincide con el surgimiento del patriarcado.[46] Además, Beauvoir acaba en cada uno de los tres capítulos iniciales con un comentario crítico, detallando las inadecuaciones de cada enfoque teórico; de lo que debe inferirse que se rechaza el análisis conceptual presentado. Ella rechaza el psicoanálisis por su parcialidad y ahistoricidad, y específicamente le reprocha su incapacidad para explicar la supremacía del hombre sobre la mujer, y la soberanía del falo.[47] La afirmación de Beauvoir: "La representación del mundo como mundo mismo es una operación de los hombres; éstos lo describen desde su punto de vista, al cual confunden con la verdad absoluta",[48] reconoce los mitos dominantes y las ideologías que los hombres han creado sobre las mujeres, pero eso no significa que su autora los suscriba. Es decir, es muy poco probable que la idea de mujer como un instrumento meramente reproductivo, tal y como se expresa en el capítulo 1, pueda identificarse con el verdadero planteamiento de Beauvoir: "¿La mujer? Es muy sencillo, dicen los aficionados a las fórmulas simplistas: es una matriz, un ovario; es una hembra, y basta

[46] *El Segundo sexo*. vol. I. p. 40, 97-98 (Trad. esp. 33, 76-77)

[47] Ibid. p. 92 (Trad. esp. 71)

[48] Ibid. p. 242 (Trad. esp. 184-185)

esa palabra para definirla."[49] En otras palabras, no debería asumirse sin más que cualquier afirmación esencialista de Beauvoir sobre el cuerpo de la mujer sea aceptada de forma acrítica por ella en el capítulo sobre la biología. Es más, cualquier consideración reduccionista sobre la mujer, como lo que ella llama "monismo sexual" de Freud o "monismo económico" de Engels,[50] es claramente contraria a sus posiciones, dado que lo que pretende a través de su análisis es poner de manifiesto la complejidad del ser femenino. Por eso, no resulta demasiado difícil afirmar que lo que hace Beauvoir es prescindir de una aproximación simplista como la de que la mujer es "una matriz" o "un ovario", pues se trataría de un "monismo biológico".

Beauvoir rechaza la noción de que la mujer pueda ser reducida a sus órganos reproductivos al mismo tiempo que da una especial importancia al papel del cuerpo en la experiencia humana. Presenta una perspectiva antidualista en su concepción general del ser humano: "el cuerpo es el instrumento de nuestra aprehensión del mundo."[51]

Pero esa aprehensión no es igual para los hombres que para las mujeres, ya que las diferencias biológicas implican diferencias en la experiencia. Ahora bien, cuando ella hace el recuento de las diferencias entre los sexos, dice que las características biológicas de la mujer hacen que su aprehensión del mundo no sea tan "amplia" como la del hombre, y que ella esté más estrechamente ligada a la especie.[52] Es muy posible que lo que Beauvoir tenga en mente a este respecto sean las diferencias fisiológicas que ella misma relata en el capítulo 1. Por ejemplo, la

[49] Ibid. p. 35 (Trad. esp. p. 29)

[50] Ibid. p. 105 (Trad. esp. 81)

[51] Ibid. p. 71 (Trad. esp. 56)

[52] Ibid. p. 96 (Trad. esp. 75)

musculatura relativamente más pequeña de las mujeres o la pérdida periódica de sangre, con la consiguiente "inferioridad muscular".[53]

Beauvoir critica de forma clara la idea de que determinadas limitaciones biológicas se utilicen para justificar la inferioridad de la mujer:

> "Desechamos categóricamente la idea de un paralelismo psicofisiológico; es ésta una doctrina cuyos fundamentos han sido definitivamente minados desde hace mucho tiempo... Rechazamos también todo sistema de referencias que sobreentiende la existencia de una jerarquía *natural* de valores, de una jerarquía evolutiva, por ejemplo; es ocioso preguntarse si el cuerpo femenino es o no es más infantil que el del hombre, y si se acerca más o menos que éste a los primates superiores etcétera. Todas esas disertaciones, que mezclan un vago naturalismo con una ética o una estética todavía más vaga, son pura charla."[54]

Ella piensa que las descripciones factuales son insignificantes en sí mismas y sólo adquieren un cierto significado en un determinado contexto. En el capítulo 3 se apunta:

> "Pero esos hechos adquieren un valor completamente distinto según sean las circunstancias económicas y sociales. En la historia humana la aprehensión del mundo no se define jamás por el cuerpo desnudo".[55]

---

[53] Ibid. p. 73-74 (Trad. esp. 58)

[54] Ibid. p. 73 (Trad. esp. p. 57)

[55] Ibid. p. 96 (Trad. esp. p. 75)

Por consiguiente, aunque Beauvoir reconoce las diferencias físicas en ambos sexos –no podría ser de otro modo- afirma que no significan nada en sí mismas. En lo que se refiere a la fuerza bruta, la tecnología y la historia humana han mostrado que la diferencia puede ser, y de hecho lo ha sido, superada, por lo que no supone ninguna ventaja tenerla o no tenerla. Lo que ella hace, precisamente, es contra-argumentar cualquier clase de determinismo biológico. En un pasaje relacionado con este tema, se dice que la noción de "debilidad" que se presupone, depende tanto de los instrumentos como de los objetivos; en cualquier caso, la fuerza corporal no es un criterio válido para justificar una dominación.[56] Incluso admitiendo las obvias diferencias entre hombres y mujeres, lo cierto es que de ellas no puede derivarse ninguna verdad universal sobre la experiencia femenina. Como Beauvoir afirma categóricamente, del hecho biológico no se sigue, de ningún modo, un destino inevitable para las mujeres, al contrario de la estimación de Freud.[57] Lo que ella mantiene es que las características físicas y fisiológicas de la mujer son el resultado o el efecto de unas determinadas condiciones materiales y sociales inadecuadas para explicar su condición de subordinación social. Por tanto, aunque Beauvoir afirma que las características biológicas de las mujeres afectan su experiencia, no se sigue que dichas características justifiquen dicha experiencia, ya que ésta sólo puede explicarse en términos sociales, económicos, históricos y culturales. A esto es a lo que ella llama *situación*.

En este momento es necesario volver a mencionar dos aspectos muy importantes del análisis que Beauvoir hace del cuerpo de la mujer como *situación*:

[56] Ibid. p. 74 (Trad. esp. p. 58)

[57] *El segundo sexo*, vol. I,. p. 71 (Trad. esp. 56)

1) La noción existencialista de ser humano como conciencia capaz de autoafirmarse a sí misma a través de la elección libre de sus proyectos.

2) Una cierta asunción del materialismo histórico.

Estos dos compromisos se ponen de manifiesto en el capítulo 3 de *El segundo sexo*: "El punto de vista del materialismo histórico", donde se presenta al ser humano como sometido a condiciones históricas y materiales, a pesar de considerar la idea marxista como insuficiente para explicar la situación concreta de los seres humanos: "Y para conocerla hay que ir más allá del materialismo histórico, que sólo ve en el hombre y la mujer entidades económicas."[58] Para Beauvoir, por tanto, las personas tienen la capacidad de transformar su entorno. Como seres sociales deben considerarse, en primer lugar, en relación con las condiciones históricas y sociales, las cuales les determinan.

Aunque pueda parecer contradictorio,[59] Beauvoir intenta sintetizar ambos puntos de vista porque comparten la noción general de "situación". A la sazón, resultaría útil notar que ella mantiene una forma de existencialismo que no insiste en una libertad radical y fundamental de los seres humanos, ya que se observan determinados factores excluyentes, como la raza, la clase o el género; ella cree que los seres humanos son libres sólo en parte, porque, de algún modo, están determinados tanto por factores internos como externos. En la introducción, Beauvoir señala varios factores que limitan la libertad humana, pero insiste en la determinación de género como algo parecido

[58] Ibid. p. 105 (Trad. esp. 81)

[59] Podría entenderse que el materialismo histórico y el existencialismo son contradictorios en cuanto a la capacidad de elección del ser humano: el primero enfatiza la determinación de las condiciones materiales y el segundo la libertad individual. Sin embargo, puede haber una combinación entre la indeterminación de la libertad y la determinación, en el sentido de estar sometidos a ciertas condiciones que no se han elegido.

a la discriminación étnica o racial: "Ya se trate de una raza, de una casta, de una clase o de un sexo reducidos a una condición inferior, los procesos de justificación son los mismos."[60] Resulta especialmente notable la analogía que se hace entre la discriminación racial y la de género: "Pero hay analogías profundas entre la situación de las mujeres y la de los negros; unas y otros se emancipan hoy día de un mismo paternalismo, y la casta que ha sido dueña quiere mantenerlos en 'su lugar', es decir el lugar que ha elegido para ellos".[61]

En su análisis de la mujer, Beauvoir evita la libertad radical que a veces se atribuye a los existencialistas. Pero tampoco puede decirse que piense que las mujeres no son responsables de sus acciones debido a costumbres e instituciones opresivas. Al contrario, precisamente porque las mujeres son libres en alguna medida, critica a las de la clase media por su complicidad con las diferentes instituciones patriarcales y sexistas, que usan para su propio provecho.[62]

Se puede concluir que, por un lado Beauvoir afirma a las mujeres como seres humanos trascendentes, capaces de elegir sus propios proyectos, pero sometidas a fuerzas sociales y económicas que provocan su caída en la inmanencia. Por tanto, parece que intenta corregir el extremo voluntarista del existencialismo con su insistencia en adoptar una comprensión más amplia del ser humano, lo cual se pone de manifiesto cuando dice:

> "La teoría del materialismo histórico ha puesto en evidencia verdades muy importantes. La humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica. La sociedad humana es una

---

[60] *El segundo sexo*, vol. I. p. 24 (Trad.esp. 19)

[61] Ibid.

[62] Ibid. p.16-32 (Trad. esp. 13-25)

antifisis; no sufre pasivamente la presencia de la naturaleza, sino que la toma por su cuenta. Ese hacer no es una operación interior y subjetiva, sino que se efectúa objetivamente en la praxis."[63]

Puede establecerse un paralelismo, por tanto, entre el punto de vista que Beauvoir mantiene sobre la posición del ser humano y la situación particular de la mujer: ambos han sido cultural e históricamente establecidos, aunque no estén del todo sometidos a las coacciones económicas y sociales en las que están situados. Esto quiere decir que, en ningún caso, las determinaciones biológicas pueden explicar totalmente la experiencia femenina. De ahí que ella sospeche de la importancia de las propiedades físicas o sexuales:

"Así la mujer no podría ser considerada simplemente como un organismo sexuado; sólo son importantes los datos biológicos que adquieren en la acción un valor concreto; la conciencia que adquiere la mujer acerca de sí misma no se define por su sola sexualidad, sino que refleja una situación que depende de la estructura económica de la sociedad, estructura que traduce el grado de evolución técnica al cual ha llegado la humanidad."[64]

Lo que Beauvoir destaca aquí es que las características biológicas en sí mismas no explican la experiencia femenina, sino que el status y la propia identidad de la mujer se han constituido a través de las condiciones externas en las que las mujeres se encuentran. Esto quiere decir que si la auto-conciencia de la mujer no viene determinada por una identidad sexual natural, entonces no hay lugar para ningún reduccionismo biológico.

---

[63] Ibid. p. 96 (Trad. esp. p. 75)

[64] Ibid.

¿Qué significa, entonces, el término "situación" para Beauvoir? Esta es una palabra bastante utilizada en *El segundo sexo* y tiene un significado especial en su análisis del cuerpo. En términos generales, se utiliza esta palabra para hacer referencia al contexto histórico y social en el que las mujeres llegan a ser el Otro, esto es, relegadas a un status subordinado al hombre. Por tanto, y en el contexto de *El segundo sexo*, *situación* significa el conjunto de condiciones sociales, económicas y materiales que dan lugar a la condición psicológica y subjetiva de ser una mujer. Resulta significativo que Beauvoir elija analizar el concepto de cuerpo en términos de *situación*, lo cual lleva a concebir el cuerpo como una construcción social y no como algo físico. De hecho, en el capítulo dedicado a la biología pueden encontrarse ambos sentidos del cuerpo, donde se aprecia claramente que ella prefiere una noción constructivista, a pesar de la discusión sobre los aspectos "alienantes" de las funciones biológicas femeninas. No obstante, ella usa la noción de "situación" para explicar el sentido en el que las afirmaciones biológicas sobre el cuerpo deben ser consideradas. Beauvoir distingue entre dos concepciones de cuerpo basadas en su consideración 1) como materia inerte, "cosa" y como objeto de la propia experiencia del mismo.

El segundo aspecto es el que está directamente relacionado con las condiciones económicas y sociales, y al que se refiere la palabra "situación": "si el cuerpo no es una cosa, es una situación; es nuestra aprehensión del mundo y el esbozo de nuestros proyectos."[65] Este sentido de lo que es el cuerpo presupone pensamiento y conciencia, y es el que Beauvoir asume.

En esta perspectiva, por tanto, el "cuerpo" no es una entidad con ciertas características invariables, sino más bien una cuyos rasgos pueden cambiar, dado que la naturaleza y el valor del cuerpo dependen del contexto histórico, social y económico en el que las personas

[65] Ibid. p. 73 (Trad. esp. p. 58)

existen. Lo que Beauvoir hace es entrelazar en la noción de situación humana el punto de vista existencialista de ser humano como incompleto en su naturaleza, como sometido a variantes históricas:

> "Como lo ha dicho muy justamente Merleau-Ponty, el hombre no es una especie natural: es una idea histórica. La mujer no es una idea inmutable, sino un devenir; en este devenir suyo habría que confrontarla con el hombre, es decir, que habría que definir sus *posibilidades*; lo que falsea tantos debates es que la quieren reducir a lo que ha sido, a lo que es hoy, a pesar de que se plantea la cuestión de sus capacidades; es un hecho que las capacidades no se manifiestan con evidencia sino cuando han sido realizadas, pero también es un hecho que cuando nos referimos a un ser que es trascendencia y superación no se pueden detener nunca las consideraciones."[66]

Este pasaje indica que la noción existencialista que mantiene Beauvoir en cuanto al ser humano es de carácter dinámico, en términos de "trascendente", que se crea a sí mismo a través de sus acciones.[67] Todavía resulta más notable su insistencia en unir este punto de vista con el del historicismo para considerar los atributos físicos de la mujer. Así, a pesar de que ella diga que el cuerpo de las mujeres es más débil que el de los hombres porque tiene una menor musculatura, menor estabilidad y menor capacidad pulmonar, sobre la "base de la existencia", dicha debilidad es relativa, no significa nada. Esas diferencias sólo adquieren cierta significación en un determinado contexto con ciertas normas y valores sociales. Beauvoir observa:

---

[66] Ibid. (Trad. esp. 57-58)

[67] Sartre también rechaza la idea de pensamiento desencarnado e insiste en la *trascendencia* encarnada: "Sería mucho mejor decir, usando "existe" como verbo transitivo, que la conciencia *existe* el cuerpo." *El ser y la nada*. p. 417.

> "La "debilidad" sólo se revela como tal a la luz de los fines que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone... hacen falta referencias existenciales, económicas y morales para definir concretamente la noción *debilidad*... Así si puede decirse que entre los animales la existencia individual se afirma más imperiosamente en el macho que en la hembra, las "posibilidades" individuales en la humanidad dependen de la situación económica y social."[68]

El análisis que hace Beauvoir del cuerpo de la mujer va más allá de una serie de afirmaciones biológicas sobre él, se dirige hacia un análisis histórico y material.

Por eso, lo que se pone de manifiesto en los tres primeros capítulos es que la biología humana es incompleta: Los "hechos" biológicos de los seres humanos no pueden ser interpretados aparte de las condiciones económicas y sociales, que es donde adquieren su valor. Por ejemplo, ella dice que "esos hechos [los biológicos] adquieren un valor completamente distinto según sean las circunstancias históricas y sociales."[69] Más bien, "el valor de la fuerza muscular, del falo o de la herramienta no podrían definirse sino en un mundo de valores".[70] Al final del capítulo sobre biología se lee: "Así, tendremos que aclarar los datos de la biología a la luz de un concepto ontológico, económico, social y psicológico."[71]

Beauvoir señala de este modo y en adelante un modelo para evaluar e interpretar las demandas biológicas. Pero, ¿sigue ella ese

---

[68] *El segundo sexo*, vol. I. p. 75 (Trad. esp. p. 58-59)

[69] Ibid. p. 96 (Trad. esp. P. 75)

[70] Ibid. p. 106 (Trad. esp. 82)

[71] Ibid. p. 77 (Trad. esp. 60)

modelo? A simple vista no parece cumplir su promesa de hacer un amplio análisis de la biología de acuerdo con factores económicos, sociales y existenciales. Como ya se ha notado, el capítulo uno contiene una serie de afirmaciones que parecen ahistóricas y esencialistas, como por ejemplo el hecho de que tanto en las relaciones sexuales como en la fertilización, la mujer experimenta una "profunda alienación",[72] ya que el embrión exige que la mujer sea "otro que sí misma"y llegue a estar alienada de su cuerpo.[73] O cuando dice, refiriéndose a la gestación que "en los primeros meses se acompaña a menudo de una falta de apetito y de vómito... y que manifiestan la rebelión del organismo contra la especie que se apodera de él".[74] Sin embargo, no parece que sea estrictamente necesario leer estas afirmaciones en términos esencialistas o masculinistas; aunque si se pretende que ésa es la única interpretación posible, sin duda acabará siéndolo. Por otra parte, al reconocer que Beauvoir no se limita a describir el cuerpo como una *cosa*, no hay ninguna necesidad de leer sus declaraciones como esencialistas. En su lugar, se puede decir que lo que ella afirma en cuanto a que la mujer está alienada de su propio cuerpo puede ser interpretado como una descripción del cuerpo como "situación", no del cuerpo como cosa.

Si se asume ese análisis del cuerpo como "situación", resulta más coherente pensar que la lectura de la esclavitud a la especie, por ejemplo, no es una descripción del cuerpo femenino fuera de su contexto económico y social, sino una que responde a varios periodos de la cultura patriarcal. Si esta interpretación es correcta, las objeciones que se han hecho a Beauvoir a este respecto resultan incomprensibles e injustificables.

---

[72] El concepto de alienación del cuerpo puede considerarse como una de las mayores aportaciones que Simone de Beauvoir ha hecho para la discusión sobre el género. Arp, K. ' Beuavoir's concept of bodily alienation", en *Feminist interpretations of Beauvoir*.

[73] *El segundo sexo*, vol. I. p. 58, 67, 70 (Trad. esp. 46, 53, 55)

[74] Ibid. p. 67 (Trad. esp. 53)

Debe admitirse, no obstante, que cuando ella hace esos comentarios que parecen esencialistas, no siempre explica a qué nivel está hablando, lo cual, a veces, crea confusión. Como consecuencia, algunas de las cosas que Beauvoir ha dicho sobre el cuerpo femenino parecen eludir su propia lente crítica, de lo que se deduce la razón de que su trabajo haya adquirido la fama de rechazar la "feminidad" en general, y el cuerpo femenino en particular.

De todas las experiencias femeninas que Beauvoir trata, la más controvertida ha sido, sin duda, la de la maternidad. Al final del capítulo dedicado a la biología dice: "El vínculo íntimo entre la madre y el hijo será para ella fuente de dignidad o indignidad, según sea el valor acordado al niño, que es muy variable."[75] Algunas críticas como Mary O'Brien,[76] creen que lo único que ella hace es repetir el punto de vista tradicional de que las mujeres están determinadas por su biología: dado que la maternidad priva a las mujeres de su participación en la vida pública y social, deberían abstenerse de ser madres. Según O'Brien, donde Beauvoir se equivoca es en su asunción inicial de que la reproducción y el parto son alienantes para las mujeres; pero, según esta autora, es a los hombres a los que les falta continuidad entre el intercambio sexual y el nacimiento, ellos están alienados de la reproducción.[77] Y además opina que, puesto que Beauvoir parte de una premisa equivocada de la experiencia de la maternidad, también llega a una conclusión errónea sobre ella.

Este criticismo formula la cuestión de si, de hecho, Beauvoir asume que la biología femenina aprisiona necesariamente a las mujeres y les impide la consecución de un status igualitario. Pero esto sólo representa un conflicto en la medida en que se interprete a Beauvoir

---

[75] Ibid. p. 77 (Trad. esp. p. 60)

[76] O'Brien, M., *The politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

[77] Ibid. p. 52-62.

prescindiendo del contexto histórico y literario en el que ella se expresa. De hecho, gran parte del conflicto se debe a que haya descrito la capacidad reproductiva de la mujer como "el precio de la especie"[78] y a que parezca muy crítica con las funciones de la maternidad. Pero cuando habla de la subordinación de la mujer a la especie, en realidad está pensando en las condiciones desfavorables en las que se desarrolla su existencia.[79] Además, añade que ver a los hijos como una panacea universal es ingenuo y superficial.[80]

Pero una vez dicho esto, no debe pensarse ni por un momento que Beauvoir crea que la maternidad siempre es un valor negativo para las mujeres. Lo que pretende enfatizar es que tanto el valor de la maternidad como el del embarazo dependen de la *situación* de la mujer: la actitud que ella adopta hacia estas experiencias depende de su condición económica y social, y de si lo ha elegido libremente o le ha sido impuesto:

> "En cuanto a las servidumbres de la maternidad adquieren una importancia muy variable según sean las costumbres: son aniquiladoras si se imponen a la mujer muchas procreaciones y si debe alimentar y criar a los niños sin ayuda; si procrea libremente, si la sociedad la ayuda durante el embarazo y se ocupa del niño las cargas maternales son ligeras y pueden compensarse fácilmente en el dominio del trabajo."[81]

La experiencia del parto varía de acuerdo con las condiciones externas y la actitud psicológica de la madre. Beauvoir dice que a

---

[78] *El Segundo sexo*. vol. I. p. 76 (Trad. esp. p. 59)

[79] Ibid. p. 69-71 (Trad. esp. 54-55)

[80] Ibid. vol II. p. 384 (Trad. esp. p. 301)

[81] Ibid. vol. I. p. 97 (Trad. esp. p. 76)

algunas mujeres esa experiencia les proporciona "una impresión de potencia creadora, pues han realizado, verdaderamente, un trabajo productor", pero a otras, la experiencia les hace sentir como instrumentos pasivos.[82] Además, la relación entre madre e hijo no es unívoca, sino que varía de acuerdo con la *situación*. Algunas mujeres se sienten solas y vacías después del parto, mientras que para otras es una experiencia de asombro y se sienten encantadas con el hijo.[83] La maternidad tiene sus compensaciones si las condiciones son favorables. Ella misma dice: "El hecho, sin embargo, es que si las circunstancias no son positivamente desfavorables, la madre encontrará en el hijo un enriquecimiento."[84]

El objetivo teórico de Beauvoir al poner de manifiesto tanto experiencias positivas como negativas de la maternidad no parece que sea menospreciarla ni restarle valor, sino restaurar la pluralidad en la experiencia de las mujeres. Al examinar juntas las diferentes consideraciones sobre la maternidad, tanto literarias como "científicas", lo que ella intenta demostrar es, por una parte, la necesidad de la experiencia heterogénea y, por otra, la inexistencia de un determinado "instinto maternal".

Lo que pretende es disipar la noción de que la maternidad es una experiencia unívoca para las mujeres y que de alguna forma ésta garantiza su felicidad. Sin embargo, para las que viven sin unos métodos adecuados de contracepción y en unas condiciones de salud poco aconsejables, esta visión de la maternidad puede ser, como

---

[82] Ibid. vol. II. p. 363 (Trad. esp. p. 284

[83] Beauvoir narra la experiencia de Colette en *L'Etoile Vesper* en este sentido: "Claro que tenía la costumbre –aún la tengo- de maravillarme. La ejercía sobre el conjunto de prodigios que es el recién nacido: sus uñas, semejantes en su transparencia a la escama combada de la langosta rosada, y la planta de sus pies, que habían venido hasta mí sin tocar tierra. El ligero plumaje de sus pestañas, caídas sobre la mejilla, interpuestas entre los paisajes terrestres y el sueño azulado del ojo." Ibid., p. 365 (Trad. esp. p. 286)

[84] Ibid. 369 (Trad. esp. p. 289)

mínimo, cuestionada. Así que Beauvoir presenta un desafío a la idea de un instinto maternal universal y concluye que:

> "Todos estos ejemplos bastan para mostrar que no existe ningún 'instinto' maternal; la palabra no se aplica en ningún caso a la especie humana. La actitud de la madre es definida por el conjunto de su situación y por el modo en que la asume y, según se acaba de ver, es extremadamente variable."[85]

Por tanto ella ni niega los problemas y los peligros de la maternidad, ni se cierra a que ésta sea una experiencia positiva. Más bien lo que pretende es poner de manifiesto dos pseudoconcepciones:

> "Surge con toda evidencia la peligrosa falsedad de dos prejuicios corrientemente admitidos. El primero dice que la maternidad basta en todo caso para colmar a una mujer: no hay nada de eso. El segundo prejuicio, implicado inmediatamente por el primero es que el hijo encuentra una dicha segura en brazos de su madre."[86]

Así que la maternidad, en sí misma, no es suficiente para asegurar la felicidad de las mujeres y el/la hijo/hija no es necesariamente feliz en los brazos de su madre.

Estas dos premisas no deberían rechazarse en base, seguramente, a determinados prejuicios que giran en torno a la relación madre-hijo/hija y a toda la mística que la envuelve. Cuando se afirma que esto es lo que parece creer Beauvoir, que las mujeres no se realizan en la maternidad y que no son, por naturaleza, buenas madres, se están

---

[85] Ibid.

[86] Ibid. p. 384, 386 (Trad. esp. 301, 302)

ignorando condiciones tales como la pobreza, la ignorancia, etc. Ella se muestra muy sensible ante las condiciones externas que pueden, definitivamente, limitar la experiencia de las mujeres. Así que, hay feministas que la acusan de mantener una postura clásica en cuanto al tema,[87] mientras que otras insisten en el valor y el placer de la maternidad, quizás asumiendo una especie de universalidad y univocidad (burguesas) en la experiencia femenina. Beauvoir admite que, en condiciones favorables, la maternidad puede ser una experiencia muy positiva; pero si la sociedad no proporciona las condiciones económicas, culturales y sociales adecuadas a las mujeres para ser madres, las excluye de la vida pública y espera que ellas encuentren su recompensa y su realización en la maternidad.

Los hijos/hijas no se educan de forma adecuada bajo condiciones de desigualdad. Es más, dichas condiciones pueden poner de manifiesto que no hay nada "natural" en el amor maternal, e incluso existe la posibilidad de ser mala madre,[88] lo cual no es del todo criticable, pues presenta una expresión de la sociedad.[89] La recomendación de Beauvoir en *El segundo sexo* es que la sociedad se haga cargo del cuidado de los hijos y ayude a las mujeres a llevar a cabo sus proyectos. Ella rechaza "los derechos sagrados de la madre"[90] y la noción de que a través de la maternidad se puede alcanzar la igualdad política y social con los

---

[87] Spelman, E.V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Bacon, Boston, 1988.

[88] "Las relaciones de los padres con los hijos, como la de los esposos, deberían ser queridas libremente. Y ni siquiera es cierto que el hijo sea para la mujer una realización privilegiada." *El segundo sexo*, vol. II. p. 386 (Trad. esp. p. 302).

[89] Simal, I. *Infancia sin pastel*. Marzo, 2004. Reportaje fotográfico sobre la situación de la infancia en Colombia y en Honduras, patrocinado por la ONG *Vida y Libertad*. Una de las niñas protagonistas del reportaje, cuya edad es de cuatro años, sufre abusos sexuales de su madre, hasta el punto de que ha desarrollado un determinado comportamiento sexual hacia las demás mujeres de su entorno, pues piensa que le van a hacer las mismas exigencias que su madre.

[90] "También se ha hablado enormemente de los sagrados derechos de la madre, pero las mujeres no han conquistado el voto en función de madres." *El segundo sexo*, vol. II. p. 389 (Trad. esp. p. 304-305)

hombres: "Es una mistificación sostener que la maternidad convierte a la mujer en la igual concreta del hombre."[91] Al mismo tiempo Beauvoir sostiene que no hay un conflicto esencial entre la trascendencia de la mujer y la maternidad: "En una sociedad convenientemente organizada, donde el niño estuviese a cargo, en gran parte, de la colectividad, y la madre cuidada y ayudada, la maternidad no sería de ninguna manera inconciliable con el trabajo femenino."[92] El énfasis, por tanto, no está en una minusvaloración de la maternidad, sino en el contexto social y económico en el que ésta ocurre; no se trata ni de la institución ni de la experiencia misma, sino de la situación existencial en la que ambas se dan.

Cuando algunos/as de los/as críticos/as de Beauvoir la acusan de hacer un análisis ahistórico, están confundiendo dos sentidos del cuerpo en su trabajo: el biológico y el social.

Como ya se ha visto, ella rechaza expresamente el determinismo biológico, por lo que prefiere analizar las capacidades de las mujeres desde lo que llama "el conjunto de su situación" (*l'ensemble de sa situation)*.[93]

El capítulo dos del primer volumen de *El segundo sexo* comienza diciendo: "lo que existe concretamente no es el cuerpo, objeto descrito por los sabios, sino el cuerpo vivido por el sujeto",[94] lo cual llevaría a pensar que la famosa sentencia "no se nace mujer: llega una a serlo" está muy unida a la idea de que no sólo la mujer es una construcción social, también el cuerpo lo es. Es decir no hay un cuerpo "natural". No

[91] Ibid. p. 389 (Trad. Esp. p. 304)

[92] Ibid. p. 388-389 (Trad. Esp. p. 94)

[93] Ibid. p. 369 (Trad. esp. p. 269)

[94] Ibid. vol. I, p. 78 (Trad. esp. p. 61)

hay una identidad de género con la que ya se nace, como tampoco se nace con una identidad sexual. Así, el cuerpo también deviene una idea cultural histórica y no como un hecho natural. Podría parecer que pensar en el cuerpo físico como un artificio social es poco plausible, ya que parece evidente que es un hecho dado o natural. Y es precisamente esta noción la que Beauvoir elige para hacer su distinción entre dos sentidos de cuerpo, afirmando que lo relevante para entender la opresión de las mujeres es el sentido de cuerpo experimentado por un sujeto, el cual es, seguramente, un producto con significados sociales y culturales. Por tanto, resulta comprensible cómo debe entenderse la idea de "cuerpo natural"; esto es, un cuerpo cuyas características son susceptibles de ser descritas "objetivamente" o "científicamente" para poder entender cómo puede el cuerpo ser socialmente construido. La sentencia con la que se inicia el segundo volumen de *El segundo sexo* debería llevar a la conclusión de que Beauvoir piensa que una determinada "naturaleza" del cuerpo desemboca en una determinada identidad de género, o lo que es lo mismo, que un sujeto "generizado" preexiste a la adquisición de género. Beauvoir en ningún momento afirma que haya algún misterioso "yo" aparte del sujeto "generizado", o que haya un sujeto "desgenerizado" anterior al ser mujer, ya que nunca da por sentado la existencia de un cuerpo natural y ahistórico.[95]

Para interpretar a Beauvoir es necesario relacionar su descripción biológica con el comentario histórico en el que basa tal descripción. Por ejemplo, cuando dice: "de todas las hembras mamíferas, la mujer es la que está más profundamente enajenada",[96]que su cuerpo la destina a la inmanencia, debe interpretarse en el sentido de que el status social y económico de la mujer a lo largo de la historia ha sido menospreciado y rebajado como si fuera algo vergonzoso. En consecuencia, su descripción de la biología de la mujer debería ser interpretada a la luz de lo que dice más adelante en cuanto a las causas de la opresión de las

[95] Véase Butler, J. "Beauvoir's Philosohycak contribution" en *Woman Knwledge and Reality*. Ed. Por Ann Garry y Marilyn Pearsall, Unwin Hyman, Boston, 1989.

[96] *El segundo* sexo, vol. I. p. 70 (Trad. Esp. p. 55)

mujeres, teniendo muy en cuenta que, para ella, dichas causas son históricas y culturales. Visto así, decir que la mujer está "alienada" de su cuerpo podría entenderse como una proposición cierta de cómo son concebidos los cuerpos de las mujeres en las sociedades patriarcales; la biología imita a la cultura, y no al revés.

Desde la posición expresada y la interpretación que se sigue de ella en cuanto al cuerpo de la mujer y sus capacidades biológicas, resulta muy difícil creer que Beauvoir en realidad esté defendiendo un determinismo o destino biológico en algún extraño sentido. Siguiendo el mismo razonamiento, ella no se compromete a mantener que la adquisición de género, ya sea masculino o femenino, sea un proceso totalmente determinista, sino que más bien se debe a factores históricos, económicos y sociales, que son los que otorgan un determinado significado a la masculinidad y a la feminidad.

A través de su análisis, Beauvoir pone de manifiesto que el cuerpo, que aparentemente es algo objetivo (no-social), es de hecho un producto que responde a fuerzas sociales e históricas profundamente arraigadas e interiorizadas,[97] y hace un diagnóstico del problema en torno a los mitos occidentales sobre el cuerpo de las mujeres, que reconoce la necesidad de dignidad y auto-creación. Su solución pasa por un cambio social radical que permita a las mujeres participar en todos los ámbitos de la sociedad.

[97] Este sigue siendo uno de los frentes abiertos por Beauvoir y que mantiene una gran vigencia. La interrogación sobre la propia experiencia del cuerpo sigue ahí. La experiencia de muchas mujeres (anorexia, bulimia, etc.) en la sociedad del siglo XXI parece darle la razón.

2.3 Políticas del cuerpo

> "En fin, una sociedad no es una especie: en ella, la especie se realiza como existencia; ella se trasciende hacia un mundo y hacia el porvenir; sus hábitos no se deducen de la biología; los individuos no son abandonados jamás a su naturaleza, obedecen a esa segunda naturaleza que es la costumbre, en la cual se reflejan los deseos y temores que traducen su actitud ontológica. El sujeto adquiere conciencia de sí mismo y se cumple no sólo como cuerpo, sino como cuerpo sujeto a determinadas leyes y tabúes; se valoriza en nombre de ciertos valores."[98]

Si, de acuerdo con Foucault, "en las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más sordo, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias",[99] entonces no hay ningún principio biológico o fisiológico capaz de fundamentar y justificar los papeles que hombres y mujeres representan en una sociedad determinada: se trata, simplemente de interpretación. Una interpretación que, sin duda, desembocará en políticas sexuales, o mejor dicho, en políticas del cuerpo determinadas, las cuales, en el sistema patriarcal, siempre tenderán al establecimiento y consolidación de las relaciones de poder y de las estructuras existentes.

El saber científico y la proliferación de discursos en torno al cuerpo de las mujeres no ha hecho más que, como plantea Beauvoir en su análisis, promover y establecer una serie de políticas que, por un lado alienan a las mujeres de sus propios cuerpos, manteniéndolas en

---

[98] *El segundo sexo*, vol. 1, p. 76 (Trad. esp. p. 60)

[99] Foucault, M. op. cit. vol. 1, p. 126

la posición del Otro, y por otro favorecen un concepto de feminidad que, aunque va variando en sus formas de expresión, en lo esencial sigue fundamentándose en un universo simbólico cuyas metáforas no han variado demasiado.[100] Por tanto, el cuerpo, y en este caso el cuerpo femenino, es, de acuerdo con Foucault, un "**objeto** de saber" y "un **elemento** en las relaciones de poder".[101]

Beauvoir afirma que la mujer, como el hombre, es su cuerpo, pero ese cuerpo no le pertenece; es un "objeto", un "elemento", y la mayoría de las políticas sociales han tenido, y tienen que ver en muchos aspectos, con el dominio del cuerpo de las mujeres sobre todo en los ámbitos de la sexualidad y la reproducción.

Con la Ilustración, las diferentes reinterpretaciones del cuerpo que cuestionaban el modelo del sexo único y la creación de una esfera pública burguesa, la cuestión del sexo, o sexos, y su legitimidad empezaron a adquirir un lugar relevante. El discurso biológico se hizo cada vez más importante y se utilizó como un instrumento para excluir a las mujeres del poder civil y privado a través de consignas que los expertos de la época utilizaban para justificar que las características propias de las mujeres las incapacitaban y eran un obstáculo para progresar en la esfera pública. No obstante, algunas voces feministas reivindicaron la insensatez de excluir a las mujeres de los derechos cívicos por razones fisiológicas.[102]

---

[100] Todavía se siguen revistiendo de una cierta mística cuestiones como la maternidad, el eterno femenino o la esencia de mujer. Sobre todo está adquiriendo mucha importancia, en una sociedad que envejece de forma casi alarmante, el hecho reproductor. Ya se verá donde desembocarán las políticas al respecto para las mujeres.

[101] Foucault, M. op. cit. Vol. 1. p. 131.

[102] Por ejemplo, Condorcet dice: ""¿Por qué seres expuestos a embarazos y otras dolencias pasajeras tendrían que ser incapaces de ejercer unos derechos que nadie ha pensado de detraer a personas que padecen gota o se resfrían con facilidad?" Marqués de Condorcet. "Sur l'admission des femmes au droit de cite" (1790), en *Paroles d'hommes*. P.O.L. Paris, 1989. Y Olimpia de Gouges afirma: "las distinciones sociales deben fundarse tan sólo en la utilidad general."

El discurso de la diferencia de los sexos sirvió, durante el periodo ilustrado, no ya para establecer una jerarquía, sino para hacer de las mujeres, sobre la base de sus cuerpos, "una especie de ángeles", "una raza más pura... destinada a inspirar en el resto de la condición humana sentimientos de cuanto es noble, generoso y fiel",[103] y esto como parte de la ideología de una burguesía que albergaba en su seno a individuos de las más diversas tendencias políticas. Antropólogos como Roussel, Moreau y Cabinis afirmaban que las diferencias corporales exigían diferencias sociales y legales.

Por otro lado, las reinterpretaciones del cuerpo dieron lugar a una forma abstracta de concebir el cuerpo individual como algo neutro, "sin repercusiones sobre la cultura, como soporte del sujeto racional que constituye la persona."[104] El problema reside en justificar como algo "natural" las diferencias y desigualdades sociales, la división sexual del trabajo y las prácticas y costumbres sociales de acuerdo con una teoría que parece ignorar el concepto de género. Según Carole Pateman, este problema adquirió su respuesta camuflando "características sociales en la condición natural";[105] la consecuencia: las mujeres quedan excluidas socialmente sobre la base de la "naturaleza". La subordinación de las mujeres a los hombres siguió siendo (como lo era en la Antigüedad con el modelo del sexo único) una cuestión impuesta por las delimitaciones naturales, y no una cuestión socio-cultural. Esto quiere decir que las relaciones sociales y los pactos políticos podían establecerse únicamente entre

---

Gouges, O. "Declaration of the rights or woman and citizen" (1791), en Susan Groag Bell y Karen Offen, eds. *Woamn: The family and freedom*. Standford University Press, Stanford, 1983, p. 105. Ambos citados por T. Laqueur en *La construcción del sexo,* p. 331-332. Ver también, Lipovetsky, G. *La tercera mujer.*

[103] Necka de Saussure, *L'education* progressive. Citado por Laqueur, T. op. cit., p. 332

[104] Laqueur, T. op. cit., p. 335

[105] Ibid.

hombres. Como dice Laqueur, esta teoría, aunque de forma irónica, dio lugar a un "sujeto racional sin género" que "engendraba sexos opuestos y fuertemente condicionados por el género", con consecuencias muy importantes para la representación y auto-representación de las mujeres:

> "Si las mujeres no eran simplemente versiones menores de los hombres... entonces no necesitaban escribir, emprender acciones públicas, o hacer cualquier otro tipo de reivindicaciones para sí mismas, en tanto que mujeres; los hombres podían representarlas mucho mejor de lo que ellas podían representarse."[106]

Esto dio lugar a numerosas acciones de diversa índole en el panorama social y político:

1) Para Rousseau y Diderot lo propio de ser mujer en una sociedad es la modestia, ser objeto, y no sujeto de deseo.

2) John Millar, sin embargo, defiende el importante papel de las mujeres en el avance social y la necesidad de sus virtudes para el progreso de la civilización. Para él, esa "mayor sensibilidad y delicadeza femenina", que sin duda pertenecen a su constitución original, son signo de progreso moral, ya que la civilización conduce a una mayor diferenciación de los roles sociales entre hombres y mujeres.

3) La protosocialista Anna Wheeler, la liberal radical Mary Wollstonecraft, la conservadora Hannah More y la progresista

[106] Ibid..

Sarah Ellis, entre otras, criticaron las teoría políticas que afirmaban la diferenciación sexual y física entre hombres y mujeres. Como buenas ilustradas, creían que la razón acabaría por triunfar, y que el espíritu acabaría dominando el cuerpo. Estas pretensiones abren un nuevo espacio político en el que se defiende la necesidad de que las mujeres hablen por sí mismas, aunque en ningún caso renuncian a la creencia en la existencia de esa íntima relación entre el cuerpo femenino y sus aptitudes para la participación en la construcción social. Y aunque no queda demasiado claro si esas aptitudes pertenecen a un supuesto "estado de naturaleza", sí se afirma que las mujeres son más susceptibles al placer y al dolor, a fomentar la felicidad de los demás y a una moralidad superior a los hombres.

4) Se presenta la maternidad como un valor que devuelve a las mujeres su valor social.: "El sentimiento puro de la maternidad... la aptitud especial dada a las mujeres por el poder de la maternidad... la inteligencia acrecentada de las madres [que] será acogida como el más brillante paladín de la regeneración sexual." [107] La maternidad se presenta como la regeneración sexual de las mujeres, y con ella, su regeneración social.

5) Puesto que las mujeres, por naturaleza, poseen un mayor control del deseo, serán ellas las que deberán controlar la pasión masculina, ya que tienen un mayor control sobre su función reproductora, y por lo tanto, pueden regular siguiendo "un método natural... la dimensión de las familias... la regulación de la relación sexual según los intereses de las

[107] Laqueur, T. op. cit., p. 350. Citando a Elizabeth Blackwell. *The human element in sex* (Londres, 1884)

mujeres es la verdad desconocida del cristianismo, hacia la cual nos acercamos a tientas."[108]

Todas las reinterpretaciones del cuerpo de la época ilustrada llevaron a la construcción de una historia del deseo y a una marcada diferenciación entre el cuerpo masculino y el femenino. Se pasó de una teoría biológica de la jerarquía cósmica a una en la que resultaba imposible medir, en su justa proporción, la relación entre hombres y mujeres siguiendo criterios de igualdad o desigualdad, sino más bien de diferencia. Esto necesitaría ser interpretado, y tendría consecuencias culturales y políticas.

Los elementos que se interpretaron como hechos biológicos desembocaron en una determinada forma de estructuración social. La mujer llega a ser alguien profundamente diferente al hombre.

La diferencia radical entre los sexos llevó a la conclusión de que reivindicar la igualdad entre hombre y mujer sólo puede ser una cuestión de personas ignorantes de las profundas diferencias físicas que hay entre ambos. Por tanto, son esas diferencias naturales, y no una suerte de capricho legislativo, las que determinan la división del trabajo y los derechos.

Las mujeres quedaron reducidas a un órgano (el ovario), que marcaba una profunda diferencia con los hombres, y que determinaba y propiciaba un determinado comportamiento; y aunque eso no tenía por qué llevar a una idea concreta del lugar social y cultural de la mujer, sí dio lugar a construcciones sociales muy diferentes: "El

[108] Ibid, p. 351. Citando a la misma autora de la cita anterior en *A medical order on benevolence of Malthus, contrasted with the corruptions of Neo-Malthusianism*. (Londres, 1888), p. 17, 25, 34, 32.

cuerpo podía tener prácticamente cualquier significado y, en consecuencia, no tener ninguno."[109]

Las diferentes descripciones que se hicieron, desde la medicina, del cuerpo femenino y de sus funciones (sobre todo la menstruación) no se limitaron únicamente a los datos puramente físicos, sino que dieron lugar a una determinada comprensión del comportamiento de las mujeres, el cual está, sin remisión, conectado con sus ciclos menstruales. Por ejemplo, en 1913 Walter Heape, investigador en biología reproductiva y catedrático de Cambridge, decía que algunas diferencias entre hombres y mujeres "son infinitamente" irreconocibles y otras:

> "manifiestas y contundentes... el sistema reproductor en el hombre y la mujer es fundamentalmente diferente, y no sólo en lo estructural, sino también en lo funcional; y puesto que todos los órganos y sistemas de órganos están afectados por este sistema, es seguro que hombre y mujer son esencialmente diferentes en todos los aspectos... son complementarios, en ninguna forma idénticos, en ningún sentido iguales el uno al otro; el funcionamiento idóneo de la sociedad depende de este hecho."[110]

En la sociedad occidental de la modernidad, la mujer está anclada a su cuerpo, es una mujer-naturaleza, un ser físico, reducido a su biología reproductora. La biología es para ella un destino en el más estricto sentido de la palabra.

---

[109] Ibid, p. 369.

[110] Ibid. p. 374. Citando a Walter Heape. *Sex Antagonism*. (Londres, 1913)

El primer capítulo del primer volumen de *El segundo sexo* comienza diciendo: "¿La mujer? Es muy sencillo dicen los aficionados a las fórmulas simplistas: es una matriz, un ovario; es una hembra, y basta esa palabra para definirla."[111], y con estas palabras expresa su intención de poner bajo sospecha el pretendido saber científico de su época en torno al cuerpo femenino, con el fin de poner de manifiesto que, en realidad, ese cuerpo, descrito sólo desde su fisiología y sus procesos biológicos, no es un destino para la mujer. Ella, como el hombre, es su cuerpo, pero éste debe entenderse como situación, como instrumento de aprehensión e interpretación del mundo, y vehículo de los propios proyectos y la libertad.[112] Del mismo modo que Beauvoir se declara en contra del monismo económico y del monismo psicoanalítico, lo hace del monismo biológico, aunque sin menospreciar las aportaciones que esos tres ámbitos han hecho.

Como ya se ha apuntado en alguna ocasión, es más que probable que, para ella, no sólo el género y el sexo sean construcciones sociales, sino que el cuerpo también lo sea. De hecho, afirma que la mayoría de las limitaciones de carácter físico (fuerza, musculatura) que pueden ser atribuidas al cuerpo de las mujeres, son superadas en las sociedades desarrolladas.

Kate Millet, de quien su prologuista, Amparo Moreno Sardá, dice que no se aprecia "el reverencialismo y la credulidad que pueden detectarse en *El segundo sexo* de Simone de Beuavoir", en algunos párrafos de su libro, *Política sexual*, evoca algunas de las afirmaciones del análisis de Beauvoir, aunque sin referirse a ella. Por ejemplo:

---

[111] *El segundo sexo*, vol. 1, p. 36 (Trad. esp. 29)

[112] Debe recordarse que, al contrario que Sartre, Beauvoir no defiende una libertad radical, ya que ella es muy consciente de las limitaciones personales, estructurales, culturales y sociales a las que los seres humanos están sometidos.

> "La religión patriarcal, la opinión popular y, hasta cierto punto, la ciencia suponen que tales distinciones psicosociales descansan sobre diferencias biológicas observables entre los sexos y mantienen que, al modelar la conducta, la cultura no hace sino colaborar con la naturaleza... La supremacía masculina, al igual que los demás credos políticos, no radica en la fuerza física, sino en la aceptación de un sistema de valores cuya índole no es biológica."[113]

Millett, como Beauvoir, sostiene que es el sistema patriarcal el que, con sus estructuras, ha jerarquizado las diferentes capacidades humanas, es decir, que el sistema de valores que privilegia a un sexo sobre el otro, a un cuerpo sobre otro, no es de carácter biológico.

Se ha dicho que el patriarcado podría haber tenido su origen en un supuesto pre-patriarcado en el que la fecundidad y los procesos vitales tendrían un sentido primario. Con el descubrimiento de la paternidad se habrían invertido completamente las actividades humanas: la fertilidad y la fuerza creadora como principio sustentador dan paso, con el patriarcado, a una subestimación de las funciones de la mujer y la sublimación del falo como elemento activo y vital en la preservación de la vida; por otra parte, la religión reforzó esa idea con la creación de algunas deidades masculinas, con lo cual quedaría justificada la estructura patriarcal: supremacía del padre sobre la madre; del varón sobre la mujer. Sin embargo, esto no son más que divagaciones, ya que es imposible hacer una reconstrucción histórica fiable que permita remontarse a los orígenes del patriarcado.

Lo que sí es importante es establecer la política sexual que el sistema patriarcal ha llevado a cabo, y que, según se afirma, se basa en la misma naturaleza. Sin embargo, como dice Millet, y como ya se ha

[113] Millett, K. *Política sexual*. Cátedra, Madrid, 1995. p. 73-74.

repetido varias veces a lo largo de este trabajo, "hemos de admitir... que muchas de las distinciones comúnmente reconocidas entre ambos sexos en lo que atañe al temperamento, al papel social y, en particular, a la posición, se asientan sobre una base esencialmente cultural, y no sobre la mera biología."[114] No hay ninguna prueba de que el predominio del varón se corresponda con algo dado por naturaleza. Sin embargo, esta idea dio lugar a una política en la que las mujeres quedaron bajo la protección, como menores de edad permanentes, de su "protector natural", convirtiéndose la familia en el canal de la ideología propia del sistema patriarcal en lo que respecta a la categoría sexual.

El patriarcado se convierte así en un sistema social y político universal a través de la interiorización de sus estructuras: "El patriarcado se halla tan firmemente enraizado, que la estructura característica que ha creado en ambos sexos no constituye solamente un sistema político, sino también y sobre todo, un hábito mental y una forma de vida."[115]

El modelo de los dos sexos, o de la diferencia sexual, que parecía propiciar un cambio de las políticas del cuerpo (de la mujer) con respecto a las del antiguo regimen (modelo del sexo único), no hace más que reforzarlas, e incluso empeorarlas. Esto se debe muy probablemente a que el cambio no es ni ideológico, ni estructural; no se cuestiona en absoluto la legitimidad del sistema existente (el patriarcado) y, por tanto, puede cambiar el modelo, pero no las estructuras, y con ellas, las consecuencias prácticas políticas y sociales.

---

[114] Ibid. p.76

[115] Ibid. p. 130.

El periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX se caracterizó por grandes progresos en todos los ámbitos. A lo largo de un siglo (1830-1930) se dieron las condiciones de posibilidad de un cambio, de una revisión seria, profunda y radical de todas las estructuras sociales. Hasta el mismo patriarcado parecía estar en peligro, debido a lo que podría denominarse una primera fase de una "revolución sexual".[116]

Aunque es cierto que se dieron varios y sustanciales cambios, la verdad es que una transformación radical en temas de política sexual nunca llegó. De hecho, esa proto-revolución sexual tuvo, en los primeros años del siglo XX una fuerte reacción en contra.[117]

Algunas de las cuestiones de esa primera fase de revolución sexual que deben notarse son:

1) La época victoriana se caracteriza por una profunda inhibición de la sexualidad. Sobre todo las mujeres viven con la pesada carga de ser responsables de la propia reputación y la de su marido. La sociedad victoriana es una sociedad que castiga muy duramente la ilegitimidad. Sin embargo, y como reacción a las costumbres y convenciones victorianas, se da un cierto grado de libertad e igualdad sexual:

"La época victoriana representa el primer intento histórico por afrontar y resolver el problema de la dualidad de criterios y por mitigar la situación inhumana de las prostitutas. Un conocimiento

[116] Todos los datos que se reseñan sobre esa "revolución sexual" se basan en: Millett, K. op.cit.

[117] Entre los años 1930 y 1960 se experimenta un fuerte retroceso en los logros conseguidos gracias a las diferentes reivindicaciones de los diferentes grupos y voces que habían surgido en los años anteriores. Ejemplos de esta reacción pueden encontrarse en la Revolución Rusa, en la Alemania Nazi y en la Unión Soviética. Simone de Beauvoir hace referencia a esta última.

superficial del periodo reaccionario sucedió a la primera fase podría inducirnos a considerar un apogeo de la libertad sexual."[118]

2) Esa libertad no hizo más que servir a, y difundir las estructuras y objetivos patriarcales, dando lugar a nuevas y sofisticadas formas de explotación. La primera fase de esa liberación sexual cuestionó tanto estructuras mentales, como prácticas políticas, pero la verdad es que, aunque tuvo un cierto éxito con las segundas, no consiguió ningún cambio sustancial en las primeras, así que fue incapaz de mantenerse firme cuando sobrevino la reacción. De este modo, y tras un breve periodo de revolución sexual, éste es bruscamente interrumpido por un periodo reaccionario. Millett dice que el impulso, la fuerza y la energía de esa revolución no fueron reavivadas hasta cuarenta años después.

3) Las limitaciones de esa primera fase se deben, en parte, a que los/las que la vivieron en primera persona no comprendieron en toda su magnitud sus posibles consecuencias. Por ejemplo, Mill nunca hubiera sospechado los cambios profundos que podrían llevarse a cabo en la familia; y Engels nunca llegó a ser consciente de sus grandes ramificaciones psicológicas.

4) A pesar del aparente fracaso de esa primera fase de la revolución sexual, lo cierto es que se pusieron los cimientos necesarios para poder llevar a cabo revoluciones posteriores:

"Aún cuando no logró penetrar con suficiente hondura en la subestructura de la ideología y organización del patriarcado, hay que reconocer que arremetió contra los abusos más patentes de su

[118] Millett, K. op. cit. p. 130.

superestructura política, económica y legal, consiguiendo importantísimas reformas en el campo de los derechos civiles, así como en el del sufragio, la educación y la vida laboral. Teniendo en cuenta la exclusión de las prerrogativas más elementales que habían padecido las mujeres en el transcurso de la historia, fueron realmente extraordinarios los privilegios que se conquistaron en el espacio de un siglo."[119]

Aunque los historiadores han pasado por alto, o han prestado escasa atención (no exenta de cierta irónica burla hacia los movimientos sufragistas) a esa incipiente revolución sexual, lo cierto es que atacó el fundamento de las diferentes prácticas, costumbres, hábitos y leyes: el patriarcado.

Elementos como la educación liberal que se forja en el Renacimiento; el escepticismo ilustrado en cuanto a la religión establecida y su simpatía por grupos marginados a los que dota de dignidad; el avance científico y sus descubrimiento en cuanto a la mujer y la naturaleza que cuestionan las creencias tradicionales; el impacto de la Revolución Francesa en las jerarquías de poder; el creciente interés por la democracia y las estructuras, leyes y derechos que ella propugna, hacen que no sólo el patriarcado sea cuestionado y atacado, sino también que sus cimientos se tambaleen.[120] El siglo XIX fue el escenario en el que la revolución sexual adquiere dimensiones importantes: En 1837 se crea la primera convención femenina en contra de la esclavitud; el reformismo británico extiende el sufragio a diferentes grupos marginados; se hacen investigaciones en torno al trabajo femenino; el movimiento abolicionista en EUA propició que las mujeres constituyeran, por primera vez, una organización política que se inició en Séneca Falls, en Nueva York, en 1848, y que después

[119] Ibid. p. 132.

[120] El feminismo de la diferencia italiano y español ya han proclamado "la muerte del patriarcado".

de setenta años de lucha daría lugar al Movimiento Feminista Internacional; en 1868, y bajo la dirección de Mill, las mujeres británicas llevaron a cabo una serie de reivindicaciones en torno al voto femenino, y acciones de agitación política (lo que se conoce por sufragismo).

De todas formas:

> "el dogma más sacrosanto de la política sexual del periodo victoriano, a saber, la doctrina de la protección caballerosa y del respeto, descansaba sobre el supuesto tácito, producto de una hábil superchería, de que todas las mujeres eran "señoras"; es decir, miembros de esa fracción de las clases superiores y de la burguesía que demostraba una primorosa deferencia ante la mujer, si bien le negaba toda libertad legal o personal... había que mantener la división de las mujeres en función de la categoría social y convencer a las más privilegiadas de que disfrutaban de un bienestar inmerecido. La intimidación de la clase alta y la envidia azuzada en la clase baja coartaban con gran efectividad la solidaridad femenina. El conformismo social y sexual de la joven burguesa quedaba reforzado mediante el temor que le inspiraban los espectros de la carrera de institutriz, del trabajo en las fábrica o de la prostitución. Y la mujer menos favorecida no podía sino soñar que se convertía en una ¨"señora", ya que su única esperanza de vivir mejor radicaba en poder adquirir algún día cierta posición económica y social gracias a la atracción sexual ejercida sobre algún protector masculino."[121]

[121] Millet, K. op. cit., p. 146.

El Movimiento feminista favoreció una serie de cambios, lentos pero contundentes, en lo que se refiere a las políticas sexuales, en la educación, en la organización política y en la vida laboral:

1) Educación: Platón dice en la *República* que las mujeres pueden recibir la misma educación que los hombres, pero esto nunca llegó a ser una realidad; es más, la educación de las mujeres, basada en las ideas renacentistas (Alberti), se limitaba, más bien, a promover la docilidad, la pasividad y la subordinación. La igualdad intelectual no era algo conveniente en el caso de las mujeres, por lo que su instrucción debía limitarse a ensalzar sus "virtudes" y sus deberes familiares (Rousseau).[122] Durante buena parte del siglo XX ese ideal de educación siguió estando vigente, aludiendo a una posible pérdida de la feminidad.[123]

   No obstante, la idea de ofrecer a las mujeres una cierta instrucción, aunque no fuera en pie de igualdad, abrió nuevas posibilidades que el Movimiento feminista se encargaría de aprovechar. Por ejemplo, en EUA, y a partir de 1837, algunos centros universitarios abrieron sus puertas a algunas mujeres, y también se crearon centros universitarios femeninos.[124] La

[122] "Toda la educación de la mujer habría de ser relativa al hombre. Agradarle, serle útil, hacer que la ame y la honre, educarlo durante su juventud, atenderlo durante su madurez, aconsejarle, hacerle la vida dulce y placentera: tales son los deberes que la mujer habría de aprender desde la infancia." Rousseau, J. J. *Emilio o la educación*, Libro V. Sape, Madrid, 1994.

[123] Lo que se aprecia detrás de todo eso son intereses económicos, ya que invertir en la educación de las mujeres no revertiría en ninguna mejora socioeconómica dado el papel de subordinación sexual que representaban en la sociedad de la época.

[124] "Vassar en 1865, Smith y Wellesley en 1875, Radclife (anexo de Harvard) en 1882, y Bryn Mawr en 1885. En Inglaterra , Queen's College fue fundado en la Universidad de Londres en el año 1848 y Bedford en 1849. Tanto en Inglaterra como en América, la década de 1870 presenció un auge considerable: Girton empezó a funcionar en Cambridge en 1872, Lady Margaret May y Somerville se inauguraron en Oxford en 1879 y, en 1874, se fundó en Londres la primera escuela femenina de medicina. Tales centros, exclusivamente dedicados a la formación de universitarias, desempeñaron en un principio una función más decisiva que los centros mixtos: en 1875, el número de alumnas matriculadas en Vassar alcanzó el de estudiantes femeninas

integración de las mujeres a la educación superior se debió, básicamente, a dos factores: a) El acceso de la mujer a las actividades docentes, y b) La acción feminista.

El acceso de las mujeres a la educación superior fue, sin duda, uno de los mayores logros, y aunque la igualdad educativa tardaría mucho en llegar, sin duda proporcionó al movimiento feminista y a la causa de las mujeres nuevas formas de afrontar y analizar su situación en el mundo.

2) Organización política: El paso que seguiría al acceso de las mujeres a la educación sería la organización política. El Movimiento feminista, cuyo inicio tuvo lugar en EUA, se propagó por todo el mundo occidental. A través de la vinculación y el compromiso que muchas mujeres adquirieron con el movimiento abolicionista,[125] se cayó en la cuenta de que la situación de las mujeres tenía mucho en común con la de los esclavos. La Declaración de Séneca Falls puede considerarse como pionera en lo que respecta a la reivindicación de los derechos sociales y políticos de las mujeres, tales como el control de los ingresos personales, la posesión de bienes, el acceso a la educación, el divorcio, la custodia de los hijos y el derecho al voto.

La convención que se celebró en Worcester (Massachussets), en 1850, sobre los derechos de la mujer, tuvo una cierta resonancia en Londres, gracias a Harriet Taylor, pero en

---

inscritas en las ocho universidades estatales que entonces practicaban la coeducación." Millet, K. op. cit. p. 150.

[125] "La primera generación de feministas fueron abolicionistas emprendedoras y enteramente dedicadas a su labor: las hermanas Grimke, Lucy Stone, Elizabeth Cady Stanton, Lucretia Mott y Susan B. Anhony." Ibid. p. 158.

Inglaterra no se constituyó ninguna organización política femenina hasta después de 1860. Fue Mill, quien en 1866 presentó ante el Parlamento su primera petición de sufragio, y en 1869 publicó su *Subjection of woman*.

El Movimiento feminista fue afianzándose cada vez más, llegando a adquirir un carácter internacional y a fortalecerse a través de distintas organizaciones, que llevaron a la Convención Mundial de los Derechos Políticos de la Mujer.[126] Sin embargo, la militancia feminista redujo la causa de las mujeres, que representaba toda una revolución social, a una sola cuestión: el sufragio, y se mantuvo dentro de los más estrictos límites burgueses, pues se olvidaron de las situaciones extremas de las mujeres de las clases trabajadoras.[127] Una vez conseguido el voto, el movimiento sufragista se debilitó al no saber aprovechar las posibilidades abiertas por sus logros, y la igualdad social y laboral con el varón no llegaría a ver la luz, e incluso los "valores tradicionales femeninos" siguieron reafirmándose, si cabe, con más fuerza, y el nivel de explotación de mano de obra femenina adquirió formas humillantes.[128]

---

[126] En 1920, veintiséis países ya habían concedido a la mujer algún tipo de derecho político o civil. Y en 1964, ya eran 104.

[127] Sólo las mujeres de las clases medias disponían de los medios, la educación y el tiempo suficiente para dedicarse a la lucha por el sufragio.

[128] Kate Millet dice que "el 'hogar' conservó tanto crédito que, durante el periodo de reacción siguiente, volvió a realzarse con atractivos colores. Si bien apreciaban que su dependencia económica había quedado menoscabada por su 'derecho al trabajo' las mujeres no lucharon por gozar de las mismas prerrogativas que el varón en el campo laboral, ni consideraron su actividad una fuente de responsabilidad o una contribución fundamental a la sociedad. Muchas volvieron al ocio y a la dependencia, impulsadas por el desahogo económico de que disfrutaban o por las presiones sociales que se cernían sobre ellas. La nueva generación explotó fácilmente a la mujer, utilizándola como una 'mano de obra de reserva' a la que se podía dar trabajo en tiempo de guerra y enviar de nuevo a casa cuando la economía militarista ya no la necesitaba. Y, lo que es peor, los complejos procesos de 'socialización' sexual salieron tan indemnes que pudieron reorganizarse, dando lugar a estructuras represivas cada vez más sutiles." Op. cit. p. 166-167.

3) Vida laboral: Cuando la mujer tuvo, por fin, acceso al mundo profesional, el ideal victoriano, no sólo de feminidad, sino también de masculinidad, fue objeto de sospecha. Las mujeres siempre han trabajado, pero las reivindicaciones de salarios más justos, del acceso a profesiones de reputación y del derecho a conservar y administrar sus ingresos, suponía un duro golpe a una mentalidad que asumía como algo natural la soberanía y autonomía del varón, y la subordinación y dependencia de la mujer.

Las reivindicaciones de las organizaciones feministas en torno a los derechos laborales igualitarios crearon una fuerte indignación por parte de aquellos que intuían la importancia de las consecuencias económicas y políticas de las mismas.

Los mayores inconvenientes para una incorporación efectiva de las mujeres a la vida profesional se debieron, sobre todo, a la idea de "lo decoroso" de las clases medias y a la pasividad de las mujeres de la clase obrera.[129]

[129] "su tradicional sumisión y su aceptación callada de cualquier salario hacen todavía más negro su futuro, en el que no vislumbran ningún rayo de esperanza. No puede decirse que tales personas vivan, si es que vivir significa gozar de los dones de la naturaleza; simplemente vegetando, como criaturas medio petrificadas... Muchas mujeres no se unen a las organizaciones sindicales, dejándose llevar por un orgullo estúpido, por su recatada modestia o por escrúpulos religiosos; y todas las que están en edad de casarse se entregan a la esperanza de que el matrimonio las confine pronto en la tranquilidad y el bienestar de un hogar, creyendo irracionalmente que éste las apartará para siempre de la vida laboral; en cuanto a las casadas, muchas ya han comprendido que la lucha es mucho más dura cuando hay que acudir al taller para mantener a dos personas. Todo ello es resultado de las condiciones en que ha vivido y sigue viviendo la mujer, y sólo puede erradicarse mediante la agitación constante y la educación." *Proceeding of the knights of labor*; "Report of general investigator of women work and wages", 1886, p. 155, citado por Millett, K. op. cit. p. 168-169.

Se consiguieron ciertas mejoras como la reducción de la jornada laboral, pero lo cierto es que el trabajo de las mujeres y sus derechos laborales no se trataron tanto desde sus derechos como persona como desde sus responsabilidades familiares y las posibles incompatibilidades derivadas de la conciliación entre vida familiar y vida profesional.[130] No obstante, la revolución sexual ha aportado grandes progresos para las mujeres en el aspecto económico y laboral.

De todas formas, los espacios de acción adjudicados a las mujeres y su tradicional papel de meras auxiliares, pretendían fundamentarse en su "naturaleza" y capacidades, las cuales ponían de manifiesto la imposibilidad y lo "indecoroso" de una supuesta igualdad de atribuciones y funciones con los varones.

De este modo, la naturaleza se utilizó como la justificación de la "estratificación, el absolutismo, el feudalismo y cualquier otro sistema que convenga respaldar."[131] La biología, por tanto, se constituye en el destino de las mujeres y en la coartada perfecta de determinadas políticas económicas, laborales y sociales.

En una sociedad en la que la teoría de la diferencia sexual, unida a los vestigios del antiguo modelo del sexo único –el masculino- como paradigma de lo humano, las mujeres son excluidas y discriminadas, y en ese contexto debe entenderse el énfasis que Beauvoir hace en la cuestión de la igualdad, que no tiene tanto que ver con una reivindicación de las teoría sexuales antiguas (sexo único), sino con una necesidad y un compromiso con el cambio radical de las

[130] Actualmente, todavía las políticas familiares que se aprueban y se aplican en la mayoría de las comunidades autonómicas tienen que ver, sobre todo, con la compatibilización de la maternidad, la educación y atención de los hijos como algo exclusivo de las mujeres, en la mayoría de los casos.

[131] Millett, K. op. cit. p. 180.

estructuras sociales, culturales, laborales y políticas que debía llevarse a cabo.

2.4 Cuerpo femenino y psicoanálisis

> "Por lo tanto, sin desechar en bloque los aportes del psicoanálisis, algunos de cuyos atisbos son fecundos, rechazamos su método."[132]

En el apartado en el que se han tratado las políticas del cuerpo se ha dicho que entre 1830 y 1930 se dan los gérmenes de una revolución sexual. Si embargo, dicha revolución fracasó, y lo hizo porque sus iniciativas de cambio sólo afectaban a la legislación, a las situaciones de injusticia y a los modelos de educación, pero no cuestionaban (quizá tampoco les era posible debido a su específica situación hermenéutica)[133] "los procesos socializadores del temperamento y la diferenciación de los papeles sexuales."[134] La estructura psicológica y el universo simbólico permanecieron casi inalterables y, por tanto, nunca se sospechó de las instituciones patriarcales por excelencia, como son el matrimonio y la familia, como verdaderos vehículos transmisores de las estructuras y valores del sistema implantado: el patriarcado.

---

[132] *El segundo sexo*, vol. I, p. 92 (Trad. esp. p. 74)

[133] Aquí el concepto de "historia efectual" puede servir para interpretar lo sucedido. Aunque la historia efectual de los y las protagonistas de la época no produjo, por diferentes circunstancias, los efectos que cabrían esperarse, lo cierto es que sí lo hizo algunos años más tarde al convertirse en el precedente de uno de los movimientos más importantes del siglo XX, y al establecer las condiciones de posibilidad de una posterior elaboración de una Teoría feminista.

[134] Millett, K. op. cit. p. 317.

Por eso, la contrarrevolución no tardó en llegar. Entre 1930 y 1960 se experimentó un fuerte retroceso en los logros femeninos conseguidos años atrás. Las razones que se han aducido para dicho retroceso son variadas, pero lo que interesa en este momento es establecer los precedentes intelectuales y culturales que lo propiciaron.

Las condiciones ideológicas de la contrarrevolución se derivaron especialmente de esas nuevas ciencias sociales como la psicología, la sociología y la antropología. Estas nuevas disciplinas, unidas a las ya autorizadas, como la biología, las matemáticas y la medicina, dieron lugar a la aportación de una serie de "expertos" que justificarían "científicamente" el "antiguo régimen". Uno de ellos, si no el más importante, fue Sigmund Freud. Kate Millett afirma que él "representa la mayor fuerza contrarrevolucionaria de la ideología que sustenta la política sexual."[135] Aunque se ha intentado ver en las ideas de Freud una forma de liberación de la sexualidad, Simone de Beauvoir, entre otros/as, aunque es capaz de apreciar el alcance de las aportaciones del psicoanálisis, también reconoce su carácter reaccionario, ya que, a través de él, se justifican y ratifican las relaciones tradicionales entre los sexos de jerarquía y dominio, y las diferencias que se les atribuían.

A pesar de las grandes innovaciones que el psicoanálisis introduce en lo que respecta al estudio de la sexualidad humana, se convirtió en un instrumento del conservadurismo para mantener, sostener y validar las estructuras existentes, entre ellas la subordinación femenina.

Las observaciones clínicas que Freud realizó sobre las muchas mujeres a las que trató le llevan a encasillarlas en dos grupos: las que sufrían algún tipo de inhibición sexual, lo que llevaba a la

[135] Ibid, p. 319.

manifestación de síntomas histéricos, y las que padecían una fuerte inadaptación social.

Respecto a las del primer grupo, Freud pensaba que la satisfacción y la realización sexuales las liberarían de sus problemas. Algunos/as han querido ver en él una especie de "protofeminista", de defensor de las mujeres. Sin embargo, la reflexión no debería detenerse sólo en las conclusiones a las que llegó a través del estudio de sus pacientes femeninas, sino de las ideas previas que le llevaron a ellas.[136] Lo que es cierto es que esas ideas están atravesadas por el prejuicio de una naturaleza femenina universal. Y, partiendo de esa naturaleza, elaboró su teoría sobre "la envidia del pene", y definió la psicología femenina como pasiva, masoquista y narcisista.

El punto de partida de Freud es que la mujer "carece de pene", y cuando la niña descubre dicha "carencia" experimenta algo terrible que se constituye en la razón y en la causa de sus rasgos temperamentales, algo que la acompañará de forma negativa durante toda su vida. De este modo, haber nacido mujer se convierte en una tragedia, pues ella lo vive como una experiencia de "castración":[137]

> "Como enseña la labor psicoanalítica, las mujeres se creen injustamente dañadas desde la infancia, incompletas y mutiladas; el rencor que tantas hijas sienten hacia sus madres

[136] "Freud no se preocupó mucho del destino de la mujer; está claro que ha calcado su descripción sobre la del destino masculino, del cual se ha limitado a modificar algunos rasgos." Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, vol. I, p. 79-80 (Trad. esp. p. 62)

[137] "Pero hacia los cinco años de edad la niña descubre la diferencia anatómica de los sexos y reacciona ante la ausencia del pene con un complejo de castración: imagina haber sido mutilada y sufre." *El segundo sexo*, vol. I. p. 81 (Trad. esp. 62)

procede, en el fondo, de que les reprochan haberlas traído al mundo imperfectas."[138]

De acuerdo con Millett, esa percepción sólo puede deberse a dos cosas: o bien es cierto que la masculinidad es *superior* por naturaleza, y se demuestra empíricamente de esa manera; o bien es una error de las propias mujeres inducido por sus propias circunstancias y modos de socialización, que han provocado en ellas un sentimiento de inferioridad e imperfección. Freud no parece caer en la cuenta de que era muy posible que las condiciones sociales de las estructuras del sistema pudieran ser las principales causantes de dicho sentimiento y de todos los problemas derivados de él,[139] por lo que basa la mayoría de sus conclusiones en la biología de las diferencias anatómicas.

Como Beauvoir reconoce, las aportaciones de Freud son muy valiosas, pero podrían haberlo sido más si hubiera reconocido que "la mujer nace hembra en una cultura orientada a lo masculino y propensa a proyectar sus propios valores sobre la anatomía y a dotar de fuerza simbólica ciertos factores puramente biológicos."[140]

La parcialidad y los prejuicios masculinos que se aprecian en Freud también pueden encontrarse en sus seguidores, pues ven el pene

---

[138] Freud, S. "Some Carácter Tupes Met whitz in Psycho-Analysis Work" (1915), *Collected Papers of Sigmund Freud*, publicado bajo la dirección de Joan Riviere, Basic Books, Nueva York, 1959, vol. IV, p. 323. Citado por Millett, K. op. cit. p. 322.

[139] "La soberanía del padre es un hecho social, y Freud fracasa al explicarlo." *El segundo sexo*, vol. I. p. 83 (Trad. esp. p. 65)

[140] Millett, K. op. cit. p. 323. y Beauvoir escribe: "el sujeto establece una distancia entre él y la sociedad a la que teme y de allí provienen las neurosis que son una afección del sentido social. En lo que respecta a la mujer, su complejo de inferioridad toma la forma de un rechazo vergonzoso de su feminidad: no es la ausencia de pene lo que provoca su complejo, sino todo el conjunto de la situación... el falo adquiere tanto valor porque simboliza una soberanía que se realiza en otros dominios." *El segundo sexo*, vol. I. p. 84, 91 (Trad. esp. 65-66, 70)

como un órgano sexual superior, o estiman los órganos sexuales externos femeninos como inferiores.

Dado que Freud asume que la experiencia de castración femenina es universal, dependiendo de la actitud que se adopte ante ella se disfrutará, o no, de salud mental y madurez. Él distingue varias etapas:

> "Tras el duro golpe sufrido en su narcisismo, la mujer desarrolla un sentimiento de inferioridad semejante a una cicatriz. Cuando consigue comprender que la carencia de pene no es un castigo personal, sino un carácter sexual universal, empieza a sentir el desprecio que los hombres sienten hacia un sexo cuya inferioridad tiene que ver con un aspecto tan importante."[141]

Entonces la niña empieza a culpar a su madre de su carencia, y es entonces cuando empieza su etapa edípica en la que, cuando ve frustrada la esperanza de que su padre "le regale un pene" se inicia la aspiración de tener un hijo como sustitutivo de éste. De este modo, Freud acaba masculinizando la única función que podría considerarse como una prerrogativa femenina: la maternidad, ya que ésta está íntimamente relacionada con esa supuesta "envidia", que puede reprimirse pero no superarse.

La mujer madura será, por tanto, aquella que se entrega a la reproducción, mientras que la que intenta superar ese proceso biológico sufre de un "complejo de masculinidad"[142] del que se

---

[141] "Some Psychological Consequences of The Anatomical distinction Betwen the sexes", p. 192, citado por Millett, K. op. cit. p. 330.

[142] "Un psicoanalista interpretará todas las reivindicaciones sociales de la mujer como un fenómeno de protesta viril... pero las categorías 'clitoridiana' o 'vaginal' [ ] son impotentes para abarcar a una mujer concreta" *El segundo sexo*, vol. I. p. 105 (Trad. esp. p. 81-82)

derivan todas las supuestas "anormalidades" de las mujeres: renuncia a la sexualidad, lesbianismo, perseguir objetivos masculinos, como el ingreso en las universidades, la independencia o la autonomía, llegando a caer incluso en la neurosis.

Así se entiende que las ideas freudianas en particular, y las psicoanalíticas en general, sirvieran como una coartada perfecta para disuadir a las mujeres de "caminos errados". Millett afirma que "Freud confunde lo innato con lo adquirido y considera naturales los efectos culturales del dominio ejercido por el varón."[143] Freud justificó, con todas ls consecuencias que puedan deducirse, la opresión de las mujeres aludiendo a leyes biológicas universales e ineludibles. No es extraño que sus teorías calaran tan hondo y tuvieran tanta aceptación en las sociedades conservadoras.

La superioridad intelectual masculina está directamente relacionada con la superioridad del pene, y es lo que proporciona la entrada al mundo, la trascendencia; no resulta extraño, por tanto, que las mujeres envidien tal privilegio. Las que luchan por él lo hacen en vano, ya que su inferioridad les viene dada orgánicamente.

La envidia del pene es la causa de dos características femeninas fundamentales:[144]

1) La modestia, basada en la desesperación que origina la "deficiencia" de la "castración", y usada precisamente para esconder dicha "deficiencia".

[143] Millett, K. op. cit. p. 333.

[144] Ibid, p. 335 ss.

2) La propensión a sentir celos, debida al "escaso sentido de la justicia que posee la mujer [y que] debe relacionarse, sin duda alguna, con el predominio que la envidia ejerce en su vida mental."[145]

El método que Freud utiliza para describir la "envidia del pene" es circular:

> "Apoyándose en cierto número de impresiones infantiles tergiversadas, presentándolas de modo gradual como una reacción natural, presentando a continuación su propia versión del contexto sociosexual y pasando, mediante una serie de transiciones casi imperceptibles, del campo de la descripción a un tipo de prescripción que asegura el mantenimiento del *statu quo* patriarcal en nombre de la salud y la normalidad."[146]

Esto hace que la psicología y el comportamiento social de hombres y mujeres se base en la biología: sus órganos sexuales determinan su situación en el mundo y, por tanto, masculino y femenino se identifican con macho y hembra. Sexo y género se hallan inextricablemente unidos e identificados, con lo cual a cada sexo/género le corresponde un determinado comportamiento social y, en ese sentido, la biología es un destino, sobre todo para las mujeres, un destino de inferioridad permanente e insuperable.[147]

---

[145] "Femininity", p. 134, citado por Millett, K. op. cit. p. 336

[146] Millett, K. op. cit. p. 337

[147] Lo que hace Beauvoir al afirmar que la biología no es un destino, cuestionando las ideas psicoanalíticas, es deconstruir una de las metáforas más potentes, la del Eterno femenino, la de Mujer-Naturaleza.

Freud dice que los tres rasgos principales de la psicología femenina son:

1) La pasividad, característica principal de la personalidad que se adquiere "...'mediante el abandono de la masturbación clitoridiana' y la aparición del anhelo maternal durante la etapa edípica, añadiendo el avivamiento de la feminidad gracias a 'la ayuda de los impulsos instintivos pasivos'..."[148]

2) El masoquismo, como destino al sufrimiento en el que "el sujeto se encuentra en una situación propia del sexo femenino, ya que se imagina estar siendo castrado, estar representando un papel pasivo en el coito, o estar dando a luz."[149]

3) El narcisismo: el amor de una mujer por su propio cuerpo, que en su caso es entendido como una perversión y es consecuencia de la envidia del pene: " Los efectos de la envidia del pene atañen también a la vanidad física de la mujer, que está dispuesta a valorar altamente sus encantos para compensar su inferioridad sexual original"[150]

Millett resume como sigue las consecuencias de las ideas freudianas:

---

[148] Millet, K. op. cit. p. 345.

[149] Freud, S. "The Economic Problems of Masochism" (1924), *Collected Papers*, vol. 2, citado por Millett, K. op. cit.

[150] "Femininity", p. 132. Citado por Millett, K., op. cit. p. 349-350.

> "Inducido por su convencimiento de que los tres rasgos propiamente femeninos obedecían a un designio natural y biológico, Freud se impuso a sí mismo el deber de prescribirlos como pautas de conducta y alentó a sus seguidores a que los reforzasen, perpetuando con ello una situación que, de hecho, había nacido de la opresión social. Condenar a un grupo reducido a la pasividad, a la aceptación del sufrimiento y a la vanidad más frívola con el fin de agradar a sus dueños y, tras analizar tales efectos de su subordinación, concluir que son inevitables y preconizarlos como si encarnasen la salud, el realismo y la madurez, constituye sin duda una indignante manifestación de darwinismo social. Aún cuando no se trata en absoluto de una táctica nueva en lo que respecta a ciertos grupos sociales, hay que reconocer que en ningún campo ha alcanzado tanto éxito como en el de la mujer, gracias al freudismo."[151]

En 1908 Freud pensaba que la mujer era un ser incompleto y, por tanto, subdesarrollada intelectualmente, lo cual le viene impuesto por las inhibiciones sociales de su sexualidad que le impiden cualquier clase de esfuerzo mental. Pero más adelante cambió de parecer, y excluyó las causas sociales de ese supuesto subdesarrollo para mantener que el carácter femenino era "un fenómeno estático regulado por la Naturaleza y por las leyes inalterables de la anatomía."[152] Freud relega a la mujer a una existencia puramente biológica. Todo lo que se aparte de aquello para lo que la naturaleza la ha dotado (entiéndase la reproducción y la maternidad) "es interpretado como "una insubordinación inútil" contra su propia naturaleza e identidad... complejo de masculinidad, protesta masculina, envidia del pene o inmadurez."[153] Es bastante probable que detrás de estas ideas se halle la creencia de esa supuesta "esclavitud a la especie" de la mujer, de la

[151] Millett, K. op. cit. p. 350

[152] Ibid. p. 351.

[153] Ibid, p. 354.

que habla Beauvoir: "la mujer, verdadera defensora de la raza no posee sino en grado ínfimo la capacidad de sublimación."[154] El hecho de que el super-yo esté menos desarrollado en la mujer explicaría su carencia de sentido moral, su menor rigor ético, su concepto imperfecto de injusticia, su preocupación por las cuestiones materiales, su sentimentalidad y su casi nula contribución cultural. Esta evidente y natural inferioridad encuentra su explicación en su carencia de pene.

Se puede decir que para Freud la dualidad sexual se reduce a un proceso de simbolización exclusivamente masculino. Por tanto, aunque hay una realidad de dos sexos, la cultura es una, y pertenece a uno de esos sexos: el masculino; y al otro sólo le queda participar de ella. La pretensión de igualdad resulta absurda dentro de este esquema, ya que la mujer sólo se cumple y se realiza a sí misma cuando acepta su condición y cumple con su misión específica.

Françoise Collin resume como sigue la teoría freudiana:

> "La estructura edípica del inconsciente constituye la matriz de la teoría psicoanálitica. Distribuye las posiciones del padre, de la madre, la hija y el hijo y detalla el largo periplo a través del cual cada uno aprende a asumir su realidad sexuada, o más bien, en el caso de la hija, a resignarse a ella. La ley del padre, al prohibir la posesión de la madre, primer objeto de deseo, que tendrá que desplazarse a una mujer, y en el caso de la hija al otro sexo, inaugura el acceso a la madurez y a la capacidad de lo simbólico a través de la experiencia de la castración."[155]

---

[154] "Civilized Sexual Morality", p. 78. Citado por Millett, K. op. cit. p. 355.

[155] *Historia de las mujeres*, p, 297.

La posición de cada sexo se articula con su configuración morfológica. La niña es distinta del varón, pues es menos, privada como está de ese pene que le falta, del que tiene 'envidia', y del que sólo encuentra un débil sustituto en el clítoris. El sexo femenino se define negativamente en relación con el masculino. Hacerse mujer es aceptar no ser hombre. El acceso a los beneficios fálicos, y más precisamente a la sublimación, tiene un precio muy elevado para una muchacha.

Naturalmente, Freud no ignora el papel de la cultura en la determinación del lugar de las mujeres, pero esa consideración no pone en tela de juicio la estructura edípica considerada como transcultural, y desde este punto de vista critica el feminismo de J. S. Mill que reclama la igualdad.

> "El pensamiento freudiano destaca el dimorfismo, incluso la desimetría entre los sexos, pero a partir de un monismo fálico: sólo hay una libido masculina. Sin embargo, parece que lo que revela el inconsciente se aproxima asombrosamente a lo que produce lo social. Hasta se encuentra allí una normatividad genital y heterosexual que concuerda con la forma de la familia tradicional. Además muchos comentarios, tanto en Freud como en sus sucesores, incluido Lacan, destacan la agustia de muerte que acompaña a la evocación de la figura materna, y que lleva a una profunda ambivalencia respecto de la feminidad."[156]

El psicoanálisis de Freud abre, por tanto, un nuevo episodio en la diferencia de los sexos, por no decir una semilla de subversión, y, sin embargo, se presenta como insuficiente para explicar la feminidad, lo que probablemente se deba a que su punto de partida sea la masculinidad.

---

[156] Ibid.p. 298.

Será Lacan el que liberará al psicoanálisis de las cuestiones biológicas:

1) El pene no es la referencia, sino el Falo, que se constituye en el significante para los dos sexos que están mutuamente sometidos a la experiencia de castración, aunque de formas diferentes.

2) Así se anula el privilegio del sexo masculino sobre el femenino.

3) Para Lacan, el goce femenino que "es suplementario al goce fálico", no es ajeno a él, sino que lo trasciende. De este modo, la supuesta "deficiencia" femenina queda superada.

4) Afirma que la mujer no existe, lo que quiere decir que es imposible ofrecer una definición general, que no hay esencia que explique en qué consiste ser mujer.

La recepción de esta interpretación llevó a muchas feministas (especialmente de la diferencia) a lo que puede ser su conclusión lógica:

> "¿Hay que entender que el "algo más" femenino se sitúa del lado del goce, que se agota en el pasmo silencioso, en el transporte carnal, o que da lugar a otra relación con el mundo, a

otra palabra, a otro "saber" extraño a la totalización [que se] extiende a la práctica entera del saber mismo?"[157]

En este sentido, se puede apreciar una cierta proximidad con Heidegger, en lo que respecta la cuestión del "no-todo" y la crítica a la metafísica: "El orden del todo es insoslayable –orden fálico orden metafísico- pero es no-todo"[158]

En *El segundo sexo* se aplica una especie de hermenéutica de la sospecha sobre la interpretación freudiana de la feminidad y se acusa al método freudiano de algunas irregularidades:[159]

1) El carácter simbólico del falo.

2) La ambivalencia del método, debido al prejuicio metafísico que le subyace, y al hecho de dar por sentado la superioridad de un sexo sobre otro, lo que lleva a describir a la mujer desde el modelo masculino. La libido femenina no es más que una desviación.

3) El hombre siempre realiza su sexualidad, mientras que la mujer, al tener que atravesar dos etapas (la clitoridiana y la vaginal), corre el riesgo de no alcanzar su madurez y caer en la neurosis.

---

[157] Ibid, p. 300.

[158] Ibid, p. 301.

[159] *El segundo sexo*, vol. I. p. 78-95 (Trad. esp. p. 61-74)

4) La importancia de la figura del padre en el desarrollo: aunque tanto el niño como la niña atraviesan una etapa narcisista, el niño acaba independizándose y adquiriendo el orgullo de su sexo (pene), mientras que la niña se enfrentará a un complejo de castración y se experimentará mutilada, y por tanto, imperfecta.

Beauvoir le reprocha a Freud la suposición de que la mujer es un hombre mutilado, de lo que se deduce que hay una comparación, y por tanto, una valoración. Dicha suposición le parece incorrecta, lo cual se corrobora a través de las diferentes experiencias que tienen que ver con la naturaleza del descubrimiento de la propia anatomía, y con el hecho de que no siempre se produce la envidia del pene, es más, a veces tiene lugar un profundo rechazo, indiferencia o repugnancia.

La conclusión es que la teoría de la envidia del pene se debe, únicamente, a una supravaloración de la virilidad que se acepta de forma acrítica, ya que ignora y elude la cuestión de que la soberanía del "padre" es una cuestión de orden social, con lo cual fracasa al explicar ese hecho. Además, el psicoanálisis se deja llevar por sus propios prejuicios para encontrar las pruebas empíricas que cree necesitar para justificar sus teorías. Todos los psicoanalistas se olvidan de los conceptos de elección y valor, y a así se pone de manifiesto la debilidad de su sistema:

> "Freud corta las pulsiones e interdictos de la elección existencial, pero fracasa al explicarnos su origen: los considera ya dados. Ha intentado reemplazar la noción de valor por la de autoridad, pero... acepta que no hay ninguna manera de explicar esa autoridad... la unidad humana se presenta rota y no hay paso del individuo a la sociedad".[160]

[160] Ibid, p. 87 (trad. esp. 67-68)

Por tanto, se acusa al psicoanáisis de aceptar datos sin exigir la más mínima explicación, ya que considera que "la verdad primera del hombre es la relación con su propio cuerpo y el cuerpo de sus semejantes en el seno de la sociedad".[161] Sin embargo, Beauvoir rechaza la idea de Freud de que la anatomía sea un destino, pues "no basta decir que la mujer es una hembra".

Aunque en *El segundo sexo* se reconoce la inmensa capacidad de cambio social que contienen las teorías psicoanáliticas, no obstante se constata que éstas fracasan estrepitosamente a la hora de efectuar dicho cambio. Lejos de ello, promueven, si cabe, estructuras más reaccionarias y conservadoras. Lo que Beauvoir propone es que:

1) La sexualidad es un dato, y por tanto es necesario analizar el deseo femenino al mismo tiempo que debe compararse el significado de la sexualidad con el de las demás actividades humanas. Además debe estudiarse el objeto del deseo tal y como se percibe en el ámbito general.

2) Para solucionar la cuestión del destino femenino, debería situarse a la mujer en "un mundo de valores" para dar "a su conducta una dimensión de libertad". Es decir, darle una dimensión ética.

El olvido de las determinaciones sociales que causan en la mujer una experiencia de su cuerpo y de su sexualidad en términos de alienación y que la privan de llevar a cabo su libertad en sus propios proyectos se constituye en la clave hermenéutica que permitirá interpretar las causas por las que Beauvoir rechaza el monismo freudiano.

[161] Ibid.