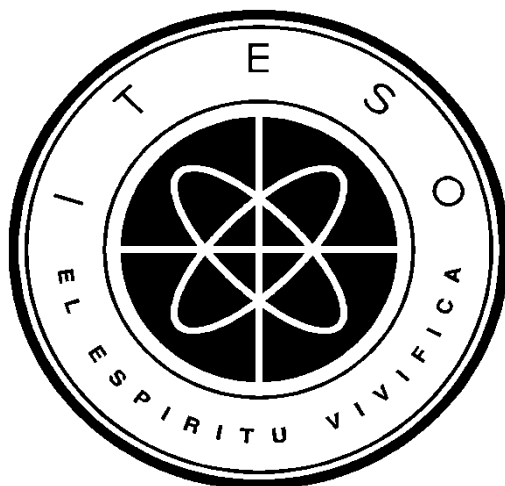


**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

LA MUJER QUE INCOMODÓ. SIMONE DE BEAUVOIR Y *EL SEGUNDO SEXO*

ENSAYO CRÍTICO QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES
PRESENTA
ELÍAS FÉLIX HERNÁNDEZ

TLAQUEPAQUE, JALISCO NOVIEMBRE 2021

Resumen

Se trata de analizar la obra *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir a partir del concepto de incomodidad. Conoceremos por medio de su desarrollo hermenéutico cómo la mujer ha sido determinada a ser lo otro del varón y esto la ha condicionado a situaciones que ella no eligió. El método utilizado por la filósofa es el psicoanálisis existencial para saber qué se ha dicho sobre la mujer y cómo se asume después de analizar lo que se ha montado sobre ésta, es decir, ¿qué es ser mujer? Esto nos llevará a conocer cómo una condición histórica se vuelve un destino impuesto, hasta el reconocimiento de una incomodidad que le abre a mirarse de forma distinta y a la autoafirmación como cuerpo diferenciado. El cuerpo y sus sensaciones propias serán el origen de la incomodidad, pero una incomodidad que busca apertura y que cuestiona de igual manera a los varones. Con esto podemos corroborar la importancia e influencia que tuvo y tiene el pensamiento genuino de la filósofa Simone de Beauvoir y facilitar a los que no están familiarizados con el feminismo un trabajo serio y profundo sobre la obra que tendrá una fuerte influencia en el feminismo posterior a *El segundo sexo*.

Palabras clave: Feminismo, Simone de Beauvoir, otro, situación, incomodidad.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	3
1. ENCUADRE	7
1.1. Feminismo	7
1.2. La luz de una lucha	8
2. SIMONE DE BEAUVOIR.....	18
2.1. Historia.....	18
2.2. Relación no convencional.....	19
2.3. Contexto de <i>El segundo sexo</i>	21
2.4. Influencia filosófica de Sartre en la filosofía de Simone de Beauvoir.....	25
3. DESARROLLO HERMENÉUTICO	29
3.1. El concepto de lo otro en Simone de Beauvoir.....	29
3.2. Una forma propia de hermenéutica.....	40
4. MÉTODO.....	66
4.1. El psicoanálisis existencial en <i>El segundo sexo</i>	66
5. INCOMODIDAD	72
6. A MODO DE CIERRE	77
REFERENCIAS:.....	84

INTRODUCCIÓN.

Actualmente nuestra sociedad está pasando por múltiples transiciones, todos estos movimientos internos, individuales, sociales e históricos están empujando al ser humano a ir descubriendo nuevas formas de entender y vivir el mundo. Las revoluciones de inicios del siglo XIX y hasta nuestros días han puesto sobre la mesa los derechos, la libertad y la independencia. El sistema social actual ha llegado a un punto donde no puede seguir conteniendo todas las tradiciones, los hábitos y la cultura porque todas ellas están siendo cuestionadas desde dentro y desde varios frentes.

Esto ha llevado a que nos demos cuenta que la realidad no es entendida solo por lo que se enseña o por lo que se ha dicho. Estamos en un momento que nos exige una reestructuración epistemológica, lo cual mantiene una tensión entre diferentes grupos o sociedades. Es un tema global y nuestro país no ha quedado fuera de esas crisis.

Uno de los temas que está permeando a nuestra sociedad es el *género*, en este caso enfocado al feminismo, pero ¿qué es el feminismo? ¿qué novedad o aportación tiene hoy día? ¿en dónde radica la base o fuente para la construcción de estas posturas? En este trabajo abordaremos cómo la asimilación e interiorización del feminismo demanda y exige una reestructuración profunda desde la realidad de la mujer en un sistema creado por nosotros, los varones. La realidad del patriarcado ha llegado a un punto en el que tanto los varones como las mujeres, estamos sometidos a él, en el que también perpetuamos de alguna forma las tradiciones y reafirmamos la estructura. Este ejercicio está motivado por diversas experiencias que me han permitido acercarme a ese universo del género y del feminismo, en el que el factor principal fue conocer diferentes realidades en las que las mujeres tenían un papel activo y, otro, el aprendizaje académico filosófico y sociológico. Estos dos factores fueron encaminando mi interés sobre el feminismo y a cuestionar la realidad de las personas y el deseo de querer entender con mayor profundidad lo que está pasando socialmente. Esto nos lleva a preguntar, ¿por qué sigue incomodando pensar y ver la situación de la mujer actualmente?

Para realizar este trabajo fue importante reconocer que al ser varón y mirar a las mujeres, dicha mirada regresó cuestionando la propia historia, colocándose así en lo complejo de la situación en la que vivimos todos y todas. Es importante que nos preguntemos ¿cómo somos parte de esta

situación social e histórica? ¿de qué forma seguimos mirando a las mujeres? ¿de qué forma nos miramos los varones? ¿cómo seguimos reproduciendo el sistema heredado desde lo sutil a lo evidente (o a la inversa)? Todas estas dudas fueron despertando una inquietud de querer entender y conocer ese mundo que en apariencia está con cierta quietud y resistencia.

De igual forma, es importante no sólo reconocer y adentrarse en ese espacio donde las mujeres han sido aisladas y escondidas a lo largo de los siglos de diversas formas sin justificación alguna. Por esto es necesario preguntarse: ¿cuál es nuestro papel como varones en la situación de las mujeres? ¿de qué cosas tenemos que ser conscientes para no ser indiferentes? ¿cómo podemos colaborar en la construcción de una sociedad más justa entre varones y mujeres? ¿hay forma de mirarnos más allá de las categorías o proyecciones que cargamos? Y sobre todo ¿es posible construir una realidad en la que podamos estar todos y todas celebrando nuestras diferencias?

La historia del ser humano nos ha enseñado que los cambios requieren procesos personales, comunitarios e históricos y que generalmente son muy lentos por todo lo que implica mover, en este caso una estructura que tiene ramificaciones que condicionan toda una realidad y brinda perpetuidad a esas ramas bajo cuya sombra nos movemos y, al mismo tiempo, tiene raíces profundas que se alimentan de todo lo que ha perpetuado la historia. Pero una vez que esas raíces son sacudidas o encontradas, inicia un proceso de cambio social trascendente en la cual ya no importa la estructura en sí misma sino el reconstruir una nueva forma de estar y de pensarse.

La mejor manera que encontramos para acercarnos a la herencia del conocimiento de la estructura social y mirar más allá, en el caso del feminismo, fue el libro *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, impactante por su descripción de la situación de las mujeres y la puesta al descubierto del pensamiento construido que ha llevado a la sociedad a condicionar a la mujer en sus diferentes circunstancias. Por eso, este trabajo, desea y busca analizar el pensamiento de la escritora francesa desde su perspectiva e influencias filosóficas, con el propósito de sumergirse críticamente en la postura que causó incomodidad y así favorecer una mejor comprensión de la realidad de nosotros los varones para ser conscientes de la situación de la mujer. Por ello fue importante tomar la propia historia y lo que se ha dicho como punto de partida, buscando contribuir a la reflexión filosófica necesaria para reconstruirse o posicionarse

desde otro lugar. Por lo tanto, se expresará cómo el pensamiento de la filósofa ha afectado lo personal, el mundo social y el modo de ser varón.

Por medio de este análisis pretendemos ponernos del lado de la universalidad de la situación de las mujeres que ha sido negada históricamente. Ya no es posible entender unidimensionalmente la realidad humana. Los varones estamos invitados a cuestionar, profundizar y aprender de la situación de las mujeres que se ha ocultado entre las estructuras sociales y que nos impele a cargar o reconocer un solo lado de la historia de los varones y las mujeres que nos han antecedido.

Cuando somos conscientes de que la interacción humana ha sido a medias, encontramos en nosotros una división, una incompletud; de igual manera podemos sentirnos impulsados a querer hacer cambios personales y del mundo en general, pero esto provoca una tensión, porque se crean expectativas.

Este trabajo podría verse como una revisión crítica al libro *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Es un ejercicio desde dicho escrito para manifestar un proceso de crisis y críticas que dejaron en evidencia cómo los varones tenemos una invitación a replantear la construcción de nuestro ser varones, de cómo actuamos ante un mundo dado que sigue educando a varones y mujeres de forma desigual.

Analizar la obra de Simone de Beauvoir tiene la intención también de ayudar a aquellos varones y mujeres que quieran leer *El segundo sexo*, para que lo puedan hacer con más autenticidad mirando y admirando el trabajo de la escritora, así como conocer las invitaciones que nos deja.

En el libro *El segundo sexo*, es importante considerar a quién está escribiendo Simone de Beauvoir, porque si está dirigida a los varones los invitaba a reconocer que han ignorado una parte de la humanidad; o si la pensadora lo está escribiendo para las mujeres, les está invitando a un nuevo despertar, a pensar y liberarse de todo lo que se ha montado sobre ellas; o si es para ambos, habrá que encontrar los señalamientos que hace para cada uno, pero sin perder de vista que, al final, hay una invitación para ambos.

La primera parte de este trabajo consiste en un acercamiento a los acontecimientos más importantes del movimiento de mujeres, muchos años antes de que se publicara la obra de

Simone de Beauvoir, para darnos una idea del contexto a la hora que la escritora decide investigar sobre la situación de la mujer. En la segunda parte llegamos a la presentación de la filósofa, su historia, el contexto de *El segundo sexo*, así como la influencia filosófica. En la tercera parte conoceremos el desarrollo hermenéutico de Simone de Beauvoir con el concepto de lo Otro en la mujer como lo inesencial, así como las diferencias interpretativas con relación a su compañero Jean Paul Sartre, de los conceptos de libertad, opresión y situación. La cuarta parte, está dirigida a mostrar el método usado para la elaboración del ensayo. En la quinta parte, nos adentraremos a la incomodidad que generó y genera el libro de la filósofa, así como las posibles invitaciones que nos deja y finalmente, en la sexta parte, las conclusiones del trabajo.

Este ensayo, tiene la intención de ir marcando los momentos más importantes por los que nos fue llevando *El segundo sexo*. Desde conocer cómo una condición histórica se vuelve un destino impuesto, hasta el reconocimiento de una incomodidad que le abre a mirarse de forma distinta y a la autoafirmación como cuerpo diferenciado. El cuerpo y sus sensaciones propias serán el origen de la incomodidad, pero una incomodidad que busca apertura. Es pues, un esfuerzo de resaltar las aportaciones que hizo Simone de Beauvoir al pensamiento de su época y al actual. La filósofa marcó una época y puso las bases para el pensamiento feminista posterior, ya sea que éste se le oponga o enfatice sus ideas y conceptos. Y desde nuestro interés busca presentar un pensamiento genuino que puede seguir generando polémicas y sin duda incomodidad, pero que es, en el fondo, un ejercicio de apertura para todos aquellos y aquellas que estén buscando fundamentos ontológicos y epistemológicos para cuestionar la posición de las mujeres en el mundo que seguimos construyendo.

Finalmente, agradecemos a todas aquellas mujeres y hombres de la academia, de los hospitales y de los grupos de mujeres que inspiraron y despertaron el interés por el feminismo. Al maestro y amigo Pedro A. Reyes Linares, SJ. Quien me presentó e invitó a leer la obra de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y con ello agradecer también a la Compañía de Jesús. Ha sido y es un camino de vida adentrarse al feminismo porque nos ha dejado una incomodidad permanente, una incomodidad que desea profundizar para llevar lo interiorizado a la practicidad compleja del día a día.

1. ENCUADRE

1.1. Feminismo

La historia de la humanidad no ha sido una línea recta o una secuencia lógica. Muchos de los diferentes acontecimientos pasan sin tener tanto impacto mientras que otros marcan el pensamiento y la práctica de la época posterior. Es el caso del movimiento histórico feminista.

En la actualidad existen varios movimientos feministas. La diversidad de posturas es la que contribuye a la riqueza de esta corriente, porque todos tienen el mismo propósito de cuestionar y reivindicar el papel de la mujer en los diferentes ámbitos de la sociedad. Dicho en palabras de Samara de las Heras, feminismo es:

Toda teoría, pensamiento y práctica social, política y jurídica que tiene por objetivo hacer evidente y terminar con la situación de opresión que soportan las mujeres y lograr así una sociedad más justa que reconozca y garantice la igualdad plena y efectiva de todos los seres humanos. En otras palabras, es un movimiento heterogéneo, integrado por una pluralidad de planteamientos, enfoques y propuestas.¹

Dicha definición de feminismo tiene como centro un ejercicio epistemológico y ontológico que busca mirar y evidenciar todas aquellas pseudo afirmaciones o justificaciones que se han montado sobre el papel histórico de la mujer, teniendo como consecuencia el sometimiento de ésta y de la humanidad, ya que, al final, es limitar y encasillar la existencia humana.

¿Qué relevancia tiene conocer sobre feminismo? Cuando se habla actualmente de feminismo se entra a un espacio que causa *incomodidad*. Pero ¿qué o quién causa esa incomodidad? ¿dónde se origina y cuál es su alcance? Y finalmente podemos preguntarnos qué es lo que nos quiere enseñar el feminismo. La respuesta a cada una de las preguntas tendrá como centro la situación de la mujer, atendiendo a esa necesidad de hablar de nuestras maneras de construir humanidad para cuestionarlas, replantearlas, aceptarlas o rechazarlas.

El feminismo tiene como fondo una esperanza para mujeres y varones que comparten un mismo sueño, en el que todos podemos gozar de una misma *condición*, es decir, una *construcción* constante de humanidad, respetando y celebrando la diferencia personal y colectiva. Esta

¹ Samara de las Heras Aguilera, “Una aproximación a las teorías feministas” en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, nº 9, enero 2009, p. 46.

esperanza no es una utopía sino una exigencia de la realidad. El feminismo, más que ser una teoría, es una vivencia que afecta toda la realidad individual que a su vez permea la realidad social, ya que la visión del mundo y de la humanidad que ha aportado este pensamiento-vida hoy, lo ha dejado como uno de los movimientos que está más presente en las conciencias, en la realidad, directa o indirecta, de muchas personas.

Para entender el pensamiento feminista, es importante conocer el surgimiento de dicho movimiento, el proceso de sus luchas hasta llegar a un punto importante de la historia en el que Simone de Beauvoir incomodará con uno de sus escritos llamado *El segundo sexo*. Con él deja las bases para el pensamiento posterior, pues el libro se convirtió en un punto de referencia determinante. Pero antes de abordarlo directamente, preguntémonos ¿dónde y cómo surge la lucha y pensamiento que antecedieron a la filósofa?

1.2. La luz de una lucha

Cuando el feminismo surge lo hace con todo lo que el contexto de su época le proporciona, por lo que no nace por coincidencia sino por muchos factores que empujan a que las acciones y las voces de las mujeres, que fueron silenciadas, sean escuchadas y miradas. El origen del feminismo es entonces el nacimiento o despertar de una nueva conciencia.

Debatir sobre la mujer es algo que ha existido en prácticamente todas las épocas de la Historia, y en la Edad Moderna no fue la excepción ya que hubo múltiples debates sobre la condición de la mujer. Uno los personajes emblemáticos que aparece a favor de la lucha de las mujeres fue el filósofo cartesiano Poulain de la Barre, que en sus publicaciones hacía referencia a los criterios de la racionalidad de ambos sexos, como resalta en una de sus frases célebres: *la mente no tiene sexo*. Con lo que podemos decir que desde entonces se puso una idea y una intuición importante, *pensar es pensar*, sin importar quién o cómo se haga, es una condición del ser humano. Se proponía un cuestionamiento a la creencia común de la superioridad del varón por su racionalidad, afirmando la equidad de las mujeres en este aspecto.

Presentaremos las personas y acontecimientos más importantes de la lucha feminista por la reivindicación de la mujer según sus épocas y sus exigencias. El proceso histórico del movimiento feminista tiene diversas cronologías o posturas. Para ubicarnos en las luchas del

movimiento de mujeres nos acercaremos al proceso del feminismo por sus reivindicaciones ya que nos ayudarán a entender de mejor manera el contexto de *El segundo sexo*.

El feminismo surge como un acto de inconformidad, ante un sistema que no ayuda a las mujeres o que beneficia sólo a una parte de la sociedad, al de los varones; es decir, surge como un acto de rebeldía y de ello es testigo el Siglo XVIII, en la Ilustración, conocido también como el Siglo de las Luces, y que tiene como referencia la frase kantiana *sapere aude* - atévete a pensar por ti mismo- con la que impone el culto a la razón como reguladora de todo.

El papel de la razón es resaltar desde sus ideales la soberanía del sujeto autónomo, consciente de sí, de la naturaleza y de la historia, bajo una meta de progreso guiada por la utopía de la expansión de la libertad, buscando así una nueva plenitud para la humanidad. En ese sueño de libertad, el ser humano busca el control de su existencia colocándose en el centro de la historia confiándose a la razón misma, como esperando desde un acto de fe, que la razón resuelva y ordene todo.

En ese plan de hacer plausible la autosuficiencia humana por medio de la razón, resuena también la voz de las mujeres de la Ilustración, exigiendo los derechos que les han sido arrebatados, por lo que quieren participar de aquel proyecto y no ser excluidas de esos ideales ilustrados. El movimiento de mujeres ve una oportunidad para hacerse visible y de sumarse a la propuesta de construcción de una nueva época para la humanidad; las mujeres ven viable ser parte de ese momento histórico porque abría la posibilidad para que sus exigencias y demandas fueran tomadas en cuenta y se resignificaran años de opresión y silenciamiento. La historia se abre a la posibilidad de caminar en una dirección donde el varón no sea la única referencia.

Desde la perspectiva de la inclusión de las mujeres, las representantes ilustradas, como Olimpia de Gouges o Mary Wollstonecraft, proclaman el fracaso e inconclusión de la Ilustración. Los ideales ilustrados de confiarse a la razón seguían siendo privilegio del varón y las mujeres “seguirían siendo aquel sector que las luces se niegan a iluminar y, condenadas a la eterna minoridad, se verían obligadas a actuar”². Otra manera de decir esto también lo expresó Mary Wollstonecraft “bajo luz indirecta, como cuando una se encuentra constreñida a hacer uso de la

² Celia Amorós, *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, p. 64.

razón de *segunda mano*”³. Las mujeres que se sumaron a la lucha y trabajaron para ser parte de un cambio histórico simplemente quedaron lejos de los derechos que esa luz exigía para las personas. Por lo tanto, al no ser incluidas las mujeres en este proyecto, como personas libres, con plenos derechos y con un lugar propio, los avances ilustrados quedaron incompletos o fracasados.

La luz de la Ilustración, que recorrió Europa ve sus grandes éxitos en la revolución industrial en Inglaterra y Francia, pero al mismo tiempo es testigo del surgimiento de una voz no deseada en aquella estructura androcéntrica que “en nombre de la razón juzgaban las costumbres de su época y reclamaban al Estado la tan mentada igualdad de derechos civiles y políticos”⁴. Es decir, esa luz que se esperaba que iluminara a toda la humanidad sólo guio a una parte de ésta y eso no pudo ser justificado ni sustentado por ningún razonamiento existente. El inicio del movimiento de mujeres surge como una crítica a todas esas propuestas, señalando las incoherencias de la teoría y la práctica de los ideales de la Ilustración ya que el privilegio estaba sólo en los varones.

Los varones estaban dentro de un sistema que rechazaba los razonamientos femeninos, considerando a la razón un privilegio del varón. Se mide como privilegio todo pensamiento del varón y se rechaza cualquier argumento que se resista, considerándolo fruto del sentimentalismo o de la histeria, que había tomado el carácter técnico de enfermedad de las mujeres. Frente al prejuicio, el movimiento se afirma como resistencia. Las mujeres niegan toda posibilidad de no ser tomadas en cuenta en los asuntos que definen el poder.

El feminismo demanda su lugar político en la historia, pero es un movimiento que surge no tanto porque haya estado listo para hacerse presente en ese momento, sino porque ya no había forma de mantenerlo en silencio, de seguir con la lámpara apagada o sólo estar a la espera ya que, “desde sus orígenes ilustrados, el feminismo se define como una teoría igualitarista, y que su aliento ético originario y persistente es, precisamente, la sustentación de la idea de igualdad”⁵.

³ *Ibidem*.

⁴ Silvia Carnero, “La Condición Femenina desde el Pensamiento de Simone de Beauvoir”, en *A parte Rei. Revista de filosofía*, Sociedad de Estudios Filosóficas, España, Julio 2005, p. 2.

⁵ Elena Beltrán, Virginia Maquieira, Silvina Álvarez *et al.*, *Feminismos debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial. Madrid. 2008. p. 27.

Su maduración y su presencia fueron producto del límite de la inconformidad, desigualdad e inequidad y de la persistencia de las mujeres en su lucha y deseo.

El contexto filosófico y político ilustrado facilitó a las mujeres mirar de diferentes maneras su situación. Tras el caminar del movimiento de mujeres, éstas se dieron cuenta que su lucha estaba enriquecida por términos políticos como “«racionalidad», «emancipación», «lucha contra los prejuicios y la autoridad», «derechos» y, por encima de todo, «ciudadanía»”⁶. Los cuales les brindaban enfoques distintos para pensarse o mirarse y desde el cual veremos la redacción de la declaración de Olimpia de Gouges inspirada con estos antecedentes.

La activista Olimpia de Gouges, representante de la lucha del feminismo, es la primera mujer que redacta la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadanía* en 1793. Motivada por querer lograr que las mujeres tengan una ciudadanía activa su texto fue una absoluta afirmación política y a su vez una sacudida a las conciencias de las mujeres y varones, porque “recoge y sistematiza con absoluta rotundidad la afirmación política de las mujeres”⁷. La actividad política de Olimpia de Gouges la llevó a la guillotina. Fue condenada a muerte por orden directa de Robespierre por traición al ser contraria a los jacobinos. La acusaron de la publicación de un panfleto subversivo; se le hizo un juicio sumario en el que no contó con defensa.

La muerte de Olimpia de Gouges fue sin duda una forma de intentar frenar el avance que estaban logrando las mujeres. La luchadora social se ganó un papel político importante. Eso significó una amenaza para el poder político de su época. En la declaración dice de forma contundente “la mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener igualmente el de subir a la Tribuna”⁸. Dando a entender que a las mujeres se les aplicaba una ley desigual, ya que podrían ser juzgadas como cualquier otro ser humano, pero no podían tener los derechos que los varones gozaban.

La exigencia de Olimpia de Gouges fue pedir ejercer plenamente sus derechos de ciudadanía como mujer y planteó su situación como “un problema de dignidad humana”. Es decir, se manifestó como una mujer con derechos, ya que éstos la constituyen como mujer y como

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

humana, pero dichos derechos le fueron arrebatados, violentados y le impidieron exigir su lugar en la sociedad. Su objetivo fue buscar un lugar por igual en la sociedad, uno que no suponga inferioridad respecto de los varones, sino que propusiera construir equidad en una sociedad históricamente marcada con la inequidad; un mundo donde fuera reconocida la manera de ver y de vivirse de las mujeres, por lo que el camino adecuado fue la exigencia de los derechos.

La obra de Olimpia de Gouges pone explícitamente sobre la mesa, desde entonces, los derechos políticos. Pone en evidencia el cuestionamiento político del sistema patriarcal de aquel momento. Lo que hizo esta activista fue un acto dentro del horizonte de su época, pero, el que pidiera para las mujeres la equiparación de derechos respecto a los varones, fue sin duda el primer hachazo a la estructura del heteropatriarcado.

El poder del heteropatriarcado no había sido amenazado a ese nivel de exigencia, donde las mujeres fueran consideradas como sujetos de derechos políticos. El asesinato de Olimpia de Gouges fue un ejemplo de escarmiento y advertencia para todas las mujeres. Pareciera que el escarmiento, junto a las restricciones impuestas a las mujeres, afectaría el legado de la pensadora francesa, dejando que pasara a la historia como algo sin importancia, pero, ya había un despertar de conciencias y la lucha seguía desde otros frentes, como fue el caso de Mary Wollstonecraft, contemporánea a Olimpia de Gouges.

Buscar que mujeres concretas se desmarcaran de las atribuciones impuestas por el entramado patriarcal y por una vida en igualdad entre los sexos, todavía no parecía un objetivo alcanzable. Los varones investidos y celosos de su poder, no dudaron en reaccionar ante los hechos por lo que, en 1793, las mujeres francesas son excluidas de casi todos sus derechos políticos y se ordena que se cierren los clubes femeninos. La represión llega a tal punto que no se podían reunir más de cinco mujeres en la calle y en 1795 se les prohíbe a las mujeres asistir a cualquier acto político. El famoso código napoleónico consagra esta represión y marca la entrada al siglo XIX con una nueva esclavitud para las mujeres. Las mujeres no podían hacer nada, sino someterse al poder de los varones y no podían emanciparse de éste, sin que alguna instancia de varones juzgara sus motivos y justificaciones. La obediencia y la sumisión de las mujeres era la bandera de este código. Pero, a pesar de la represión, ya existe una marca en la historia de la mujer y de la humanidad que no podrá ser borrada. Esta huella seguirá trascendiendo las

conciencias de más y más mujeres que se unirán a la lucha desde diferentes frentes bajo el propósito de reivindicar el lugar de las mujeres.

La inglesa Mary Wollstonecraft “tenía la capacidad e insistencia de pensarse a sí misma intentando trascenderse, es decir, buscando una explicación pública (social) a sus experiencias privadas”⁹. Hasta este punto de la historia, hay un avance en el discurso de *autoconciencia* respecto de lo que hizo Olimpia de Gouges que fue pedir la equiparación de derechos de los varones hacia las mujeres.

La pensadora Mary Wollstonecraft cierra el periodo de vindicación ilustrada con su “Vindicaciones de los derechos de la mujer” en la que reclama la igualdad entre los sexos, la independencia económica, la necesidad de la participación política y la representación en el parlamento. Con esta reivindicación le hizo frente al debate de su época en la que se justificaba la inferioridad y desigualdad de las mujeres como algo dado por la *naturaleza* contra lo cual Simone de Beauvoir se rebela. Con ello podríamos decir que su reflexión inicia el feminismo del siglo XIX y extiende su influencia a buena parte al Siglo XX. Esta pensadora murió en 1793, todavía contemporánea de Olimpia de Gouges y fue una gran influencia para mujeres importantes del feminismo posterior como Emma Goldman y Virginia Woolf.

Vemos en este breve recorrido que el inicio del feminismo surge como crítica y resistencia. Las mujeres exigen salir de las sombras en las que han permanecido contra su voluntad o sin el derecho de elegir. Por otro lado, están buscando dignificarse por medio de la participación política y social. Es decir: “la primera ola del feminismo ya no sería el sufragismo —como indica la bibliografía anglosajona—, sino que la vindicación ilustrada correspondería en realidad a esa primera oleada de argumentación y activismo feminista”¹⁰

Durante el siglo XIX, el feminismo se va a caracterizar por la lucha sufragista. El movimiento feminista demandó concretamente como punta de lanza los derechos como ciudadanas que implica el derecho al voto. Una vez que lograron fisurar la estructura represora, podrían exigir participar sobre el derecho a la educación, al trabajo y derechos matrimoniales. Es decir, el

⁹*Ibid.*, p. 36.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

derecho al voto les daría la oportunidad de participar en las decisiones sobre cómo ser educadas, derecho al trabajo y ser consideradas ciudadanas, para que su voto no fuera absorbido por el varón, y no se diera por supuesto que el varón hablaba por ellas.

El siguiente momento histórico importante para el feminismo es *La Declaración de los Sentimientos de Séneca Falls* en 1848, en una capilla metodista, de un pueblo de New York. Dicho acontecimiento será fruto de la acción y la base para el feminismo norteamericano que estará ligado a los derechos liberales de su clase.

En la Declaración de los Sentimientos se estudia y reflexiona sobre las condiciones, derechos sociales, civiles y religiosos de las mujeres, ya que éstas no tenían ningún goce ni privilegios de la vida social y política fuera de la representación del varón. Una vez aprobada y consensuada, esta declaración pasa a la historia de una manera inédita, porque es el primer proyecto político hecho y dirigido por mujeres en colaboración de muchas organizaciones y personas que se sumaron a este movimiento, “la Declaración de Séneca Falls les dio una trascendencia política y pública, adelantando con ello el lema que cien años después sirviera como bandera del movimiento de mujeres: «Lo personal es político»”¹¹.

Sin la intención de quitarle importancia y seriedad al logro de la declaración por el hecho mismo, faltó una parte importante al momento histórico, que fue la ejecución. No fue suficiente para que la mujer se desatara de las restricciones políticas. No hubo cambios en las normas políticas. Sin embargo, las feministas lograron romper con el orden de la estructura patriarcal porque las mujeres se empezaban a ver y sentir como sujetos de acción política, con lo que se establecía de igual forma “un nuevo período tanto en el discurso como en la estrategia política a seguir”¹². Lo que seguía no era más que permanecer en la lucha, resistir, insistir y esperar cualquier adversidad para superarla o hacerle frente.

El movimiento de mujeres tanto en Estados Unidos y Francia se enfrentó con distintos contextos y con diferentes fracasos y éxitos. Por un lado, las reivindicaciones en Francia no fueron apoyadas por la mayoría de las mujeres, mientras que en Estados Unidos lograron hacer alianzas

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

¹² *Ibid.*, p. 45.

con diferentes sectores que las llevaron al éxito político porque no solo buscaron los derechos para las mujeres “sino como un medio para otros fines: el abolicionismo o la reforma moral de la sociedad”¹³. Por otro lado, las mujeres estadounidenses se enfrentaron a los problemas sociales como la división racial y las etnias, mientras que las francesas se enfrentaron a la pobreza del país, algo que no padecía Estados Unidos.

En este mismo contexto encontramos un suceso importante como fue la voz de las mujeres negras. La más conocida fue Sojourner Truth afiliada al movimiento abolicionista y fue quien habló “por vez primera [de] la intersección entre raza y género, que tan relevante sería en el siglo siguiente, en la década de los ochenta, con el desarrollo del feminismo de las mujeres de color”¹⁴. En su discurso estaba presente la reivindicación a la inclusión de los criterios universales, es decir, no ser diferentes, sino iguales porque su identidad fue ser mujer y no negra, pero el que se les concediera el voto a los varones negros y no a las mujeres (blancas y negras), se confirmaba que a las mujeres se les discriminaba por su género. Esto provocó que los movimientos feministas siguieran buscando caminos y aliados para lograr su lucha reivindicadora.

En 1848 se publicó el Manifiesto Comunista de Marx y Engels, y marxismo y feminismo se encontraron en una buena sintonía porque ambos buscaban un cambio radical en la sociedad. La búsqueda de ambos también estaba enfocada en terminar con la opresión, es decir, liberar a la humanidad de la desigualdad porque “la subordinación de las mujeres, al igual que la del proletariado, encuentra su origen en la explotación capitalista”¹⁵. Los ideales de emancipación del comunismo fueron también adoptados por mujeres como Clara Zetkin, que bajo esa bandera defendió los intereses y las luchas de las mujeres. Sin embargo, muy pronto se dieron cuenta que el comunismo no tenía ni la capacidad, ni la intención de fijar su mirada en la opresión de las mujeres “no concede a las mujeres sino una participación restringida en la vida política. En realidad, las mujeres no ocupan más que un lugar secundario en el movimiento”¹⁶

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Debolsillo, México, 2012, p. 104

Los marxistas creían que, logrando la revolución del proletariado, la de las mujeres se daría en consecuencia. Las mujeres marxistas se darán cuenta que no sería así; simplemente serán usadas para que terminen haciendo trabajos iguales que los varones, pero sin ser tomadas en cuenta como colaboradoras en un nivel importante de la lucha. Y una vez más las mujeres quedarán rezagadas en un proyecto que parecía favorecerles.

Engels, por ejemplo, dirá que la sujeción de la mujer no está en causas biológicas sino en cuestiones sociales y que “la emancipación de la mujer estará relacionada con su independencia económica”¹⁷. En general la aportación principal que deja el marxismo al pensamiento feminista fue defender que las mujeres deben entrar en el sistema de producción, pero finalmente lo más importante del ideal marxista era la revolución del proletariado y no la de las mujeres.

En el ámbito de la lucha político social, Alejandra Kollontai, se destaca por incluir a las mujeres en la revolución socialista de su tiempo, proponiendo que la forma de revolución que necesitan las mujeres tiene que ver con la vida cotidiana, es decir, las costumbres y, sobre todo, con las relaciones entre los sexos, dando a entender que el cuestionamiento, la crítica y las propuestas deben buscarse en los fundamentos de la estructura social.

Por otro lado, en Estados Unidos, Emma Goldman, siendo anarquista y feminista, luchó principalmente por la libertad sexual de las mujeres y su independencia. Para lograr la libertad sexual de las mujeres, “es necesario que la mujer se vea como persona de plenos derechos y no como mercancía sexual”.¹⁸

A finales del Siglo XIX el movimiento feminista es internacional. Las luchas del movimiento de mujeres han caminado en la historia con muchos obstáculos, pero con un deseo firme de reivindicar el papel de la mujer en la historia y proyectarla a un mejor futuro. En los inicios del siglo XX las sufragistas se dan cuenta de que hay una historia de luchas y resistencias que las anteceden, por lo que pueden pensar en la herencia de reivindicaciones de mujeres para el mundo entero. Es decir: “las sufragistas empiezan a tener conciencia de su genealogía, de la lucha de

¹⁷ Varela Nuria, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B., Barcelona, 2005, p. 73.

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

las mujeres que les precedieron, y comienzan a elaborar una narrativa histórica propia que revela un saber y una práctica política acumulados”¹⁹

Hasta este punto hemos recapitulado algunos acontecimientos que fueron parte importante del movimiento de las mujeres de acuerdo con su época, sus luchas y sus victorias. Lo que vemos es una larga resistencia de éstas y una lucha por la liberación de la mujer tanto en el ámbito personal como social, que está envuelto en última instancia en lo político. Se puede resumir hasta ahora que los objetivos del feminismo hasta este punto son la reivindicación de los derechos políticos, especialmente el voto, así como reconocimiento de la experiencia de ser mujer, derechos laborales, salario equitativo y derechos reproductivos, es decir, mujeres con plena participación política.

Las dos Guerras Mundiales representaron un papel importante en la lucha del movimiento feminista. En 1914, la lucha sufragista se ve interrumpida por la Primera Guerra Mundial, que seguramente sirvió para revisar, replantear formas y modos de las exigencias del movimiento, así como responder a las necesidades que demandaba la guerra en sí misma. Con la Segunda Guerra Mundial, las mujeres norteamericanas ocuparán los puestos que los varones dejaron al irse al enfrentamiento bélico y fueron éstas las que jugaron un papel importante para la estabilidad del país a las que a lo largo de la historia se les ha restado méritos. Finalmente, el voto a las mujeres blancas y negras lo obtuvieron en 1920 y las francesas en 1945.

Desde la enriquecida herencia histórica de reivindicaciones surgirá una pensadora que reforzará y pondrá nuevas bases para el feminismo venidero. Es decir, el feminismo posterior será transformado por el pensamiento de la filósofa Simone de Beauvoir, que propone nuevas maneras de plantear el problema de las mujeres desde un método hermenéutico existencial y no meramente político y reivindicativo. ¿Pero quién es esta pensadora que le vino a dar un giro y una reafirmación a la corriente feminista?

¹⁹ Elena Beltrán, Virginia Maquieira, Silvina Álvarez *et al.*, “Feminismos debates teóricos contemporáneos...”, p.64.

2. SIMONE DE BEAUVOIR

2.1. Historia

Simone de Beauvoir nace a las 4 de la mañana del 9 de enero de 1908, en una habitación que daba al bulevar Raspail en París, Francia. Fue la primogénita de una pareja joven y por haber llegado a una familia burguesa se esperaba de ella todo lo propio de una mujer de su época.

La familia de Simone de Beauvoir, a pesar de venir de la burguesía, no tenía dinero, pero representaba a una clase aristocrática antigua que conservaba un alto nivel cultural. Por lo mismo su padre era una persona que mantenía con firmeza su estatus aristocrático, y gusto por el teatro, y quiso que su hija estudiara, pero solamente porque educar en la cultura a una mujer de su época servía para agradecerles y atraer a varones más renombrados. Es decir, no buscaba que el conocimiento “fuese por sí mismo un fin, sino para obtener algo a cambio de él.”²⁰

Guadalupe Loaeza, en su artículo *Feminismo emblemático*,²¹ menciona que el padre de Simone de Beauvoir era un excelente lector, pero también una persona escéptica y casi cínico porque no tenía reparos en mirar a la mujer con inferioridad. Era una persona que le daba todo el peso a la familia y que “la mujer es lo que el marido hace de ella”²². Él sabía y apoyaba que la mujer debía estar sometida al criterio de los varones. El padre de nuestra pensadora representaba pues, según las propias palabras de Beauvoir, el lado intelectual y la apertura al mundo. Y, por otro lado, un gran enemigo, pues compartía la oposición más dura al feminismo.

La madre de nuestra filósofa fue una mujer de su época, ya que cumplía con todos los requisitos de los estereotipos. Venía de una familia burguesa de banqueros, pero también altamente religiosa y, de ahí, la ideología tradicionalista. Se sabe que hacía grandes esfuerzos para comportarse como todos, para evitar críticas. Es decir, para Simone de Beauvoir, su madre representaba la tarea de lo contingente y, al mismo tiempo, la dimensión moral y religiosa.

²⁰ Virginie Linhart, *Simone de Beauvoir No se nace mujer* (documental), Zadig Productions (productor), Francia, 2008, (Mp4, color, 50:06 min).

²¹ Guadalupe Loaeza, “Simone de Beauvoir feminismo emblemático”, en *Revista de la Universidad de México*, México, 51 / artículos / mayo de 2008. p. 37.

²² *Ibid.*, p. 38.

Simone de Beauvoir empieza su formación en un colegio católico privado llamado Cours Désir, que admitía sólo a mujeres que fueran parte de la burguesía, posición que hasta ese momento la familia gozaba. La influencia de lo religioso en Beauvoir no fue del todo negativa. Por el contrario, supo resignificarlo. Es decir, lo que iba conociendo de la religión, lo tomaba sólo como información que luego cuestionaba y usaba de referencia para desarrollar después una postura propia. Por decirlo así, ella se sentía como alma libre.

La experiencia familiar de Simone de Beauvoir fue importante para el desarrollo posterior de su intelecto. Será para ella una fuente de riqueza, como quedará evidente en la planeación de *El segundo sexo*.

Cuando la familia se declara en bancarrota, la escritora, quizás por su corta edad, no midió que esa situación, no tan buena para la familia, sería para ella la oportunidad que la llevará a forjar un camino que le daría la libertad de ser ella, de conocerse como mujer, pensar, sentir y expresar el modo en que vivía el mundo en el que se desenvolvía y con ello desarrollar una personalidad propia. Su padre, ante la situación de la quiebra, le dice que tendrá que ganarse la vida por sí misma y, sin saberlo, no sólo ganó su vida y su libertad, sino que muchas mujeres tomándola como modelo pudieron hacer lo mismo.

2.2. Relación no convencional

Después de haber terminado su Bachillerato a sus 21 años, decidió continuar sus estudios como filósofa en la universidad de la Sorbona, donde conoció a Jean Paul Sartre. Por aquella época fue la primera vez que hablaron y quedaron sorprendidos el uno del otro. Simone de Beauvoir tenía una capacidad intelectual admirable. A sus 20 años, ya había estudiado matemáticas, letras, griego antiguo, filosofía y todo con un desempeño extraordinario y sin duda con mucha satisfacción personal.

La pensadora reconoce que al hablar con Sartre perdió el primer debate con él, y expresaba “ya no estoy segura de lo que pienso, ni tan siquiera de pensar”²³ Sartre, por otro lado, también quedó sorprendido por la inteligencia de Simone de Beauvoir. Desde entonces se entenderán

²³ Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir (1908 - 1986)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1999. p. 22.

sentimentalmente, compartirán ideas, formas de ver la vida y llevarán a la práctica muchas de sus ideas. “Un amor necesario los unió para toda la vida, aun cuando a veces aparecían amores contingentes”²⁴. Es decir, fue una relación basada en la libertad, igualdad y complicidad afectiva e intelectual, que los hizo inseparables.

La relación de Simone de Beauvoir con Jean Paul Sartre no fue tradicional. De hecho, pareciera que fueron una pareja adelantada a su época, porque acuerdan que no quieren matrimonio y tampoco hijos. Esos acuerdos le dieron un impulso para que convirtiera su vida en una forma de postura social y un ensayo de emancipación. En el fondo, también Beauvoir quería conocer ese mundo en el que los varones tenían más o todas las ventajas, por lo que asumió que no quería hacer lo que usualmente hacen las mujeres condicionadas como el casarse y tener hijos.

La relación con el filósofo existencialista contribuyó de alguna forma para escribir *El segundo sexo*. Ambos pensadores se reconocían y se respetaban como intelectuales, por lo que para ellos era de suma importancia que el otro leyera sus trabajos y no publicaban nada sin que antes el otro lo hubiera leído. De igual manera su relación le facilitó a la pensadora estar en círculos donde no era normal que hubiera mujeres y donde se ganó la aceptación de intelectuales como Maurice Merleau-Ponty y Claude Lévi-Strauss.

Antes de escribir *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir pasó un momento de sequedad. No tenía inspiración. Ella misma relata que sólo leía mucho y que los escritos que hacía no eran buenos. Además, cuando su compañero Jean Paul Sartre los leía, le respondía diciendo que no eran interesantes. Ella reconoce que los comentarios de Sartre, hasta cierto punto, tenían sentido para ella. En todo ese proceso de reconocerse con poca inspiración y con la retroalimentación que le daba su compañero, va descubriendo y confirma que eso se debe a que todavía no tiene un estilo propio para escribir. Sartre la incita, conociendo el potencial de la pensadora, a que dé más de sí misma, que hable de ella misma.

Cuando Simone de Beauvoir se pone a pensar y reflexionar sobre qué le gustaría escribir y, al mismo tiempo, que sea algo sobre ella misma, que refleje su experiencia, formula una pregunta que no se había cuestionado antes y que abrirá una puerta genuina, puramente intelectual. Así

²⁴ Guadalupe Loeza, “Simone de Beauvoir feminismo emblemático...”, p. 39.

nace una duda existencial: ¿qué ha significado el hecho de ser mujer? es decir, ¿qué implicaciones ha tenido y tiene el ser mujer?

Entre esas pláticas y debates con su compañero, Sartre remata la reflexión cuando le pregunta “si nunca ha sufrido por ser mujer”²⁵. Justo en toda la gestación de esa idea, que no sólo cuestionó su razón, sino todos los sentidos al recordar cómo ha vivido, empieza a leer mucho y principalmente todo lo que los varones habían tratado sobre las mujeres y entonces descubre algo que sería importante: los varones ven a las mujeres como relativas, como una extensión de ellos mismos, pero no con tanta independencia o privilegios semejantes a los que ellos detentan. Su respuesta será precisamente *El segundo sexo*.

2.3. Contexto de *El segundo sexo*

Simone de Beauvoir tiene 41 años cuando publica su ensayo titulado *El segundo sexo*, seis años después de terminar la Segunda Guerra Mundial (la escritora tenía 29 años cuando inicia la guerra en septiembre de 1939). *El segundo sexo* saldrá a la luz, en un momento histórico en que Francia y el mundo están saliendo de una gran crisis y en una reestructuración, emocional, económica, política y social.

En su investigación sobre la condición de la mujer, Simone de Beauvoir pasa por dos momentos. En un primer momento pregunta ¿qué es ser mujer? Lo hace con referencia a sí misma, es decir, como mujer francesa y pensando en las mujeres de esa nación, porque fue el espacio en el que se movió, aunque ciertamente a la pensadora le tocó una vida no tan complicada por nacer en una familia burguesa. Faltaba escribir algo que incluyera a todas las mujeres. El segundo momento que tiene la creación de la investigación fue cuando, en 1947, viajó por primera vez a los Estados Unidos y se da cuenta que la condición de la mujer parece ser una cuestión generalizada. Las mujeres en ese mundo son tratadas como otros, ve una desigualdad e inferioridad de las mujeres con relación a los varones.

El libro es un ensayo que analiza un hecho social, que implica lo cultural y lo histórico. Su intención no fue crear una teoría a partir de una idea, sino que develó una realidad social que

²⁵ Virginie Linhart, “Simone de Beauvoir No se nace mujer (documental)...”.

lleva a reflexionar sobre la condición de la mujer occidental, con especial atención a la francesa. Es decir, el escrito “es un ensayo en el que aplica la filosofía al análisis de una realidad, en este caso, el hecho de ser mujer en la sociedad occidental”²⁶. Al señalar la realidad social de la mujer, provocó reacciones tanto positivas como negativas en el público femenino y masculino, lo que podemos interpretar como una incomodidad generalizada, como una molestia trabada, una incomodidad confusa porque no había claridad de eso que incomodó.

Simone de Beauvoir recibió una cantidad significativa de cartas tanto de mujeres como de varones como respuesta a la publicación del libro, de Francia en un primer momento y después de todos los países que tuvieron acceso a él. Las mujeres que lograban obtener *El segundo sexo* apenas publicado, releían una y otra vez la obra.

El impacto que causó en las mujeres que eran obreras fue realmente significativo, porque muchas de ellas no tenían acceso a la educación como la clase alta, pero las que sabían leer y escribir no dudaron en agradecer por medio de cartas a la autora por haberles dado una revelación en la que muchas mujeres de aquella época se podían identificar. No sólo las mujeres mandaron cartas, sino varones que en su mayoría eran estudiantes.

Cuando el libro es publicado levanta controversias y polémicas, ya que quizás no era el primer intento de resaltar la realidad de la mujer, pero sí era un libro consistente, a la altura de los pensadores de su época. Esto provocaba incomodidad porque ¿cómo una mujer puede escribir un libro de tal magnitud, con tanto sustento y profundidad? La incomodidad que causó la obra fue tal que hubo expresiones como la de François Mauriac: “Literalmente, hemos alcanzado los límites de lo abyecto”²⁷. Por otro lado, mujeres se quejaron de haberse sentido humilladas por la publicación del libro y acusaban que Simone de Beauvoir lo que quería era, quizás, ridiculizar a los varones.

Con todos esos acontecimientos podemos ver a una escritora francesa alabada y criticada por su trabajo. Ella misma cuenta en alguna entrevista que las personas que la veían en la calle o en los restaurantes se burlaban, mientras que, por otro lado, en las publicaciones de los periódicos

²⁶ Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir (1908 - 1986) ...”, p. 40.

²⁷ Virginie Linhart, “Simone de Beauvoir No se nace mujer (documental)...”

resaltaban que “mientras Jean Paul Sartre estaba involucrado en la política, Simone de Beauvoir describe cosas superfluas”²⁸.

Pero, ¿qué cosas eran las que incomodaron a una parte de la sociedad francesa? Actualmente nos puede parecer un poco inusual, pero el simple hecho de que una mujer hiciera pública una obra de tal envergadura y denunciara lo que hace la sociedad a una parte de la humanidad, en este caso a las mujeres, era motivo suficiente. Pero se suma también que hablar de la mujer, la menstruación, la prostitución, la homosexualidad o el aborto era demasiado para una sociedad acostumbrada a callar esos temas.

En ese momento, Simone de Beauvoir abrió una brecha que no se detendrá y seguirá tomando más adeptos y formas de reflexionar según las épocas. Es decir, publicar ese texto fue un acto de valentía y rebeldía al mismo tiempo, y una rebeldía no sólo para el sistema que controlaban los varones, sino la rebeldía de las mujeres contra sí mismas.

Cuando Simone de Beauvoir critica o cuestiona no es sólo porque ponga en duda el poder, el control, el sometimiento, sino que concluye que todo lo que se ha dicho y de lo que han hecho de la mujer es infundado. Fue una revelación de la estructura androcéntrica de su época porque se dio cuenta que el mundo que vemos no tiene ningún fundamento de ser, es un engaño creer que la interpretación de los varones es la única referencia del mundo, y se ha creado o edificado un mundo que no tiene sustento o al menos no real para una parte de la humanidad. Estas ideas ponían incómodo a quien leyera la obra.

Con la publicación de *El segundo sexo* se ganó, según nuestro punto de vista, el título de mujer incómoda por dos razones. En primer lugar, porque en esta obra se ponen en duda los fundamentos y métodos del conocimiento científico. Y en segundo lugar, porque se desnaturaliza lo que parecía simplemente natural y, con ello, se cuestiona el conocimiento histórico asumido sobre el papel de la mujer y las nociones que se han construido alrededor ésta. La incomodidad de Beauvoir es, pues, epistémica. Quiere saber y entender las características, las condiciones y los límites de todo cuanto se ha dicho sobre la mujer y por eso pasará a la

²⁸ *Idem.*

historia como una de las grandes pensadoras que incomodó al mundo tanto de varones como de mujeres.

En la historia de la filosofía podemos encontrar a un Sócrates que se identificaba como el tábano de Atenas porque incomodaba con sus preguntas para hacer pensar a las personas y, muchos años después, conoceremos a Kierkegaard como el tenedor de Copenhague, que pinchará el orden del conocimiento establecido de su época. A este nivel de incomodidad llegará con su publicación, Simone de Beauvoir, con tan solo una tesis de investigación. La tesis de investigación al ser publicada alcanzó en la primera semana una venta de 22,000 ejemplares. Dicho impacto fue influenciado al parecer tanto por las críticas a favor o en contra, y pasó a ser un libro que transitaba de mano en mano a plena luz del día o en la discreción de la complicitad. Sin embargo, muchas mujeres no pudieron tener acceso a este libro porque fue prohibido por sus padres, esposos e iglesia.

El impacto de *El segundo sexo* se debió a que era una obra con sustento histórico, un ensayo pionero en un campo inexplorado hasta ese momento por los intelectuales, y al decir intelectuales nos referimos a varones que no se darían el tiempo para reflexionar sobre la experiencia de las mujeres: de cómo ellas, miran, oyen, huelen, palpan, gustan y piensan el mundo que el varón ha construido, y si lo hicieran, lo mirarían con dudas.

La obra, al cuestionar y sospechar sobre el papel de la mujer en la historia, pareciera que cumple el ideal de la Ilustración. Ciertamente hablamos de un cierre intelectual tardío, pero, cumple al menos como publicación con los requisitos de *atreverse a pensar por sí mismo*, de construir una forma diferente de ver el mundo, de ampliar la visión de la libertad. La autora, en este ejercicio de pensar, encontrará la *situación* de la mujer en la historia y planteará poner a la mujer como sujeto libre y el libro será una de las herramientas que ayudará a sensibilizar las conciencias. El libro sirvió a muchas mujeres al paso del tiempo a liberarse, cuestionar y alcanzar autoconciencia de sus historias, así como las implicaciones de ser mujer, y del peso histórico que las ha sometido. Sirvió como un despertar porque llevó a muchas mujeres a buscar la libertad social y a la lucha histórica más consolidada. Podemos decir entonces, que el libro es una herramienta.

El segundo sexo es una obra histórica porque contiene todo lo que se había escrito-hecho de la mujer antes de Simone de Beauvoir y, después de su libro, todo lo que se escribirá sobre la mujer será con referencia a esa obra ya sea para cuestionarla o para reafirmar y profundizar en ciertos puntos.

Actualmente, es un libro que sirve de herramienta para muchas mujeres y nos parece sustancial que muchos varones conozcan la obra, porque es importante conocer el desarrollo histórico del ser humano y, dejarnos tocar o afectar por todos aquellos acontecimientos en los que la mujer ha sido privada de su condición más primordial, su libertad.

En conclusión, el libro de *El segundo sexo*, no sólo fue un gran descubrimiento racional para la filósofa, sino un descubrimiento histórico de vivencias. Eso le permitió sentir cómo vivió y cómo puede releer esas experiencias en ese momento y esto, a su vez, la llevó al proceso de irse transformando como feminista y, a consecuencia de ello, una militante y referencia para el pensamiento contemporáneo del cual vamos a tratar a continuación.

2.4. Influencia filosófica de Sartre en la filosofía de Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir encuentra una voz propia en la fenomenología. Entendemos por fenomenología no dar privilegio a lo ya preestablecido, no asumir que las cosas están así ya clasificadas y que esa medida sea la única forma de conocimiento. Lo que busca la fenomenología es dejar hablar a las cosas mismas ya que éstas pueden brindar formas diferentes de acercamiento a la realidad. En este caso, la situación de la mujer.

El fenomenólogo pone entre paréntesis lo que sabe de la cosa que quiere conocer. Deja en *epokhe* los juicios que el conocimiento previo le sugiere, con la intención de no dar una validez automática a las cosas, es decir, no repetir lo que la ciencia ya ha dicho en una historia, donde las afirmaciones de la ciencia se han visto privilegiadas por los sistemas educativos y el conocimiento que se supone común. Es poner entre paréntesis y mantener un ejercicio constante para que eso no intervenga al momento de conocer, para que la cosa misma hable.

La fenomenología le facilitó a la pensadora encontrar cuál era la esencia de su conocimiento. Con el método fenomenológico pudo investigar su forma de pensamiento y el modo en que el mundo le aparece y por qué es el mundo como le aparece. Este método le ayudó a saber cómo

pensaba y conocía la realidad, en otras palabras, le acerca a saber cómo se fue formando una idea de mundo. La fenomenología husserliana, deja claro que el ser humano se va constituyendo en un yo, conforme atiende a las cosas que encuentra a su paso. Con esta idea pareciera que la persona misma fuera una intención de conocer, unas ganas de conocer, y el objeto viene a satisfacer esas ganas. A esto Husserl le llamó intencionalidad. Es decir, en Husserl la unidad del conocimiento la está dando el hecho concreto de estar siendo llamado por las cosas.

Por otro lado, el yo, al estar en esa tensión de ser *jalado*²⁹ por el objeto, implica conocer no solo cognoscitivamente sino involucrar todo el cuerpo. Por lo que podríamos decir que el yo a la hora de conocer lo hace con su cuerpo, no solo por la afirmación de quien conoce, sino en su cuerpo existente. Lo cual nos llevará a Sartre.

La existencia la entenderemos, con Sartre, como el hecho fundamental de estar como conciencia, reflexión y como ser para otros. Esto implica entonces, estar en-otro, en-el-mundo y en los otros. Para esto es importante que el ser humano se elija como proyecto libre para lograr realizar su anhelo, fundarse y encontrar la razón de ser.

El pensamiento sartreano, que a su vez está influenciado por Heidegger, le revela que el punto no está en conocer *el mundo*, sino conocer al que conoce el mundo, a ese que está puesto ahí y que, por su posición ante las cosas, abre el mundo. Ese que está puesto ahí es el que abre el mundo. Entonces lo importante no es conocer hacia afuera, sino conocer a ese que está conociendo. Porque el mundo no es un afuera sino el horizonte situacional del Dasein (ser-ahí), por eso condiciona su sentido, define lo que puede ser. Desde esta influencia podemos ver cómo Simone de Beauvoir plantea que la mujer es según su situación; es decir, la situación da identidad.

Cuando la filósofa se pregunta ¿qué quiere conocer?, se da cuenta que la respuesta está en conocer la *situación* de la mujer y las mujeres dependiendo de sus circunstancias. Busca todas aquellas determinaciones externas en las que cae la mujer sin importar si están de acuerdo o no. Para ello necesitará mirar su propia vida, la vida en general, la historia de la humanidad y la

²⁹ Husserl usa el verbo “trieb”, en el texto de 1915, *zu Triebe und Triebchicksale* y aparecerá en sus escritos *posteriores*, que se puede relacionar con *jalar*, ser atraído. Se refiere a que la cosa pareciera que tiene una fuerza que jala al sujeto. Cfr. Rudolf Bernet, “Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl” en *Lohmar-Fonfara (eds.)*, *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Springer, 2006, pp. 38-53.

particularidad de muchas mujeres. Con la influencia de la filosofía sartreana, que ha adquirido, encontrará el punto de partida de su trabajo.

En la escritora veremos cómo al querer conocer la condición humana o la condición femenina descubre la situación radical que ha definido a las mujeres. Este pensamiento se puede leer en gran parte de su obra, en donde se da cuenta que esas situaciones tienen que ser erradicadas desde el replanteamiento del papel de la mujer. Por otro lado, la intuición de las mujeres despertó el deseo de que había algo más para ellas como humanas, que las lanzaba a buscar la libertad en toda la expresión de la palabra, y eso que intuían quizás estaba oculto en el horizonte de la libertad. Buscarán las formas para llegar al conocimiento de aquello que las empuja hacia esa dirección.

Desde la filosofía de Sartre, Simone de Beauvoir intentará acercarse al objetivo de lo que quiere conocer. Se cuestiona sobre lo que se tiene que hacer, es decir, cómo y qué se debe hacer para conocer a ese que conoce, qué se debe hacer para conocerle la existencia al existente. Por lo tanto, es conocer a ese que está determinado por su afuera o por su situación, como lo dirá también Simone de Beauvoir. Pero esto, plantea un problema, el que conoce se conoce a sí mismo, cómo podrá tener la certeza que eso es real o válido.

Sartre, propone que el existente para poderse mirar necesita una especie de espejo, que le refleje su propia manera de estar siendo afuera. Por lo tanto, si el existente desea conocerse tiene que saber que no está puesto en el mundo, sino actuando en el mundo, y para mirar ese actuar tiene que recibir su reflejo de la acción en los otros. Es decir, “veo lo que me pasa a través del otro”.³⁰ El existente es el reflejo que los otros le dan de su estar en el mundo.

¿Quiénes son esos otros que me dan el reflejo? ¿Quiénes son esos otros como espejo? Los otros son aquellos que, iguales o diversos, van a rebotar la acción del que conoce. Pero esto plantea algo curioso porque, para Sartre, el existente que rebota las acciones tiene que ser libre respecto de lo que los otros le dicen de sí mismo. Pero es una curiosa manera de ser libre, porque al no haber un dentro no hay condiciones propias, solo está el condicionamiento de la mirada del otro.

³⁰ Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía III. Filosofía del siglo XX*, Herder, Barcelona, 2011, p. 390.

Es decir, estamos condicionados por la mirada de los otros. Entonces Sartre encuentra un tipo de contradicción, porque *ser*, es vivir en la mirada de los otros.

Yo vivo la existencia del otro en el acto mismo por el cual yo soy. El otro entra en relación conmigo cuando caigo en su mirada. La mirada del otro me roba el mundo. Me convierte en objeto. El otro como mirada es mi trascendencia trascendida, la reciprocidad se realiza en el mundo como rivalidad y hostilidad. A través de sus relaciones con el otro intenta una vez más la existencia humana fundarse, justificarse.³¹

Para Sartre el ser humano no tiene conocimiento de sí, nada que no venga de ese espejo que le refleja quién es, de esos otros que lo miran, lo cual implica que el existente está atrapado por la mirada de los otros y no tiene manera de salir. Por eso luego dirá, “el infierno son los otros”³². Entonces, para el filósofo, las personas están aprisionadas por los demás, los *otros* que nos poseen por medio de sus miradas.

No hay nada que el ser humano pueda decir de sí, no puede expresar *esto es mío*, ya que lo da a los otros desde sí mismo. Es decir, siempre es lo que es para otros; no hay nada suyo, todo es para el otro. Por lo tanto, sin los otros no se sabría quiénes somos. Esto también plantea un problema porque no podemos saber qué cosas de los otros son un reflejo de las propias acciones. Como si esas acciones no tuvieran unidad clara, se presentan como un caótico flujo de sensaciones que se funde con nuestra identidad, de manera que son los otros los que otorgan la posición desde la que ese caos puede fijarse y ordenarse.

Para Sartre entonces ese espejo que refleja la propia proyección son tres cosas. La primera es el mundo y sus cosas; la segunda, son los otros, que son los que esperan algo de uno mismo, es decir, uno ante los ojos de los otros queda objetualizado según las expectativas de éstos y, finalmente, la única auténtica para Sartre, que es parecido a la muerte de Heidegger, pero él le llama la nada, en el sentido de sin determinación. Es una proyección más que ser hacia afuera, es lo que uno mismo es sin proyección. En Simone de Beauvoir, la proyección será algo crucial porque la mujer será la proyección que el varón proyecta para reconocerse en lo contrario de sí. Es decir, la mujer será la Otra, lo segundo que está incluso por debajo de los otros.

³¹ Sánchez Villaseñor José, “Introducción al Pensamiento de Jean Paul Sartre...”, pp. 21-22.

³² *Idem*.

3. DESARROLLO HERMENÉUTICO

3.1. El concepto de lo otro en Simone de Beauvoir

La escritora de *El segundo sexo* hace una recapitulación histórica de grupos sociales, con lo que aterriza el concepto de lo otro como una necesidad de la humanidad que, al categorizar, da por supuesto la diferencia o una similitud diferenciada. Va guiando en su escrito cómo se va construyendo el mundo humano por medio de la categorización de lo diferente, lo otro, es decir, el espejo en el que el sujeto se puede comprender a sí mismo. Con esto quiere resaltar que la mujer como otro es lo que permite al sujeto conocerse, decirse y pensarse. Las mujeres se convierten, entonces, en condición del autodiscurso del varón, es decir, su presentación como sujeto.

Lo otro es un eje transversal de la investigación de Simone de Beauvoir. Para ella este concepto está estrictamente centrado en la facticidad de la mujer a lo largo de la historia. La mujer es mirada absolutamente como lo otro con respecto al varón, ya que al ser lo otro escapa a la esencialidad que determina al varón. Es decir, el varón-esencia determina a la mujer en el reflejo contrario de ella “la mujer se determina y se diferencia con relación al varón, y no éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro”.³³

La categoría de lo otro no solo se refiere a que el otro sea diferente. La relación que tiene la mujer ante quien la mide es, estrictamente, la imposibilidad para justificar su existencia, ya que no tiene los medios para hacerlo. Para Simone de Beauvoir “la categoría de lo Otro es tan original como la conciencia misma”.³⁴ Es, decir, la conciencia no es la que pone a lo otro, sino que requiere de lo otro para poder conocerse, comprenderse y poder ser conciencia. Por eso lo otro es original, porque es constitutivo para la conciencia el que tenga que haber ese otro de ella, en quien ella pueda ser conciencia de sí. Ese otro en Sartre es el mundo o los otros, así en impersonal, y en Beauvoir es la mujer en concreto (no algo impersonal) que, por tanto, es posición original enajenada por un discurso de la conciencia que se supone a sí misma como momento primordial que *pone* a su otro. En Sartre, la conciencia es antes de toda mirada o

³³ Simone de Beauvoir, “El segundo sexo...”, p. 18.

³⁴ *Ibid.*, p.19

proyección de los otros, es decir, “es menester que la conciencia tenga-de-ser espontáneamente ese no ser...; es preciso que se desprenda libremente y se arranque del Próximo, eligiéndose como una nada que simplemente es otro que el otro, y de este modo se reúna consigo en el -sí mismo-”³⁵. La filósofa cuestionará bajo estas ideas al sujeto y la conciencia.

La filósofa al cuestionar al sujeto-conciencia deshace la autarquía de éste. Lo que está clarificando es que no existe un sujeto-conciencia por encima de cualquier sujeto-conciencia. Este es el espacio en el que se ha movido el varón. El varón puede creerse su discurso autárquico, pero estará engañado porque es un discurso que hace desde el otro u otra. No es meramente hablar de un carácter subordinado que la mujer tendría que superar sino la afirmación de un carácter propio que ella tiene como otro. Pero esta es la mirada que se enajena cuando la mujer se reconoce en su ser en la mirada del varón como otra subordinada y ésta a su vez mira al varón desde su posición subordinada, reafirmando la posición de dominación del varón y la subordinación de la mujer, perpetuando la autoafirmación aparente del Sujeto-Varón. La mujer por otro lado, se mirará como proyecto del varón, como una cosa que le pertenece y tiene su ser en quien la ha denominado como lo otro, y la mujer, al cuestionar el reconocimiento de su ser, encontrará la oportunidad de liberación a la que se sumarán mujeres y varones.

Esta forma de ver lo otro le da a la mujer un enfoque ontológico. Sería un lugar diferente al que define la mirada de los otros. En Sartre, será solo el caos de las sensaciones sin ninguna propiedad definible, pero en Simone de Beauvoir ya no será esto, sino que propondrá un sentido propio como lo opuesto al varón que la determina. Si la mujer se identifica caótica, solamente lo hace en el acto de liberación de la enajenación que el varón le impone con su mirada y pretensión de dominación. Esto hace de su caos un sentido propio, desligada de la dominación, que ella tendrá que ir determinando por sí misma. Simone de Beauvoir, está planteando pensar a la mujer como lo que no es ni puede ser sujeto al modo del varón, es decir, lo está siendo de otro modo, del cual hablaremos más adelante.

Para el existencialismo, el sujeto como proyecto es el centro. El ser humano entonces, al ser libertad, se tiene que ir eligiendo para que vaya siendo con lo que va eligiendo. El existente, al estar abierto a la posibilidad, tiene que irse apropiando y realizando. Pero, para la mujer, este

³⁵ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1993, p. 363.

pensamiento no aplica porque su libertad le ha sido negada, elige en la medida que el varón le diga qué elegir y las posibilidades solo lo son en la medida que sea para varón, ya que éste es el sujeto absoluto y ella tiene que complacer al varón siendo lo otro porque así ha sido mirada, o dicho desde las palabras de la autora: “Así, pues, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos para ello, porque experimenta el lazo necesario que la une al hombre sin plantearse reciprocidad alguna, y porque a menudo se complace en su papel de Otro.”³⁶

Para Simone de Beauvoir esta carencia de medios no es ontológica. Ser mujer es tener la determinación de la mirada del varón como subordinada. Por eso no es mera elección, como en vacío o desde la nada, sino desde esa subordinación. Elegir, es volver a su caos, es rebeldía a esa subordinación, dicho de otro modo, le da concreción a la elección. Por otro lado, a las mujeres a lo largo de la historia las han sumergido en una carencia contingente histórica que pueden y tienen que superar. Cuando la mujer pueda ser consciente de que su condicionamiento fue histórico y no ontológico, podrá ir autoanalizando y superando aquellas carencias que le han impedido ver y plantearse como sujeto. Y la filósofa entenderá que la mujer es la otra del varón, por lo que su elegirse para ser sujeto es deshacer lo que ya es para ser Otra de esa Otra que es.

El privilegio de ser *sujeto* ha sido históricamente para el varón. Se entiende que la libertad es constitutiva del ser humano, pero la referencia estaba directamente relacionada al varón; las mujeres no entraban en el panorama de esos proyectos humanos. Por lo tanto, la historia era la justificación de varones y mujeres, unos para someter y defender sus privilegios, y las otras encontrando satisfacción realizándose como lo otro de él. Es decir, “se descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto.”³⁷

Simone de Beauvoir comprende que a las mujeres se les ha suprimido la posibilidad de hacerse de medios para imponerse como sujeto. La mujer, en tanto se le impide desarrollar los medios para recibir libremente el reflejo del varón, no puede reflejar tampoco para el varón un sujeto

³⁶ Simone de Beauvoir, “El segundo sexo...”, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

libre que se le opone. La mujer entonces no puede comparecer como sujeto ante el varón sino solamente como lo que el varón determina, objetiva. De modo que el varón es la esencia (determinante) y la mujer lo no-esencial (determinado). No es que ella no tenga medios para expresarse subjetivamente y libre, sino que está definida como derivada. Su gesto de liberación no es volver a un estado de libertad originaria (caótico) sino perturbar lo ya hecho, lo ya dado, y esa situación de determinación será una oportunidad de libertad.

La filósofa reflexiona sobre la mujer como lo otro desde el *destino* que se le ha impuesto a ésta. Para la pensadora, el que la mujer sea lo otro inicia desde la biología, ya que afirma que en esta ciencia la mujer es mirada como hembra, lo que implica categorizarla solo como sexo, como reproductora, por lo que ella no es su cuerpo, ya que éste está puesto para engendrar vida. Es decir, la mujer ha sido encasillada en su sexo y la reproducción y no como humana libre.

Desde la biología, la mujer es lo otro como instrumento. Para la pensadora francesa la mujer ha sido mirada nada más como instrumento reproductor, porque ella es *para* lo que define la determinación masculina. Pero la autora no acepta esa definición instrumental: “Pero lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado. No bastan para definir una jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es lo Otro; no la condenan a conservar eternamente ese papel subordinado.”³⁸

Beauvoir plantea que el problema no está tanto en el origen, como la Biología quiere plantear, sino en hacer del origen destino. Ella defenderá la propuesta de romper con esa subordinación que ciertamente estaba en el principio, desde su nacimiento, pero no tiene que ser última. La pensadora después de rechazar la categoría de lo otro desde lo biológico, propone lo mismo con el psicoanálisis de su época. Desde este punto la filósofa cuestiona que dicha ciencia sólo se preocupe por el futuro del varón y sobre ese futuro construya todo lo demás; exalta al varón como *ser sexuado* y a la mujer como *objeto sexual* ya que el falo es para el varón trascendencia. Cuando la escritora señala que el psicoanálisis propone al varón como centro, lo hace injustificadamente centro de todo lo otro, del futuro de la humanidad, donde la mujer, lo otro, funciona como objeto sexual. Ella solamente llega a su realización a través de él, dejándose realizar por el futuro que él le da. Por lo tanto, la mujer como sujeto, como cuerpo, es decir

³⁸ *Ibid.*, p. 43.

como existencia, está puesta para ser trascendida por un sujeto sexuado superior. Beauvoir pone en evidencia este hecho con relación a la mujer de la siguiente forma:

El existente es un cuerpo sexuado; en sus relaciones con los otros existentes, que también son cuerpos sexuados, la sexualidad, por consiguiente, está siempre comprometida; pero su cuerpo y sexualidad son expresiones concretas de la existencia, también a partir de ésta se pueden descubrir sus significaciones: a falta de esta perspectiva, el psicoanálisis da por supuestos hechos inexplicados.³⁹

La escritora afirma que se rechaza el sentir del cuerpo y sexualidad de la mujer. Es decir, el cuerpo y la sexualidad de la mujer caóticos, como diría Sartre, y así fuente de lo inusitado, pero aquí no teórico sino enraizado en la subordinación originaria que la define como mujer. Con esto, el cuerpo abre una ventana a sentidos que no estarían necesariamente controlados por el varón, pero que el psicoanálisis ignora y, al hacerlo, la teoriza meramente en función del varón y deja sin explicación propia al cuerpo y a la sexualidad de la mujer. Tenemos entonces, que el punto de la sexualidad es fundamental porque, según Simone de Beauvoir, refiere a futuro, a trascendencia. Por lo tanto, atar la sexualidad a la determinación originaria es convertir el futuro en destino, ya fijado por la subordinación al varón.

Así pues, el origen no es destino. No hay causas biológicas ni psíquicas para considerar que el destino de la mujer está en ser solamente lo otro. Se trata de desnaturalizar o desmitificar el origen de la mujer para romper el destino que se le ha impuesto, pensarlo como una construcción contingente e histórica. Beauvoir parte de las evidencias de la historia, afirmando que el mundo hasta ahora le ha pertenecido al varón “de modo que las mujeres no han constituido jamás un grupo separado que se situase por *sí* frente al grupo masculino; nunca han tenido una relación directa y autónoma con los hombres.”⁴⁰

Por eso la voluntad del varón, que aparece en el momento en que tiene conciencia de sí mismo por su enfrentamiento con lo otro, inicia como una imposición, no a sí mismo, sino a la mujer que supone se le entrega gustosa, porque su realización está en responder al proyecto del varón. Según la autora, esta es la forma en la que se ha dado el patriarcado, como algo que está establecido en la historia: “La voluntad masculina de expansión y de dominación ha

³⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 72.

transformado la incapacidad femenina en una maldición. El hombre ha querido agotar las nuevas posibilidades abiertas por las nuevas técnicas: ha recurrido a una mano de obra servil; ha reducido a esclavitud a su semejante.”⁴¹

La reduce al vasallaje porque al ser lo otro, una especie de extensión del varón, deberá ser lo que el varón pensó para ella. Ha sido complicado para la mujer salir de aquel vasallaje, porque sigue realizando su ser en el mismo sistema que ha sido diseñado desde el varón y para los varones. Para la feminista, incluso las mujeres que han intentado cambiar la historia lo han hecho de acuerdo a la voluntad de los varones.

Para Beauvoir, las acciones de las mujeres que luchan no han logrado el efecto de liberarse de las proyecciones del varón por lo que se resignan a su suerte. Desde el punto de vista de la pensadora, la mujer lucha con esas ideologías precarias de los varones, porque éstos la miran como dadora de vida, objeto sexual e inmanencia, como si convirtieran el sometimiento en virtud y esto hace imposible la reivindicación de la mujer.

Las doctrinas que reclaman el advenimiento de la mujer en tanto que es carne, vida, inmanencia, que es lo Otro, son ideologías masculinas que no expresan de ninguna manera las reivindicaciones femeninas. La mayoría de las mujeres se resignan a su suerte sin intentar ninguna acción; las que han intentado cambiarla no han pretendido encerrarse en su singularidad para hacerla triunfar, sino superarla. Cuando han intervenido en el curso del mundo, ha sido de acuerdo con los hombres, según las perspectivas masculinas.⁴²

Ciertamente la filósofa no está desacreditando la lucha y el esfuerzo de la o de las mujeres que han luchado contra esta voluntad que las somete a ser vasallas del varón. Pareciera que la mayoría de las mujeres se da cuenta de su destino impuesto por el varón, pero se resignan y no intentan alguna acción en contra de ese destino. Hay todavía una minoría que ni siquiera se da cuenta de su situación. La acción de aquellas mujeres que han intentado cambiar el sometimiento por la libertad lo han hecho bajo las leyes masculinas y lo que quiere resaltar la pensadora es lo difícil que ha sido para las mujeres su lucha porque se realiza bajo la lógica del varón y las herramientas que se desprenden de ésta. Lo podemos constatar todavía en la actualidad en donde

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

⁴² *Ibid.*, p. 126.

las mujeres siguen estando encerradas en dicha voluntad, a pesar de que han pasado siglos intentando romper con esta estructura, ya que siguen estando a merced del poder de los varones.

Para la activista, uno de los grandes problemas que destina a la mujer como lo otro son los *mitos* que han creado alrededor de ellas. El mito es impreciso en el tiempo y fija imágenes en la experiencia de las personas con el fin de justificar un hecho. En el devenir de la historia y de las culturas se han creado mitos que refuerzan la condena de la mujer a la inmanencia, es decir, a la determinación por el proyecto y destino del varón. Se ha justificado por medio de mitos, como recurso que se usa para coaccionar a la mujer, porque en la historia no hay forma de justificar que haya sido siempre inferior. La narración mítica permite poner las cosas por fuera de la historia, de modo que se evite la contingencia constitutiva de los acontecimientos históricos, y se puedan proponer juicios sobre la existencia con carácter necesario, eterno, que determinan lo que ha sido así desde siempre.

Los mitos, señala Simone de Beauvoir, proponen a la mujer como amenaza o como un mal cuando no está subordinada. La mujer no solo es lo otro según el criterio de los varones, sino además algo verdaderamente extraño que da incluso miedo y que ellos intentarían controlar, domesticar, tal vez con éxito, pero, sin embargo, siempre con la certeza de que están intentando controlar algo que en principio es incontrolable y que, de no lograr controlarse, amenazaría el orden de su existencia.

El que los mitos tengan atrapada la existencia, libertad y trascendencia de la mujer es un problema para la humanidad misma. El varón tiene que repetir su dispositivo de control para mirar a las mujeres como inferiores y funcionales a sus proyectos, pero con ese esfuerzo constante solamente confirma que hay ahí algo que no está domesticado, que no está funcionalizado a la estructura en su totalidad, y que significa una posible amenaza si, por alguna razón, falla ese control. Se tendrá entonces que reconocer esa lucha en todos los momentos, donde hay una mujer habrá siempre esa lucha, aunque ella se resigne o se reduzca a no llevarla a la conciencia o a la práctica activamente. Por eso es importante la inconciencia con la que se oculta el mito, porque solo se hace consciente cuando alguien se opone a lo que dicta o intenta reinterpretarlo. “Tal vez el mito de la mujer se extinga algún día: cuanto más se afirman las

mujeres como seres humanos, tanto más muere en ellas la maravillosa cualidad de lo Otro. Pero hoy todavía existe en el corazón de todos los hombres.”⁴³

Simone de Beauvoir con esta cita no solo reconoce los movimientos de las mujeres y los cambios que han traído, sino la posibilidad de afirmarse como diferente. En tanto la mujer se afirme como humana y como mujer será un proceso profundo donde se quitarán todas aquellas capas o categorías con las que hemos funcionado porque podrá posicionarse como otra de ese otro en que la categorizaron, y encontraremos entonces lo más profundo del ser humano y la construcción constante de la humanidad.

Para la escritora francesa no basta la intención misma de querer que mueran todas aquellas construcciones metafísicas, ontológicas y epistemológicas de la mujer como lo otro. La filósofa sabía muy bien lo complejo de la situación. Por lo mismo su escrito es una manera de reivindicarse como humana y resignificar la Historia y la historia propia. Por eso nos lleva de la mano a descubrir que posiblemente el problema y parte de la solución está en la *formación* de la mujer.

Cuando Simone de Beauvoir aborda el problema de la formación de la mujer, aparece una de sus frases más famosas: “La mujer no nace, sino que se hace”.⁴⁴ La filósofa ha mostrado hasta este punto que no existe algo que justifique a la mujer como lo Otro y ha puesto en evidencia las formas y modos en que la mujer ha sido sometida y forzada a serlo, causando, como ya hemos mencionado, una crisis, una incomodidad, no sólo ante el hecho de ser sometida a ser otro-de, sino al romper con aquello que se le hizo creer que era natural. Así se afirma como humana.

El conocimiento del mundo, de la realidad y de la humanidad es una constante herencia. Desde la infancia se le educa a la mujer a ser inmanencia y alteridad para el varón. Por medio de la mediación de la educación se ha formado el carácter, el presente y futuro de la mujer, es decir, se va formando a la mujer como lo otro desde la infancia o, como lo menciona la escritora,

⁴³ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 207.

“únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como Otro”⁴⁵. En el trabajo arduo de formar a un ser humano, a la mujer le toca el papel de lo otro.

Desde el principio de la niñez se le enseña a la niña que no es existencia autónoma y que debe renunciar a su libertad para *completar* al varón, para que sea grata a los ojos de éste. Para ello debe volcar su existencia dándose por completo a los objetivos de los varones, es decir, ser alteridad pura, no ser sí misma ni para sí, ya que debe renunciar a sí misma.

Por el contrario, en la mujer hay un conflicto, al principio, entre su existencia autónoma y su "ser-otro"; se le enseña que, para agradar, hay que tratar de agradar, hay que hacerse objeto, y, por consiguiente, tiene que renunciar a su autonomía. Se la trata como a una muñeca viviente y se le rehúsa la libertad, así se forma un círculo vicioso; porque, cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos hallará en sí misma, menos se atreverá a afirmarse como sujeto; si la animasen a ello, podría manifestar la misma exuberancia viva, la misma curiosidad, el mismo espíritu de iniciativa, la misma audacia que un muchacho.⁴⁶

A la mujer se le enseña la pasividad como algo esencial. Pero no es algo dado por la naturaleza, sino un destino que es impuesto por el educador y la sociedad. Por eso no puede constituirse como el varón, según Simone de Beauvoir, ya que al varón desde la infancia se le anima a que se afirme ante los demás, que conozca su existencia como un movimiento libre hacia el mundo y “toma su cuerpo como un medio para dominar a la Naturaleza y como instrumento de combate; se enorgullece tanto de sus músculos como de su sexo”⁴⁷. Y, desde luego, pareciera que aprende que quizás las niñas deben ser despreciadas, ya que tiene el derecho de hacerlo.

Hacer que la mujer renuncie a su libertad es hacerla que sea otro, algo que no sea ella misma, que no sea para sí misma libertad. El mundo la tiene que contemplar desde la imposición de la mirada que han diseñado para ella, por eso cuando la mujer se topa con su libertad la encuentra trabada. Se descubre como una existencia libre, como caos, y pareciera que encuentra un obstáculo en sí misma, ya que no ha sido formada para mirarse así, pero, puede ser que sea la posibilidad de plantearse un modo distinto. Entonces, el trabajo será complejo y el proceso un

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 220.

camino duro, pero no imposible porque podrá encontrar un punto donde pueda afirmarse como existencia desde su mismo cuerpo y sensaciones.

Cuando la mujer llega a una etapa de juventud, buscará la libertad de su casa. Para Simone de Beauvoir, la niña, al ser formada como otro, buscará *su independencia*, en su juventud, a partir de *su plenitud* como otro. Hará lo que le enseñaron a ser, agradar a los demás y, entonces, la sociedad, dominada por los varones en cada paso que da, la reafirmará siempre en el papel de otro. Por lo tanto, esa independencia y plenitud será encarnada por el varón, pero el que está fuera de su casa. “En el hombre se encarna a sus ojos el Otro, así como para el hombre él se encarna en ella: pero ese Otro se le aparece al modo de lo esencial y ella se tiene ante él como lo inesencial. Se liberará ella del hogar paterno, de la influencia materna y se abrirá al porvenir no mediante una conquista activa, sino entregándose pasiva y dócil en manos de un nuevo amo.”⁴⁸

El varón se encarna en ella, y acepta que el varón sea su esencia, pero el varón no establece con ella una relación de iguales. Él tiene elementos educativos para pensarse a sí mismo como determinante, como el Uno, y a ella como el otro, como lo determinado. Pero eso significa que ella y él tienen la determinación por el otro, por la mirada del otro: él como varón autónomo que se afirma en la determinación de otros y, por supuesto, de la otra, y ella como dependiente de cualquier él. Su esencia sigue siendo fruto de esa existencia expuesta a la mirada del otro.

La mujer al ser lo otro, será todo el tiempo inesencial. Para la pensadora es importante señalar que el papel de la mujer ha sido manipulado de forma ontológica, porque al afirmar el carácter no esencial y contingente histórico de la mujer se ha dictado una ontología. La educación la transforma en objeto, en alteridad e inmanencia, es decir, en vasalla de un sistema donde los varones tienen el poder y los privilegios. Ahí la lucha tendrá que ser en todos los frentes y con todos los medios a la mano para derribar el colosal sistema patriarcal.

A forma de conclusión, podemos decir que la mujer como lo otro es un destino que se le ha impuesto por medio de justificaciones que no tienen más sustento que el hecho de que se imponga como su verdad obvia. Para Simone de Beauvoir fue importante develar el lugar de la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 270.

mujer en el devenir de la humanidad, el cómo se le había arrebatado la existencia, la libertad y la trascendencia auténtica a la mujer. Por otro lado, creemos que al mismo tiempo fue una crisis liberadora descubrir que ni la biología, la psicología, la historia, los mitos o la formación son la determinación de la mujer en tanto existencia trascendente, es decir, humana.

Esa existencia trascendente es una esencia antes que toda condición y frente a la que comparece toda condición. Una existencia trascendente que es algo, tal vez caótica pero algo, cuando todavía no ha determinado una forma propia. Pero, en el caso de la mujer “ella es la sustancia de los actos y de los sentimientos de los varones, la encarnación de todos los valores que solicitan su libertad.”⁴⁹ Y de lo que parece totalmente colonizado por la condición-situación al ser todo lo otro: “El hombre proyecta en ella cuanto desea y teme, lo que ama y lo que aborrece. Y si resulta tan difícil no decir nada de ello es porque el hombre se busca todo entero en ella, y ella lo es Todo. Sólo que es Todo sobre el modo de lo inesencial: es todo lo Otro. Y, en tanto que otro, ella es también otro que ella misma, otro que aquello que se espera de ella.”⁵⁰

La filósofa descubre que la mujer tiene una alteridad por dar que no es la alteridad de la otra-del varón sino una que reclama ser otra respecto de ese otro que se le ha impuesto. Pone en evidencia que la mujer como misterio humano podrá abrir un mundo genuino donde ellas puedan forjar su destino y su forma de vivirse viviendo porque como *la mujer no nace, sino que se hace*.

La escritora francesa nos presenta en su libro que la mujer ha sido definida como lo otro. Nos muestra que la mujer está determinada por las proyecciones y/o mirada del varón, pero, en donde termina por demostrar que solo es determinación como lo otro por imposición histórica, por lo que no existe fundamento alguno que sustente o justifique a la mujer como lo otro, lo cual nos lleva a la pregunta ¿cómo llegó Simone de Beauvoir a desmentir los fundamentos de mirar a la mujer como lo otro? ¿cómo consolidó su pensamiento? El proceso para responder a dichas preguntas lo abordaremos desde las diferencias y similitudes con el pensamiento sartreano.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 202.

3.2. Una forma propia de hermenéutica

Simone de Beauvoir quiere hablar de su experiencia privada. Quiere decir cómo se conoce ella misma apoyándose en el método de Sartre. Este método está basado, como ya hemos mencionado, en la fenomenología, es decir, cuestionará la identificación de las voces obvias del mundo con la voz propia. La escritora se dio cuenta que la voz siempre está mediada por los otros y el mundo; cuando la apropiamos ya está mediada, por lo que no es propia en sentido absoluto. Lo propio está atrás, antes de ser voz. Está en el hecho puro de sentir como cuerpo que puede hablar, aunque no hable todavía, es decir, como posibilidad de hablar que ya está ahí: eso es lo otro en lo propio suyo que será una base importante y primordial, ya que desde ese piso puede definirse a la mujer como proyecto fuera de la mirada y de la voz de los varones. Este proyecto solo puede venir del reconocimiento continuo de que no hay voz propia en ninguna de las que ya existen.

El varón tiene, en su voz, a la mujer como el otro, sin voz posible. Solo quiere reconocer lo que opone su voz a la voz de él, y en la voz de ella reconoce su propio reflejo; no le concede ese carácter de voz propia, sino que la toma viniendo del varón porque finalmente está mediada por éste y la recibe como lo que él no es y le refleja capaz de definir esa otra voz (otra que él). Es decir, el varón solo quiere ver su propio reflejo en la voz de la mujer y, desde la hermenéutica de Simone de Beauvoir, ese lenguaje constituye la situación y opresión de las mujeres.

Para que podamos entrar a conocer la voz de la escritora es importante ir separando el aporte de Simone de Beauvoir de los planteamientos de Sartre e ir destacando las luces que ella fue encontrando, analizando y concluyendo para la elaboración de su ensayo; es decir, cuáles fueron las diferencias hermenéuticas con las que se distanció del existencialismo sartreano. Para eso es necesario irnos centrando en lo genuino del pensamiento de la filósofa.

Es importante señalar que hay ciertas diferencias en Simone de Beauvoir en relación a Sartre. El filósofo describe la existencia humana mirando al varón como el género humano y como concepto abstracto aplicado a lo individual, el cual podemos ver en su obra *El ser y nada*. Mientras que la filósofa lo hace con relación a la colectividad de *las mujeres* ya que busca lo que hay en común en las situaciones de éstas. Es decir, el fondo común que comparten las

mujeres a la hora de hablar de ellas. Esta primera diferencia es fundamental para conocer el aporte original de la investigadora.

Tanto Simone de Beauvoir como Sartre están de acuerdo en que la libertad es algo constitutivo del ser humano. “La libertad es existencia, y la existencia en ella precede a la esencia; la libertad es surgimiento inmediatamente concreto y no se distingue de su elección, es decir, de la persona.”⁵¹ El surgimiento inmediatamente concreto para la mujer es principio sin libertad, sin la posibilidad de elegir algo distinto a lo que se le determina; ella es determinada por la mirada del otro (y no puede ser de otro modo porque parece una lógica normal social) entonces, se hace en esa determinación y su libertad queda hecha/formada así, como si fuera su esencia-naturaleza. Solo cuando se busca libre puede empezar a cuestionar esa determinación y eso ya es determinar su libertad fuera de lo establecido. Para ambos filósofos, la libertad se da porque existe el ser humano y éste la ejerce mediante sus elecciones, ya que no puede no elegir y estas elecciones se dan concretamente mediante los proyectos que el ser humano se plantea para ir eligiendo lo que quiere ser.

Los pensadores comparten y están de acuerdo también con los conceptos de inmanencia y trascendencia. Lo primero e importante es que, ante todo, la inmanencia es *relación*. Por otro lado, el ser humano “es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo.”⁵² Es decir, la existencia está sometida a la facticidad por lo que no puede alcanzar la libertad total sino en la medida en que se va eligiendo ser y a esto se le llamará trascendencia en la inmanencia.

La trascendencia se da por la consciencia del existente, mientras que, para ambos escritores, la inmanencia está en la existencia misma de ser. La trascendencia le da consciencia, “la consciencia se caracteriza como trascendencia en la inmanencia; al producirse a sí misma como inmanencia, la consciencia nihiliza la nada que la hace existir para sí misma como trascendencia.”⁵³ Lo que entonces se está planteando es que la consciencia al concebirse como nada, al poner en duda su propio ser, se designa a sí misma a ser libre.

⁵¹ Jean-Paul Sartre, “El ser y la nada...”, p. 692.

⁵² *Ibid.*, p. 34.

⁵³ *Ibid.*, p. 78.

Sartre, en consecuencia, propone que la libertad es un permanente salir de sí, trascender. Se logra por medio de la proyección, pero eso resulta una condición natural del ser humano, es decir, es en lo que consiste su inmanencia, precisamente en trascendencia por proyección. No reconoce nada que esté dando sentido a la inmanencia, sino que ésta se agota en la trascendencia del proyecto, y solo éste es el que da sentido a la inmanencia haciendo un círculo perfecto. Lo único que Sartre reconocerá como algo en esa inmanencia será el caos de las sensaciones, como pura apertura sin forma, porque ya cuando toma algún tipo de forma, como proyecto, lo hace en y desde otros como condición de su propia apertura. Ellos, los otros, están fusionados en esa apertura. Con estas ideas que tienen en común podremos acercarnos a las diferencias que hay entre ellos a la hora de plantear sus posturas existencialistas.

Como ya hemos expuesto, el pensamiento de Simone de Beauvoir es el existencialista sartreano, pero con algunos énfasis hermenéuticos diferenciados con relación al filósofo. En la introducción del libro *El segundo sexo*, la escritora plantea que la base de su investigación será “la perspectiva de la moral existencialista”⁵⁴, que presenta de una manera concreta:

1. Todo sujeto se plantea concretamente a través de proyectos. 2. El sujeto no realiza su libertad sino mediante una perpetua superación de otras libertades. 3. No hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. 4. Cada vez que la trascendencia recae en inmanencia, hay degradación de la existencia en “en sí”, de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en ambos casos es un mal absoluto.⁵⁵

Será en el punto cuatro donde podemos encontrar distinciones de interpretación en los conceptos de inmanencia consentida e inmanencia infligida. En la primera entra en juego la decisión del sujeto porque tal inmanencia es permitida por éste y es una falta moral o mala fe, es decir, “es en efecto mentirse a sí mismo”⁵⁶. No una falta para quien somete en inmanencia, es una falta moral para el propio existente que ha decidido someterse, porque ha decidido restarse libertad a

⁵⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁵ Simone de Beauvoir, “El segundo sexo...”, pp. 30-31.

⁵⁶ Jean-Paul Sartre, “El ser y la nada...”, p. 93.

sí mismo. Es decir, “para quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable”⁵⁷.

La segunda idea de inmanencia infligida será el punto importante. En Sartre no hay distinción entre mala fe y opresión, es decir, son lo mismo, pero Simone de Beauvoir enfatiza una diferencia. La inmanencia infligida no es cederle la libertad a otro existente, sino que la inmanencia es impuesta por algo que estando fuera del dominio del sujeto le impone una forma de frustración y opresión. ¿Qué es ese algo/alguien que estando fuera del dominio del sujeto la somete a la inmanencia? ¿qué es esa figura que se vuelve frustración y opresión? La escritora buscará, entonces, responder desde el existencialismo estas preguntas y “marca una diferencia importante de los planteamientos sartreanos.”⁵⁸.

Para Simone de Beauvoir, la inmanencia de la mujer tiene un énfasis en algo no asumido o tomado en cuenta. El ser humano como existencia es la justificación en sí mismo de ser un proyecto que se tiene que ir realizando, ya que sus posibilidades están infinitamente abiertas para irse trascendiendo; pero, en la mujer la gran diferencia es que fue asignada como inmanencia por un mundo construido por los varones. Por lo tanto, la situación de la mujer ha estado desde un inicio en la inmanencia desde la mirada del varón porque, desde éste y su discurso, la existencia de la mujer no es suficiente justificación para realizarse como proyecto.

Todo individuo que tenga la preocupación de justificar su existencia, experimenta ésta como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y, se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana.⁵⁹

Quienes han leído *El segundo sexo* desde la óptica de *El ser y la nada*, no han podido ver la diferencia y se han quedado solo en el estado de alienación y opresión en el que se encuentra la mujer, que es el estado de mala fe. Pero, como ya hemos mencionado, para Sartre, la opresión y la mala fe no se distinguen con los matices que ofrece Simone de Beauvoir, y ello porque

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir y Sartre: Consideraciones hermenéuticas en torno a El segundo sexo”, en *AGORA - Papeles de Filosofía*, Madrid, 2009, 28/1, p. 65.

⁵⁹ Simone de Beauvoir, “El segundo sexo...”, p. 31.

entiende de diferente manera el concepto de *situación* y, en consecuencia, el de *opresión*. Teresa López Pardía nos dice “no sólo la noción de opresión es objeto de una hermenéutica diferente en Beauvoir y en Sartre, sino también la noción de situación, con la que se relaciona estrechamente”⁶⁰.

Las diferencias se pueden ver cuando comparamos los análisis que Sartre hace en *El ser y la nada*, con respecto a los conceptos de situación y libertad, con *El segundo sexo*. Como hemos visto hasta ahora, la noción de *situación* es un concepto fundamental en la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir. Sartre expone la *situación* estrechamente vinculada a la noción de *libertad*, de tal forma que no puede ser una sin la otra, es decir, no hay libertad sin *situación* y no hay *situación* sino por la *libertad*.

Si partimos del supuesto que la conciencia humana es una *nada*, un ser “que no es lo que es y es lo que no es”⁶¹, es porque es pura *libertad*. Esta *libertad* es constitutiva del ser humano o, dicho de otro modo, la libertad se encarna en los proyectos y se define *en* situación. “La *situación* es el producto de la contingencia del “en-sí” y de la libertad. Es la libertad incidiendo sobre lo inerte dándole forma de proyecto”⁶². La situación “consiste en aquellos elementos fácticos con los que tiene que «cargar la libertad para realizar el proyecto»”⁶³. Entonces para el filósofo, la libertad es equiparable a la existencia misma del ser humano y la libertad tiene que cargar con la situación en la que se encuentra el existente.

Mientras que para Simone de Beauvoir la *libertad* también es algo constitutivo de la realidad humana, las posibilidades concretas que cada uno tiene para realizarse como libertad son finitas, pero, además, se pueden aumentar o disminuir desde *fuera*, esto es, desde los otros y desde las cosas. Ese fuera es el que permite juzgar e intervenir. Como en Sartre no hay ninguna exterioridad real, lo que necesitaría el existente es un *sí* contundente, que le permita salir de sí manteniendo la referencia a sí mismo, como quien se afirma. Solo así se hace imposible el juicio o la intervención en las posibilidades de la situación. Se trata más bien de crear las posibilidades

⁶⁰ Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir y Sartre...”, p.66.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *Idem*.

⁶³ Teresa López Pardina, “*Simone de Beauvoir (1908 - 1986) ...*”, p. 30.

y no de intervenirlas como algo que es exterioridad respecto del existente. Esto implica libertad no sólo de cómo asumir la situación, sino cómo crear la situación.

Para Jean Paul Sartre, *situación* no es límite de la libertad. La *situación* siempre es dada por la libertad y “la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible”⁶⁴ es una especie de movimiento que devela y se concretiza en situaciones. Para el filósofo francés, según *El ser y la nada*, lo humano está en una situación que es referencia para todas las otras situaciones, “no hay ningún punto de vista absoluto en que sea posible colocarse para comparar situaciones diferentes; cada persona no realiza sino una situación: la suya.”⁶⁵ No hay jerarquía o una forma de medir las situaciones porque libertad y situación se interpenetran: “La situación, estando iluminada por fines proyectados solo a partir del ser-ahí al que iluminan, se presenta como eminentemente concreta. Ciertamente, contiene y sostiene estructuras abstractas y universales, pero debe comprenderse como el rostro singular que el mundo vuelve hacia nosotros, como nuestra oportunidad única y personal.”⁶⁶

Que Sartre conciba entonces la libertad y la situación como correlativos fue, como ya hemos mencionado anteriormente, porque el filósofo está hablando de lo humano como concepto abstracto y al mismo tiempo individual; por lo tanto, lo humano consiste en darse una situación. Pero la base del libro de Simone de Beauvoir no es el humano en abstracto, sino una parte de esa humanidad, es decir, las mujeres como colectividad en situaciones concretas que han compartido todas. Es una situación en la que ellas son colocadas, que se les impone desde el exterior como derivación y subordinación, pero, a todas y cada una, en un modo concreto y particular que corresponde a la opresión sentida en su cuerpo. Una opresión que sienten como un necesario y constante ajustamiento a la situación que se les impone.

La autora se apoya en Descartes para establecer una distinción entre “a) *libertad* sin más, que es la libertad constitutiva del ser humano y b) *posibilidad* (*puissance*)”⁶⁷. Esto implica que la *libertad* como concepto es pura posibilidad, se puede pensar y justificar desde muchos ángulos o puntos de vista, pero a la hora de hacer explícita una intención libre en la realidad, entonces

⁶⁴ Jean-Paul Sartre, “El ser y la nada...”, p. 66.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 671.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 671-672.

⁶⁷ Teresa López Pardina. “Simone de Beauvoir y Sartre...”, p. 67.

se tiene que delimitar o limitar a lo que la realidad humana y el mundo ofrece en ese momento, es decir, a la situación concreta en que la libertad puede aumentar o disminuir.

En el concepto de libertad constitutivo a la persona, la libertad no se puede quebrar porque, conceptualmente, es una condición abstracta que corresponde a una libertad infinita. Lo que sí podemos hacer, según la escritora, es “*incidir* sobre sus posibilidades de ejercerla; podemos aumentarlas o disminuirlas”⁶⁸, dependiendo la circunstancia o la realidad de la otra persona, enfermo, rico, pobre, necesitado, etc. Es decir, la persona como existente puede incidir en la *libertad* de la propia situación y la situación de las otras personas porque no es un mundo anónimo, sino un proyecto concreto y exterior que acoge a diferentes personas. Por ejemplo, al ver una necesidad concreta no sólo se puede omitir verla, sino que se puede hacer más acuciante esa necesidad o se puede buscar el modo de satisfacerla, siempre como esfuerzos concretos sobre la situación real en que se presenta la necesidad.

Para Simone de Beauvoir, entonces, la situación desde lo moral en la vida social facilita o limita la libertad. La situación es la forma en la que podemos ver la realidad concreta en la que estamos. Con relación a la mujer todo esto entra en juego, ensanchando o constriñendo la libertad de ésta, pero no es sólo cuestión de interpretación, sino un reflejo de la realidad misma que muestra el sometimiento y limitación de la libertad de las mujeres en la historia concreta en que: “En el terreno de la moral, las relaciones con el otro encierran la peculiaridad de que, si bien no es permitido incidir en el sentido de sus fines, sin embargo, se incide siempre con la pura actitud en la configuración de su situación, la cual condiciona desde el exterior el alcance de sus fines.”⁶⁹

Para la pensadora lo permitido no es algo ontológico. En esta intención de desenmascarar la situación de la mujer deja claro que lo que han hecho de la mujer es restringirle la libertad en la historia. Por lo tanto, ese impedimento para que la mujer pueda alcanzar sus fines es histórico y no ontológico, ya que ella como ser humano es constitutivamente libre pero la situación en que se le ha colocado recorta sus posibilidades concretas de libertad.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

Desde la hermenéutica de Simone de Beauvoir, la *situación* sí delimita el alcance de la *libertad*. El concepto de situación en la autora es una noción más opaca que la de Sartre, en el sentido de que “no se interpenetra con la *libertad*, sino que puede construir una barrera ante ella, en muchos casos insuperable para el sujeto”⁷⁰. Por lo tanto, podemos decir que el concepto de situación en la filósofa es en realidad, *situaciones*, lo cual es interesante porque cuestionará lo ontológico y abstracto. Es decir, la situación como condición humana es la necesidad de tener que estar en alguna situación, una u otra, donde la situación no se identifica con su estar, sino que está en una situación concreta (impuesta) desde la que se conforma con ella, soportándola y ajustándose a ella, o rebelándose, pero no se identifica el ser/estar de la mujer con la situación. Es pues esa consistencia del estar lo que dará la distancia para el juicio de las situaciones.

Para diferenciar estas implicaciones, la filósofa hace una jerarquía de situaciones: hay situaciones privilegiadas, donde la libertad se cumple en un grado máximo, y hay otras donde las posibilidades de realización de la libertad son mínimas. Para el grado mínimo de libertad, menciona a las mujeres en el harén o la situación de los esclavos negros en América, mientras que en el grado máximo coloca a la persona que decide construirse libremente por sí misma, decidiendo su propia manera de ser/estar (interviniendo en su situación), aun cuando sepa que sus decisiones están modeladas por la relación con los demás y el mundo.

Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, nos expone la *situación* de la mujer en los diferentes ámbitos de su vida, desde la infancia hasta la juventud, por lo tanto, sus situaciones. Nos daremos a la tarea ahora de exponer cómo las situaciones de la mujer la perpetúan no solo a ser lo otro, sino que lo otro se refuerza porque está encadenada y atrapada en situaciones que generan la repetición infinita, en diferentes maneras, de una estructura que está montada para mantener en sometimiento a la mujer. Es decir, las situaciones de la mujer configuran, en última instancia, la concreción de la situación de la mujer.

Ya hemos mencionado que el concepto *situación* tiene una relación directa con la libertad humana. Para Simone de Beauvoir, la *situación* es el modo en el que se le coarta la libertad a la mujer, ya que está atrapada en una estructura que la ha sometido y condicionado a una realidad

⁷⁰ *Ibid.*, p. 68.

concreta. Es decir, la libertad de la mujer está sometida a la estructura que los varones han construido para ellos, por tanto, su libertad está condicionada a las *situaciones* diseñadas para ello y en las que ella se encuentra día a día.

Al estar condicionada a situaciones y no a una situación en abstracto, propone una diferencia importante. Si está condicionada a situaciones en plural hay una diferencia insalvable entre la singularidad de la existencia y la pluralidad de las situaciones, que le dará a la existencia la distancia necesaria para juzgar esas situaciones, jerarquizarlas, preferir entre ellas, etc. Esa pluralidad marca esa diferencia y el terreno en que puede actuar la subjetividad libre.

Uno de los puntos que aborda para evidenciar la *situación* de la mujer es el tema del matrimonio. La mujer ha sido moldeada y determinada por una sociedad que los varones han dominado desde siempre, por eso toda la formación tradicional la ha llevado a creer que su *destino* es el matrimonio o al menos uno de los objetivos principales. Es decir, el matrimonio es un logro que le dará un tipo de trascendencia como humana, respondiendo a su determinación esencial que es el varón como condición necesaria de su realización.

Simone de Beauvoir reclama que el destino de la mujer sea la inmanencia. La mujer al buscar el matrimonio como objetivo de realización o plenitud humana, lo que está buscando, sin saberlo plenamente, es sólo cambiar de amo. Se encontrará ahora en una estructura donde ella tendrá quizás otras libertades u obligaciones, pero todo dentro de un mismo margen que permite esos movimientos. El varón es el centro de su trascendencia.

Es importante aclarar que para la filósofa no es que el matrimonio sea algo malo en sí mismo; no niega rotundamente que aquello no sea una realización o plenitud humana. Lo que pone en duda son los motivos verdaderos y ocultos que empujan a las mujeres a desear tal destino, es decir, ¿lo hacen porque se les permitió elegir su destino? ¿se le formó para hacerse de su propia historia y para luchar con ella o contra ella? ¿se les formó en espacios donde ella sea el centro de sí misma?

Para la escritora muchas de las mujeres buscan el matrimonio porque así se les ha enseñado y porque fueron formadas para ese destino, desde su casa y en las situaciones concretas que constituyen la sociedad en que se encuentran. La mujer entrará en una relación de búsqueda

queriendo hallar en el varón su destino, creyendo que, al encontrar en el varón al proveedor, éste garantizará su seguridad, a cambio de ser ella una ama de casa que entiende su realización en la atención al marido y el cuidado de la descendencia. Siendo inmanencia, ella pueda trascenderse por medio del marido e hijos. La pensadora lo dice en estos términos: “La mujer está destinada a la conservación de la especie y al mantenimiento del hogar, es decir, a la inmanencia. En verdad, toda existencia humana es trascendencia e inmanencia a la vez; para superarse exige conservarse, para lanzarse hacia el porvenir necesita integrar el pasado y, sin dejar de comunicarse con otro, debe confirmarse en sí misma.”⁷¹

Confirmarse a sí misma es un problema porque ha sido diseñada para que sea alteridad relativa y no absoluta. La mujer, al ser educada para cumplir tareas y ejercer ciertas responsabilidades, no pone en duda la libertad propia como un tema existencial de trascendencia, la reduce a responder a un destino que ella misma no ha decidido para sí. Por lo mismo, al ser alteridad y estar en contacto con los demás se pierde ella misma en los demás, porque no está acostumbrada a entrar en contacto con los demás sin asumirse en una relación pre-fijada como destino.

La relación que existe en el matrimonio es una relación de apego compleja. Desde la dialéctica del reconocimiento en Hegel, podemos mirar la lucha de dos libertades: la de la mujer está más limitada por su situación, mientras que la libertad del varón está siempre abierta a cualquier posibilidad. En ambos miembros de la relación se da un apego, pero el varón actúa como un absoluto y ella como una dependiente de aquel determinante, lo cual trae consigo toda clase de sentimiento y emociones. Es que es un choque entre dos existencias que, cuando se vinculan, hacen surgir una constante necesidad de marcar su diferencia, pero que siguen unidas porque, al final, ambas partes requieren la convivencia, pero tienen que mantenerla desigual, es decir, “esa compleja mezcla de apego, rencor, odio, consigna, resignación, pereza, hipocresía, que se llama amor conyugal, sólo se finge respetarla porque sirve de coartada”.⁷²

Para que un matrimonio tenga un grado de autenticidad, debe fundarse en la libertad. La filósofa señala que el matrimonio debe estar fundamentado en la libertad, así como la amistad, ya que el matrimonio es un compromiso que está en una tensión constante de respeto y miedo. Esa tensión

⁷¹ Simone de Beauvoir, “El segundo sexo...”, p. 378.

⁷² *Ibid.*, p. 450.

es la sinceridad de no traspasar los límites de la libertad del otro, porque, de lo contrario, se puede confundir la libertad con el capricho.

Pero sucede con la amistad lo que con el amor físico: para que sea auténtica, antes es preciso que sea libre. Libertad no significa capricho: un sentimiento es un compromiso que sobre pasa el instante; pero sólo corresponde al individuo confrontar su voluntad general y sus actitudes singulares de modo que mantenga su decisión o que, por el contrario, la desautorice; el sentimiento es libre cuando no depende de ninguna consigna extraña, cuando es vivido con una sinceridad sin miedo.⁷³

La feminista quiere romper con la idea del matrimonio como destino: no debería ser el matrimonio una *carrera* para la mujer. Para de Beauvoir, es importante cambiar la *situación* en la que están sometidas las mujeres y varones con relación al matrimonio, ya que sobre esta idea hay más connotaciones negativas que positivas, sobre todo porque, aunque el matrimonio se presente a las mujeres como una opción, no lo es en realidad: la mujer ha sido educada para *atrapar* al varón con el matrimonio (como si fuera una necesidad para ella), y así repite incesantemente la misma estructura patriarcal. Por lo tanto, es importante y necesario cambiar la *situación* desigual de la mujer con relación al matrimonio porque, al liberarse mujeres y varones de esta obligación, la humanidad tendrá un respiro hacia la libertad.

Por su interés común, sería preciso modificar la situación, prohibiendo que el matrimonio fuese para la mujer una "carrera". Los hombres que se declaran antifeministas, so pretexto de que "las mujeres son ya bastante envenenadoras tal y como son", razonan sin mucha lógica: precisamente porque el matrimonio hace de ellas "mantis religiosas", "sanguijuelas", "venenos", es por lo que sería preciso transformarlo y, por consiguiente, transformar la condición femenina en general. La mujer pesa tanto sobre el hombre, porque se le prohíbe descansar sobre sí misma: el hombre se liberará al liberarla, es decir, al darle algo que hacer en este mundo.⁷⁴

Si Simone de Beauvoir convoca a las mujeres a pensar e intervenir en las situaciones concretas que las destinan al matrimonio como imposición, la activista francesa nos invita a liberarnos, también a los varones, del destino o proyecto impuesto a la mujer. En la medida en que los varones nos liberemos de todo aquello que hemos construido alrededor de la idea de mujer, nos liberaremos a nosotros mismos, porque renunciamos a las proyecciones y a sostener que la condición humana se tenga que encasillar en categorías que marcan un destino para las mujeres

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 463.

y, por ende, también a los varones. En lugar de estar en vigilia para que se cumplan normas impuestas a la existencia humana, podemos estar en apertura, colaborando con ellas en situaciones concretas que desmantelen ese destino, para ser testigos de las posibilidades que la condición humana tiene en sí misma para trascenderse.

Otro de los temas que desarrolla Simone de Beauvoir para evidenciar la *situación* de la mujer es su papel como *madre*, que mencionamos anteriormente con respecto a un aspecto del destino del matrimonio, como una realización destinada a la conservación de la especie y el cuidado del hogar. Para la autora, la *situación* de la *madre* se propone como si fuera su destino fisiológico, y existiera en ella una especie de *instinto maternal* que la convierte en una mediación para la procreación y crianza de los nuevos miembros de la especie. Ella se ve empujada a cumplirlo. Esto le parece a la autora un supuesto falso y denigrante. No es ni instinto, ni destino, dice la filósofa, sino una imposición y una carga social-moral. De Beauvoir señala que lo que podría ser una acción de realización libre de la mujer, engendrar hijos, se le impone como un deber y un instinto, bajo el supuesto de que todas las mujeres son así y encuentran trascendencia y realización al ser madres. Para la pensadora lo que hace que todos esos supuestos y cargas parezcan *naturales*, es lo que se ha pensado y concluido de mala fe o de forma errónea sobre la mujer.

La mujer tiene que cumplir con las expectativas de la mirada que la sociedad pone sobre ella. Para la mujer, pareciera que no es opcional querer ser madre o no. Esto no entra en discusión porque se considera que está ya determinado por su condición biológica y su pertenencia a la especie. Lo que entra en duda, son los motivos por los cuales la mujer quiere ser madre, ya sea que quiera un objeto para *consolidar* su matrimonio o para enajenarse en la vida de su hijo. Por lo tanto, para la escritora, eso llamado instinto no son más que imposiciones trabajadas en situaciones diferentes durante su formación y que le afectan en estratos muy profundos de conciencia, de modo que le hacen creer a la mujer que en la maternidad encontrará el destino propio a su naturaleza. Sin embargo, de Beauvoir contesta esta idea insistiendo en que todo depende de las condiciones de la situación concreta de la maternidad y la forma en que la madre asume esta situación:

Todos estos ejemplos bastan para demostrar que no existe el "instinto" maternal: en ningún caso es aplicable ese vocablo 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. Como acabamos de ver, es extremadamente variable. El hecho, empero, es que, si las circunstancias no son positivamente desfavorables, la madre hallará en el niño un enriquecimiento.⁷⁵

El *instinto* de ser madre no existe. No habría tal porque el ser humano no tendría una esencia biológica que lo determinara, sino que quedaría biológicamente solo en apertura a hacer su propia existencia. Es decir, el varón, al determinar que existe ese *instinto* biológico de ser madre, determinó a la mujer como un *objeto natural* que solo existe para reproducir otras vidas libres que son los varones y otros objetos de reproducción que son las mujeres. A pesar que la maternidad tenga circunstancias desfavorables, la filósofa no niega que pueda existir un enriquecimiento en la maternidad por el nacimiento de su descendiente, pero éste dependerá de la situación en que la madre se encuentra y el modo en que ella asume esa situación. Es decir, el enriquecimiento es fruto también de su propia libertad concreta en situación.

Nos hemos ocupado hasta ahora de la mujer y su destino fijado en la maternidad, pero veamos ahora el otro lado: el lado del hijo o la hija nacida de ella. En ese nacimiento, el destino también parece fijar que es mejor que nazca un varón que una mujer. A la mujer se le ha educado con relación al varón y, por lo tanto, para gozar de todos los privilegios dentro de la estructura social, es preferible buscar y desear que sea un varón, ya que es más fácil acomodarse y criar a un varón, porque trae consigo, socialmente, honores y privilegios.

Un varón garantiza la participación de la madre en un mundo diseñado para éste. Todas las tradiciones y la historia misma han dejado en evidencia que el ser varón es equivalente a engendrar un héroe, ya que éste tiene una carga simbólica de totalidad:

La situación es diferente según que el niño sea varón o hembra, y, aunque el primero sea más "difícil", la madre se acomoda mejor a él generalmente. A causa del prestigio con que la mujer reviste a los hombres, y también de los privilegios que éstos tienen concretamente, muchas mujeres desean hijos varones. "¡Es maravilloso traer al mundo un hombre!", dicen. Ya se ha visto que soñaban con engendrar un "héroe", y el héroe es evidentemente del género masculino. El hijo será un jefe, un conductor de hombres, un soldado, un creador; impondrá su voluntad en la faz de la Tierra y la madre participará de su inmortalidad; las casas que ella no ha construido, los países que no ha explorado, los

⁷⁵ *Ibid.*, p. 496.

libros que no ha leído, él se los dará. Por medio de él, poseerá ella el mundo: pero a condición de que posea a su hijo. De ahí nace la paradoja de su actitud.⁷⁶

La situación de la mujer está una vez más acotada por el beneficio de una estructura que pone al varón en el centro de todo, como sentido último de realización y privilegio humano. A la mujer no se le ha dado la libertad de poder mirarse y mirar el mundo para realizarse como existencia libre. Por el contrario, se le ha dicho que asumiendo su papel de engendradora podrá realizarse en la realización del humano que traiga al mundo, y será más completa si su vástago es un varón.

La filósofa pide y busca un alto para la *situación* a la que se ha sometido a la mujer. Es momento de que los varones se den cuenta que existe un sistema que somete a todos, porque no hace más que replicarse para mantener el privilegio de una parte y el sometimiento de la otra. Por lo tanto, “encerrar a la mujer a la maternidad es perpetuar esa situación.”⁷⁷

Es momento para que la mujer sea parte de una realidad que se construya en beneficio de la humanidad con sentido, es decir, *libre*. Es momento de ajustar la estructura para engendrar física y simbólicamente varones y mujeres libres. Es decir:

Hoy reclama ella participar en el movimiento a través del cual la Humanidad intenta sin cesar justificarse superándose; no puede consentir en dar la vida más que en el caso de que la vida tenga un sentido; no podría ser madre sin tratar de representar un papel en la vida económica, política y social. No es lo mismo engendrar carne de cañón, esclavos o víctimas que engendrar hombres libres.⁷⁸

Para Simone de Beauvoir, el punto no es prohibir el ser madre. Parece que Simone de Beauvoir sigue dando una importancia grande al papel de la mujer como madre y educadora, pues puede engendrar varones y mujeres libres. El problema de la *situación* de subordinación de la mujer, es que la humanidad no podrá caminar junta al horizonte de construir constantemente libertad (verdadera humanidad), sino que seguirá en esa eterna repetición de justificaciones que condenan a todas las partes a la repetición de situaciones, obligándola a abandonar la responsabilidad por su propio destino, el que, como colectividad, se plantee.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 503.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 511.

⁷⁸ *Idem.*

Una vez abordados los temas que en apariencia pertenecen al ámbito personal de la *situación* de la mujer, ¿qué podríamos decir de la situación de la mujer que es parte de una sociedad? En esta dimensión mostraremos los señalamientos que hace la filósofa para entender cómo la mujer está condicionada desde lo social-fáctico a lo personal y de ahí, de nuevo a lo social.

En el ámbito de lo social, la autora entiende que todo comportamiento y expresión se hace para y con los demás existentes. Lo primero que resalta la pensadora es que todo lo personal no solo desemboca en la vida social, sino que también surge, se hace desde éste porque toda vida humana es vida social, es existencia en el mundo de otros, mundo en el que es recibida y modelada. Y en esa vida, las mujeres quieren demostrar la posición de estatus que les proporcionan los varones con los que se relacionan. Es decir, son estos varones quienes las preparan o les ordenan cómo deben presentarse sin transgredir los límites.

En toda sociedad hay límites que modelan los comportamientos, pero la *situación* de la mujer está todavía más delimitada. La mujer ante la sociedad es un *objeto* que desempeña actividades para el funcionamiento y trascendencia del varón. Su tarea es hacer todo lo que le da un estatus mediado por los logros del varón-esposo o varón-hijo para presentarse a los demás, y una de esas tareas es complacer al varón para que logre sus metas y los pueda presumir ante todos.

Para de Beauvoir, la mujer social está intrínsecamente relacionada a lo sexual. Una de las condiciones de la vida social para la mujer es la restricción de su sexualidad. No puede expresar libremente lo que ella desea, piensa y siente de sí misma, porque lo social no es un espacio para ella. Es un espacio para *guardar* los modales, pero dichos modales han sido determinados por los varones. El varón puede expresar física y mentalmente lo que él considera que está permitido. Ella tiene que ser limitada y conducida por esas mismas determinaciones que él ha dispuesto y eso modela su conducta en las diferentes situaciones que enfrenta: desde las que implican sus relaciones íntimas hasta las que la exponen públicamente.

La escritora señala que, en la sociedad, el acto amoroso de la mujer es un servicio que le presta al varón y, bajo este supuesto, deja en evidencia que por este tipo de creencias el varón domina y somete a la mujer. El varón, para quien se ha constituido esta sociedad, parece tener permisos y justificaciones para casi todo lo que puede proyectar de sí, mientras que la mujer no tiene

justificación o motivo para proyectarse por fuera de lo que ya ha estado definido para ella como destino. En todo momento ha de mantener ese estatus, de lo contrario sufriría una degradación.

La diferencia proviene del conjunto de la situación erótica del hombre y de la mujer tal y como la definen la tradición y la sociedad actuales. Todavía se considera el acto amoroso en la mujer como un servicio que presta al hombre, lo cual hace que éste aparezca como su amo; ya hemos visto que éste siempre puede tomar a una inferior, pero que ella se degrada si se entrega a un hombre que no sea su par en la sociedad; su consentimiento tiene, en todo caso, el carácter de una rendición, de una caída.⁷⁹

La mujer, al tener poco margen de movimiento, si decide entregarse a alguien que no es de su clase social, esa decisión se considera una caída. Pareciera que la sociedad vigila con mayor determinación el comportamiento de la mujer, y al mirar que está haciendo algo que no le está permitido, como el tener la libertad de expresar su sexualidad, entonces en automático la coloca en la categoría de mujer fácil o en otras categorías. Esto sería solamente un ejemplo. Por lo tanto, las consecuencias que ella sufre son justificadas, porque *se lo ha buscado* al no quedarse en el marco de lo permitido o advertido.

Podemos decir, entonces, que la *situación* de la mujer en la sociedad tiene doble sometimiento. Por un lado, los deberes como esposa y madre la confinan a la inmanencia y se pierde en el complacer y atender a los demás. Por otro, al presentar su imagen a la sociedad lo debe de hacer como un objeto, de tal manera que no tiene permitido siquiera pensar en salirse del orden establecido por los varones, ya que puede representar para ella una caída y un fracaso como mujer.

Desde el punto de vista de Beauvoir, “a una mujer le resulta muy difícil obrar lo mismo que un varón, en tanto esa igualdad no sea universalmente reconocida y concretamente realizada”.⁸⁰ Es decir, hasta que la mujer sea asumida e interiorizada como sujeto, como existencia libre e independiente, no podrá quitarse las ataduras y mirada de una sociedad que la vigila.

Simone de Beauvoir, al abordar la situación social de la mujer en un ejemplo particular, propone la prostitución como consecuencia desfavorable en que ha sido puesta la mujer. En la estructura social, las mujeres que se rigen por las reglas impuestas por los varones son vistas como

⁷⁹ *Ibid.*, p. 542.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 543.

realizadas y trascendentes, pero las que han optado por un *camino* diferente, como la prostitución, son rechazadas de forma automática. Es realmente duro pensar que las mujeres empujadas a la prostitución son, para el sistema patriarcal, un beneficio. La prostitución existe porque los varones han dejado ese hueco como posibilidad, donde ellos mismos salen beneficiados. Es decir, las posibilidades que tienen las mujeres para realizarse son limitadas y el sometimiento las deja con pocas oportunidades de vivir con libertad y dignidad. Cuando la situación de la mujer es afectada especialmente por el lugar geográfico, la familia, el estatus social y sus experiencias por ser mujer, queda en total vulnerabilidad y tiene que optar por un ejercicio que le brinde lo que ella y su familia necesita para sobrevivir.

La vida de la mujer está siempre dirigida y marcada por el varón ¿y qué pasa cuando llega a la vejez? El proceso de vida de la mujer es una doble lucha: la de vivir en una situación que constantemente la desfavorece para la realización de su existencia libre y, por otro lado, la que es común a todo ser humano de mirarse acercándose a la muerte como final y consecuencia de la vida.

Pareciera que la lucha de la mujer sólo se da en la juventud y en la vejez ya no es una amenaza: la mujer joven que luchó por realizarse según las líneas que le fueron marcadas, puede en su vejez encontrar la paz de todo aquel trajín que le implicó su vida. Pero la *situación* a la que ahora es sometida es la de improductividad porque carece de la fuerza para servir.

La mujer, al no poseer características y habilidades para servir al sistema de los varones, pareciera que por fin encuentra su libertad. La mujer, antes de la vejez, tiene que cumplir con todos los estereotipos que la sociedad le impone, porque se le ha hecho creer que haciendo todo lo que estos estereotipos demandan, encontrará el sentido de su existencia y su trascendencia. Por lo tanto, gasta la vida en complacer un mundo que le quita todo y le deja migajas de su propia vida.

La mujer en la vejez parece encontrar una libertad liberada. En el cansancio de su vida y al ya no sentirse con el deber de tener que cumplir con todas las exigencias de la mirada de la sociedad, se encuentra sola y de frente con su existencia, es decir, libre.

Liberada de sus deberes, descubre por fin su libertad. Desgraciadamente, en la historia de cada mujer se repite el hecho que hemos constatado en el curso de la historia de la Mujer: descubre esa libertad en el momento en que no encuentra nada que hacer con ella. Esa repetición no tiene nada de casual: la sociedad patriarcal ha dado a todas las funciones femeninas el carácter de una servidumbre; la mujer sólo escapa a la esclavitud en los momentos en que pierde toda eficacia.⁸¹

Pareciera obvio deducir que, en la vejez, la *situación* de la mujer es de libertad. Una mujer cansada por los años ya no se preocupa de luchar; ya no hay una fuerza que la obligue y la condicione a que tenga que ser alguien que no quiso ser o que la lleve constantemente a la angustia por el futuro. Cuando se libera de eso, entonces pareciera que no sólo encuentra libertad, sino serenidad o, dicho de otra forma, “hacia el término de su existencia, cuando ha renunciado a la lucha, cuando la proximidad de la muerte la libera de la angustia del futuro, es cuando la mujer vieja halla por lo general la serenidad.”⁸²

Son tan complejos los dinamismos de una estructura como la patriarcal que cuesta trabajo mirar que la liberación de la humanidad tiene que cruzar por la liberación de las cargas simbólicas que han sido construidas y cargadas a las espaldas de la mujer. ¿Y qué queda si se libera la humanidad de todas sus cargas? En la mujer, al parecer, una libertad sin cuerpo, sin lugar, sin historia para elegir el propio destino.

Simone de Beauvoir terminará diciendo que la *situación* de la mujer forjará su *carácter*. Para la filósofa, sólo han existido cambios superficiales y no cambios estructurales de fondo, ya que la mujer sigue estando hasta nuestros días en la inmanencia. Sigue buscando un lugar en la realidad sin hallarlo. Por lo tanto, su *carácter* será el de la *lucha*, hasta que halle los medios y circunstancias para que su existencia le baste para realizarse y trascenderse como libertad. Su lucha será contra el papel que tiene en la sociedad determinada por los varones. Su lucha será por derribar un mundo ya dado para construir su mundo,

“sólo por el hecho de que en la mujer es abstracta y huera, ésta no podría auténticamente asumirse más que en la rebelión: ése es el único camino abierto a quienes no tienen la posibilidad de construir nada; preciso es que rechacen los límites de su situación y

⁸¹ *Ibid.*, p. 575.

⁸² *Ibid.*, p. 585.

procuren abrirse los caminos del porvenir; la resignación no es más que una dimisión y una huida; para la mujer no hay otra salida que luchar por su liberación.”⁸³

La humanidad tiene que deslindarse y cuestionar la realidad de la mujer y, al mismo tiempo, tiene que reflexionar e interiorizar sobre lo humano para que todos encontremos una libertad liberada.

Esta *esfera* es el espacio del mundo femenino que tiene para crear comunidad de resistentes donde pueden reafirmar su existencia. Serán espacios de praxis de liberación, donde como otras del varón se afirmarán como las *no otras-de*, como ellas mismas siendo solo *otras*, desmarcándose de la definición del varón. Es decir, la mujer desde su espacio encontrará su propio lugar donde no entrará ninguna mirada o proyección del varón, será su propio cuerpo y el cuerpo de la comunidad de mujeres y desde ahí estará dándose el impulso a una nueva lucha, se tomará con fuerza y convicción, la verdad, para mantener su lucha.

La mujer al no poder instalarse con tranquilidad en ninguna parte se genera ella misma como incómoda, y a la vez es generadora de incomodidad. La primera incómoda es la misma mujer. Solo incomoda porque hace común su propia incomodidad.

La lucha y la rebelión contra lo establecido deberá ser la bandera para la libertad humana. Es necesario incomodar al orden establecido y meterlo en una crisis para construir espacios de equidad y libertad. Si no hallamos la forma de replantear la estructura de situaciones de las mujeres seguirán siendo miradas del mismo modo, determinadas y entonces solo estaremos dando solidez a la eterna situación que se ha construido alrededor de la mujer.

Otro concepto que entienden e interpretan de forma diferente Simone de Beauvoir y su compañero Jean Paul Sartre, es la *opresión*. La fenomenología de la opresión de Sartre, la presenta en varios niveles y señala cinco condiciones existenciales u ontológicas de la opresión: “1) La opresión viene por la libertad; 2) La opresión viene de la multiplicidad de las libertades; 3) La opresión no puede venir sino por otra libertad; 4) La opresión implica que ni el esclavo ni

⁸³ *Ibid.*, p. 616.

el tirano reconocen, en el fondo, su propia libertad; 5) Hay complicidad entre opresor y oprimido.”⁸⁴

De las cinco condiciones, Simone de Beauvoir está de acuerdo con las tres primeras, porque ambos conciben y coinciden en *el misterio* humano como tensión, como conflicto. Es en las dos últimas condiciones del concepto de *opresión* donde encontramos diferencias entre la filósofa y el filósofo.

En la cuarta condición ambos están de acuerdo en que la *opresión* es consecuencia de la alienación, que es la “forma primitiva de reconocimiento, fundada sobre la categoría universal de lo Otro.”⁸⁵ También concuerdan ambos en sus investigaciones que la *opresión* viene de las sociedades primitivas: Sartre al parecer mantiene una visión en general, pero enfoca al varón como condición universal, mientras que Simone de Beauvoir busca estos orígenes centrándose en lo que esto ha implicado a las mujeres a lo largo de la historia y cómo sigue replicándose en su realidad.

Cuando miran la alienación-opresión, Sartre, por ejemplo, ve a una sociedad que está sometida por las condiciones del reconocimiento en que se determina cualquier relación humana, pero las mujeres son las que son puro otro, es decir, son en referencia no solo a esa alienación universal que Sartre diagnostica, sino que la viven en la forma propia en que esa alienación las define como las Otras del varón. Las mujeres están oprimidas por la condición de reconocimiento que se plantea en cualquier relación humana, pero desde un lugar determinado y peculiar. Simone de Beauvoir no solo descubre que son lo otro, sino que esa posición implica una posesión de la mujer por alienación-opresión en un sistema concreto. Es decir, se la posee porque es lo otro de, porque su identidad es extensión que salió del varón. Comparten de forma automática la opresión que el varón pueda sufrir en su definición por el reconocimiento de los otros, pero en una situación que es originariamente desigual respecto del varón.

Esto también trae otras implicaciones reflexivas sobre la opresión de las mujeres. Existe esta relación recíproca de alienación, pero desigual en la mujer, es decir, ¿cómo puede reconocer la

⁸⁴ Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir y Sartre...”, p. 69.

⁸⁵ *Idem.*

mujer su libertad si la han educado para que sea inmanencia del varón? ¿cómo puede plantearse la libertad si su referencia fue el varón, y éste la miró siempre como objeto? Podemos decir entonces que la opresión como ejercicio de sometimiento es un sistema sutilmente engañoso donde la mujer no fue mirada desde la categoría de sujeto, sino como objeto, por lo tanto, no se le ha permitido elegir dónde o cómo estar, con lo que no puede subvertir y afirmarse en su propia libertad en la relación de reconocimiento de los otros. Esa afirmación le está vedada por su condición de derivación originaria. Su acto afirmativo tendrá que establecerse concretamente contra esa derivación originaria, en las situaciones en que se descubre así definida, para entonces, y solo entonces, poder abrirse a las posibilidades de su propia libertad.

Con respecto a la quinta condición de la *opresión*, Sartre para poder explicar de mejor forma su pensamiento en este punto usa el modelo de relación entre amo y esclavo de Hegel. La dialéctica del amo-esclavo es ante todo una relación, que se da cuando una conciencia o autoconciencia no puede voltear a sí misma, por eso tiene que conocerse en el reflejo de los demás; por eso, se impone a otra conciencia negándola e intentando objetivarla, lo cual lleva a una lucha de vida o muerte para así una conciencia afirmar su verdad sobre la otra. El sometimiento de una conciencia es la afirmación de la otra, esa será entonces su verdad. Dicho en las palabras de Hegel:

Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad.⁸⁶

Para Hegel en esta lucha de autoconciencias una queda sometida a otra. La autoconciencia que gana la lucha le perdona a la otra la vida o su identidad. Por lo tanto la vida vencida, al no querer la muerte de autoconciencia, pierde el reconocimiento de la otra autoconciencia y acepta la vida a cambio de su libertad. Por eso el amo, al dominar al vasallo, asegura su reconocimiento. La conciencia victoriosa será el amo y la conciencia vencida será el vasallo. Es decir, a uno se le reconoce como sujeto y al otro como objeto dependiente.

⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 116.

Sartre, utilizando la relación de amo-esclavo de Hegel, fundamenta la quinta condición con varias razones, la primera: “a) Ni el oprimido ni el opresor inventan la opresión; es un clima y una tradición”⁸⁷. Más allá de decir que le podría faltar rigor al argumento, lo más importante aquí es enfatizar que la *opresión* se queda en el lado abstracto de la condición humana, pues se presenta como algo normal o dado por la *tradicción* y queda en apariencia justificada.

Para Simone de Beauvoir, la opresión de la mujer no es del todo equiparable a la del esclavo, porque la opresión es inducida, inventada y producida por el varón. Es decir, la *opresión* es impuesta a la mujer en una estructura que ha sido creada por el varón. Por eso cuando la *opresión* aparece como estructura, tiene ya un largo pasado de imposición a la mujer y, por lo mismo, solo se puede intentar justificar la opresión, si se toma como perspectiva la posición del varón; pero al mirar a la mujer como sujeto, se hace palpable la opresión de las vidas individuales y colectivas de las mujeres a las que se les ha impuesto esa estructura.

Con relación al segundo punto, Sartre dice: “b) En ese mundo institucional, el esclavo, en cierta medida, acepta la esclavitud”⁸⁸. Por lo que nuestra pensadora una vez más cuestiona dicho punto, porque la *opresión* de la mujer no es el abstracto de una relación, sino una relación de conflictos entre cuerpos de carne y huesos. Es decir, la *alienación* de la mujer es una actitud aprendida a través de una educación diferencial, una forma de educar en las que se les enseña a ver el mundo de una manera diferente a los varones y a las mujeres.

Para la filósofa, el desacuerdo es claro: ¿Cómo puede la mujer aceptar en cierta medida la esclavitud si nunca ha sido mirada como sujeto libre? Ni siquiera tuvo la mujer la oportunidad de plantearse dicha situación, porque no tiene participación alguna en un mundo constituido por el varón y, por otro lado, porque no es sujeto, por lo tanto, es relativa al varón, depende de éste y desde siempre el varón la ha *trascendido* y *justificado*. Entonces, ¿cómo puede la mujer conceder ser vasalla si no tiene los medios para elegir o hacer concesión a esa condición?⁸⁹ El esclavo, por otro lado, ha concedido su libertad al amo a cambio de preservar la vida.

⁸⁷ Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir y Sartre...”, p. 71.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ Para Sartre hay una distinción entre elegir y aceptar. El esclavo no elige su esclavitud, pero acepta la condición como única en que pueda vivir.

En la justificación tres tenemos que “c) en la esclavitud siempre hay un contrato: el esclavo acepta convertirse en esclavo si no devuelve. En efecto, aceptado el combate por ambas partes, el futuro amo salva la vida del esclavo; la vida del esclavo será, en lo sucesivo, alienación de la vida.”⁹⁰ Cuando el esclavo prefiere la vida a la libertad y acepta las condiciones del amo, entonces el vasallo se alinea a la vida, porque tiene que devolver el que le hayan devuelto la vida. Simone de Beauvoir no considera que sea la misma situación en el caso de las mujeres. Para la escritora, a la mujer se le educa a dar la vida sin que la haya arriesgado en el combate como el amo. En este punto algo que nos parece importante resaltar es que, tanto en Hegel como en Sartre, la dialéctica del amo-esclavo es una ficción, no es una historia real, mientras que en la mujer es la forma en la que son educadas socialmente y les enseñan a que no tienen que luchar (siguiendo la dialéctica ya mencionada), sino someterse en lo fáctico, a lo real de su existencia, es decir: “Ahora bien, la mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos jamás han compartido el mundo en pie de igualdad; y todavía hoy, aunque su situación está evolucionando, la mujer tropieza con graves desventajas.”⁹¹

Para que dos autoconciencias puedan iniciar una lucha existe primero el reconocimiento de que ambas se reconocen como libres. ¿Cómo puede la mujer luchar por su libertad si no ha sido reconocida como sujeto? ¿cómo puede luchar un objeto contra un sujeto? En la estructura en la que está la mujer sólo está la opción de ser sometida porque no tiene la opción de luchar como proyecto en sí misma. La mujer, al ser un complemento del varón, tiene que ser y hacer lo que éste dicte.

Finalmente, “d) Cuando la esclavitud ya está establecida, a partir de la segunda generación, al esclavo le parece una institución y una concepción del mundo. Se conoce a sí mismo a través de los otros”⁹². El vasallo se mira como limitado, porque así ha sido mirado por el otro. Para ello fue necesario que el vasallo se definiera negativamente por medio de valores, objetos y comportamientos en los que se da cuenta que no son para él, porque no son sus tareas, y el amo

⁹⁰ Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir y Sartre...”, p. 71.

⁹¹ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo...*, p. 22.

⁹² Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir y Sartre...”, p. 71.

se relaciona con las cosas básicas o cotidianas por medio del vasallo que las trabaja para su amo porque entiende que así es la realidad de su situación.

La pensadora estará de acuerdo en que la opresión en la mujer es algo institucionalizado, pero, para Simone de Beauvoir, la *opresión* de la mujer se institucionalizó por tres razones. La primera, no se conoce a sí misma por medio de los otros, más bien son los otros quienes le dicen qué es y lo que tiene que hacer; la segunda, la mujer entró a un mundo dado y construido por los varones; y, tercera, en la situación de la mujer nunca hubo una generación primera que haya renunciado a la libertad con tal de preservar la vida. La mujer entra a un mundo de situaciones donde nunca ha tenido libertad, sino un sometimiento establecido que define la relación del varón con la mujer.

La mujer no es consciente de que el varón se relaciona con lo cotidiano de la vida por medio del sometimiento de ella, en el transcurso de todos los días en los que ella tiene que entregar la vida. Es decir, la mujer es el canal o puente para relacionarse con el mundo construido por el varón. Es como si la mujer fuera ajena al mundo que construye todos los días, pero no porque no quiera o no lo entienda, sino porque está en el mundo construido y constituido por el varón, en el que ella, o no es consciente de su situación o le aparece como una duda que no debe plantearse, ya que al varón le define lo que ella es, lo que tiene que hacer y ser. “Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse éste como Uno. Más, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño.”⁹³

A la mujer la ha sometido el varón como lo otro, porque éste se ha autodeterminado como lo Uno. Esto nos lleva a pensar que, más que distinguirse de la parábola del amo y el esclavo, la repite para las mujeres, pero llevándola a concreción y tal vez señalando que es más originaria que la ficción hegeliana, porque no necesita postular un acto de guerra donde uno sea conquistado por la violencia del otro, ya sea para protegerlo o porque lo someta a su dominio. Si esa guerra fuera real, haría que la condición del esclavo fuera histórica, al igual que la de la

⁹³ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo...*, p. 20.

mujer. La definición de la mujer como otra-del-uno es histórica, no ontológica; está definida históricamente como el otro y asume esa visión del Uno como la suya propia y no la confronta. Esa confrontación la llevaría a tener que buscar otras que reconozcan la validez de la ruptura de esa visión única, y le permitan construir una visión que no sea la del Uno. Pero eso pide, de nuevo, que haya una manera de existencia, el colectivo de mujeres, que no se define por el Uno; un modo de existencia que ha sido constituido históricamente: la libertad estaría delante de las mujeres y no atrás, como en el caso del esclavo.

Por otro lado, para de Beauvoir, el argumento de que el sometimiento como institución se normaliza en la segunda generación no se aplica ni se acerca a la realidad de la mujer, por el simple hecho que la mujer no ha tenido una generación, que después de haber sido libres, sea sometida y que, entonces, en la siguiente generación se institucionalice. ¿Cómo podría aplicar esto en la mujer, cuando su papel en la existencia humana fue y ha sido el de obedecer y enajenarse al varón?

Lo que está desenmarañando la filósofa es el *sometimiento* de la mujer. La mujer está atrapada, en la visión de lo Uno, por eso para ella es difícil mirarse constitutivamente libre por la condición misma de ser. La mujer buscará entonces una manera de autoafirmarse desde un espacio que no sea dado por el Uno, dicho espacio es histórico. Ontológicamente las mujeres son un por-ser y no lo ya definido, y en esa tensión de situación y libertad hallará la forma de poder reconocerse a sí misma y a las suyas.

A modo de recapitulación resaltaremos seis puntos que nos parecen importantes. Primero, la relación entre lo otro y la situación de la mujer está en que, desde los primeros años de vida hasta la juventud, cada mujer es educada para ser lo otro del varón, y después, en la etapa de buscar su independencia, tendrá que expresar delante de todos la educación que adquirió. Se podrá ver cómo se consagra como otro desde las diferentes situaciones a las que se enfrenta, desde ser madre hasta la vejez, reproduciendo, reafirmando y alimentando una estructura que la condena a ser siempre lo otro del varón. Segundo, la libertad es lo que define la condición humana en cuanto tal, de varones y de mujeres, pero no tiene manera de expresarse, sino cuando otros le reflejan a la persona el proyecto de libre en que se define. Tercero, esa proyección le ha sido sustraída a la mujer, porque los varones, en lugar de reflejar su proyección como seres

libres, les reflejan solo su condición de ser otras, relativas a ellos como uno, al modelar el mundo en situaciones que solo reflejan para ellas esa subordinación a ellos como el Uno. Cuarto, de este modo, les están robando la posibilidad de que ellas se puedan reconocer verdaderamente en su libertad, es decir, en su verdadera condición de humanas. Quinto, este robo y esta opresión no tienen un origen a partir de un momento en que ellas hayan sido libres, sino que es el modo en que se define su condición desde siempre, sin justificación de ningún tipo (a diferencia de la situación del vasallo respecto del amo, que lo conquista y lo domina con violencia) y justamente el que no tenga justificación es lo que la hace pretender ontológica, pero tampoco quiere decir que lo sea. Sexto, sin embargo, Simone de Beauvoir en su análisis fenomenológico, apoyada en la filosofía de Sartre y modificándola, recuperaría esa condición originaria que le permitiría plantear que existe alguna posibilidad no planteada por el Uno, no desde él, sino que ellas, las mujeres, la pudiesen definir y para lograrlo será el cuerpo concreto y propio que abrirá esa posibilidad como momento primordial. Es una posibilidad que no existe todavía, que no ha existido nunca, y que ellas solo podrían construir mirando hacia adelante, proyectándose en un modo que no está en la perspectiva del Uno sino en confrontación concreta con ese Uno, proponiéndose situaciones que el Uno no define, sino que se definen contra él o al margen de Uno.

Simone de Beauvoir, como hemos expuesto hasta ahora, hizo un ejercicio de profundidad histórica, ontológica y epistemológica. Podemos ver que la forma en que aborda y muestra sus descubrimientos en torno al concepto de la mujer, nos lleva a presentar el método que utilizó para entender con mayor claridad todo el proceso en el cual se construyó *El segundo sexo*, y que nos lleva, como hemos dicho, no solo a la comprensión de la condición de opresión de las mujeres, sino también a la posibilidad de un futuro no determinado por el varón. El método que utilizó la feminista es el psicoanálisis existencial que veremos a continuación.

4. MÉTODO

4.1. El psicoanálisis existencial en *El segundo sexo*

Según Celia Amorós, en su artículo “El Método en Simone de Beauvoir, Método y Psicoanálisis Existencial”⁹⁴, Simone de Beauvoir se apoya en el método psicoanalítico existencial para la investigación de su libro. Para entender cómo está constituido el trabajo de la filósofa, es importante clarificar, de forma breve pero no menos importante, la forma en la que desarrolló su análisis de la situación de la mujer con el psicoanálisis existencial, método desarrollado por Sartre en su libro *El Ser y la Nada*.

El psicoanálisis existencial busca extraer el sentido que está implícito en la situación de la condición humana, pues, en palabras de Sartre: “Es un método destinado a sacar a luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es”.⁹⁵ Dicho método ayudará porque: “en efecto, no sólo importa catalogar conductas, tendencias e inclinaciones, sino que, además, es preciso descifrarlas, es decir, saber interrogarlas. Esta indagación sólo puede llevarse a cabo según las reglas de un método específico, al cual llamamos psicoanálisis existencial.”⁹⁶

El método del psicoanálisis existencial permitirá a la escritora analizar la situación de la mujer en dos fases: la fase regresiva y la progresiva. Lo regresivo será utilizado por Simone de Beauvoir para restituir y analizar las condiciones que han constituido la situación de la mujer, mientras que la parte progresiva corresponde al modo como han experimentado la *situación* las mismas mujeres y cómo se proyectan a sí mismas a partir de ella. Podemos decir entonces que lo regresivo es analizar todo aquello que se ha montado sobre la existencia de la mujer, es decir, regresiva porque está yendo hacia atrás. Mientras que lo progresivo es ir hacia adelante, hacia lo que las mujeres proyectan de sí mismas desde la situación en la que se encuentran, lo que su conciencia constituye como ser.

⁹⁴ Celia Amorós, “El método en Simone de Beauvoir método y psicoanálisis Existencial”, en *AGORA - Papeles de Filosofía*, Madrid, 2009, 28/1, p. 11.

⁹⁵ Jean-Paul Sartre, “El ser y la nada...”, p. 700.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 692.

Celia Amorós señala, que conviene distinguir los conceptos de mujer y mujeres. El primero se refiere a la idea que los varones han creado alrededor de ese concepto, mientras que el segundo aborda las particularidades y diferencias de las mujeres individuales. Respecto de las mujeres como existencias individuales, Amorós pregunta, para comprender la propuesta de Simone de Beauvoir, “¿cómo proceder metodológicamente para hacer el psicoanálisis existencial de estas existencias retorcidas porque no pueden trascenderse *in recto* sino, en todo caso, *in obliquo*?”⁹⁷ De Beauvoir adopta de Sartre el concepto de lo regresivo, para restituir los condicionamientos relevantes de la mujer, es decir, buscar el fondo común que determina su modo de ser en las diferentes dimensiones que configuran su situación.

Para poder buscar ese fondo común, hemos de partir del modo en que las mujeres se conocen y se eligen a sí mismas. Pero este modo no es su modo propio, sino que “la mujer se conoce y se elige, no en la medida en que existe para sí, sino tal y como la define el hombre”.⁹⁸ Por ello, al describir lo que ellas expresan de sí mismas, estamos más bien recuperando lo que los varones piensan y sueñan de la mujer, pues su ser-para-los-varones es uno de los factores esenciales de su descripción y comprensión de la condición de mujer.

Sartre, en su planteamiento de psicoanálisis existencial, *Saint Genet comediante y mártir*, define la libertad como *lo que hacemos con lo que han hecho de nosotros*. Para acercarnos a esta metodología, tomaremos *lo que han hecho de nosotros*. Esa es la fase *analítica y regresiva*, es decir, se analiza el pasado pasando del todo a las partes de forma gradual. Este método lo utiliza también Simone de Beauvoir para develar la situación de la mujer en el mundo que construyó el varón. Lo descubierto se revela como *condición*, como un proyecto que es proyección del varón y esto queda como fondo constitutivo de ser mujer en la historia de cualquier mujer; en ese fondo constitutivo, la analítica regresiva encuentra la condición de la libertad de las mujeres.

Ahora, deberá combinarse y completarse con la fase sintética y progresiva, es decir, con lo que las mujeres hacen con lo que han hecho de ellas. Eso que ellas hacen ahora, es lo que permite ver cómo la condición lo hace posible en esas mujeres concretas: a través de ellas se puede ver algo de lo que significa ser mujer. El problema es ver cómo se discierne la condición de lo que

⁹⁷ Celia Amorós, “El método en Simone de Beauvoir método y psicoanálisis Existencial...”, p. 17.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

aparece ya ahora como expresión concreta e histórica en estas mujeres. Lo que los varones han hecho con ellas es lo que hay de condición. Pero en lo que ellas hacen, puede haber más que lo que corresponde a esa condición. Por otro lado, aunque no es ése el interés en este momento del trabajo, los varones podrían hacer también este mismo trabajo y ver lo que ellos han podido hacer de sí mismos a partir de su condición, que las incluye a ellas como lo otro.

Con este método, entendemos que la fase analítica regresiva va diciendo lo que han hecho de las mujeres, como mujeres históricas que están ante nosotros y, la síntesis progresiva, lo que dicha condición puede posibilitar. De esta forma se va descubriendo lo que esa condición puede dar todavía, lo que todavía está en ellas como impulso de la libertad, no como la expresión de esa existencia, tal como es ahora, sino como la libertad que sobrepasa esa expresión y les permite descubrirla como una situación posible, pero no la definitiva.

Se trata entonces de llegar a las características de la situación de libertad de la mujer. Reconstruir gradualmente, pasando de lo expreso a la condición que hace posible esa expresión, lo que los otros han hecho, para que ella pueda ser lo que ahora está siendo (analítico regresivo), y pasando de la parte de libertad que se está reflejando en esa expresión condicionada, a lo que la libertad todavía está por dar, lo que todavía no ha dado ni ha expresado (sintético progresiva). Ese *todavía* es ya un elemento que Simone de Beauvoir, al hacer el análisis, introduce en la condición. Así transforma la condición, al hacer consciente ese todavía y entonces poderse expresar en camino hacia lo que todavía no es, proyectarse en un todavía que depende de su propia libertad y no de lo que los varones han hecho de ella.

Simone de Beauvoir hace un análisis existencial colectivo que abarca la condición femenina, e irá construyendo formas y tipos de acercamiento al tema en cuestión para poner en claro las posibilidades del *todavía* para una trascendencia, y los bloqueos que la estructura ha puesto para que se siga reproduciendo y educando a la mujer en la inmanencia. Gracias a esta forma de abordar el tema de la mujer en la actualidad, muchas de las reflexiones siguen teniendo como referencia *El segundo sexo*, no solo por la condición actual que define el ser mujer, que está en el fondo de toda construcción real de esta o aquella mujer concreta, sino en descubrir y hacer consciente la fuerza de ese *todavía*, de lo que todavía está por venir; de ese elemento en su condición que es el todavía ya consciente, ya expreso, y en el que ellas pueden descubrir una

oportunidad para su libertad que no está definida meramente por los varones, sino que viene de sí mismas.

En Simone de Beauvoir, la moral existencialista es analizar la opresión de las mujeres y las posibles vías de su liberación, por lo mismo el tema está en el ámbito cultural y en la herencia de una educación.

Simone de Beauvoir, parte de las mujeres y de ella como mujer, y así analiza cada una de las situaciones que ya hemos citado en el apartado anterior. La filósofa se da cuenta que el punto de partida es su cuerpo, en el sentido de ser un revoltijo de sensaciones, pero es un cuerpo propio a pesar de ser un proyecto proyectado. Este revoltijo de cosas no es el ser humano sartreano así en abstracto, ella está hablando de y desde su cuerpo. Es decir, no le está dando ella misma una figura o forma, pues se le ha dado desde la educación en la perspectiva del varón sobre ella, pero lo que está sintiendo es el cuerpo propio, diferente al cuerpo del varón, de modo que hay cosas que le están pasando a su cuerpo que marcan una diferencia respecto al cuerpo de cualquier otro. De ahí la incomodidad de un cuerpo en cada una de las situaciones, porque no cabe en el concepto que los varones le dan.

Bajo estas ideas, entonces, podemos ver y entender con más claridad que hay dos momentos en el libro de Simone de Beauvoir. El primero trata de definirse frente a las proyecciones. Cuando le dicen que es otro del varón le están diciendo, cómo tiene que ser mujer, esto es lo que significa ser mujer, así es como se hace mujer. Este primer énfasis es el más obvio y tradicional, porque le han enseñado que así se siente y todas esas situaciones están normalizadas socialmente. Este tipo de estructura lo podemos deconstruir, tanto varones como mujeres, porque toda enseñanza se puede cuestionar y replantear para proponer que todas aquellas proyecciones no constituyen totalmente a la mujer, y es que la educación tiene como base el sentido que comúnmente se sostiene en sociedades concretas.

Pero Simone de Beauvoir propone que es posible tomar distancia de ese sentido común precisamente porque su cuerpo propio le da la base para decir que ella no es eso que se le ha querido prescribir y se siente en posibilidad de ser algo más. En las situaciones concretas que vive, su cuerpo, su dolor, su erotismo, su placer, su esfuerzo, su cansancio, las impresiones y

sensaciones que quedan en su cuerpo y constituyen su estar en el mundo, rebasan constantemente esa visión común que se ha construido, y le dan el fundamento para lo que podría ser: un fundamento que se hace notar ya en su incomodidad con las definiciones de su condición.

La mujer no es completamente la definición que se dio de ella, sino que es ese cuerpo que se autoafirma. Cuando se termina toda esa deconstrucción hasta un punto más bajo o más alto, hasta ese momento queda ese cuerpo, su corporalidad, no residuo *bruto*, como en Sartre, porque no es abstracto. Simone de Beauvoir le dará un rotundo no a esas ideas, porque ese cuerpo en el mundo, con todas sus sensaciones, eso es realmente ella, es esa mujer. Y ese cuerpo, además, le ha venido de otro cuerpo semejante al suyo.

Ese cuerpo que es suyo, viene de otro cuerpo como el suyo. Es hija *de*, no es un cuerpo que apareció ahí en el mundo, es un cuerpo *de* hija, porque estuvo en otro vientre y ese cuerpo de su madre la sostuvo. Así fue puesta en el mundo. Eso implica una relación entre cuerpos y no entre representaciones. Es decir, no es una definición, idea o símbolo lo que la puso ahí o, dicho de otro modo, no fue una madre proyectada o idealizada quien la posibilitó como existencia única, sino un cuerpo concreto de mujer que la puso en el mundo. Por lo tanto, todo esto fue posible por el *vínculo* dado por la corporalidad.

El punto ahora es cada cuerpo en vínculo con otros cuerpos. Es ella, y su madre, la madre de ésta y así todas las madres y en ese sentido todas las hermanas, todas las que participan de ese vínculo, y ahí viene el momento afirmativo de Simone de Beauvoir. Porque si ella hubiera dicho que solo era su cuerpo, ella sola, entonces sería como algo que apareció ahí, nada más, en el horizonte y sería tan abstracto como el varón en Sartre. Este vínculo da a Beauvoir la posibilidad de llevar su investigación a la entrevista de otras mujeres que, con sus propias incomodidades, van ampliando su descripción de la condición en que viven y de lo que podrían hacer desde ahí. También la llevará, en 1964, a analizar su propio vínculo de hija con su madre, Françoise, con motivo de su enfermedad y muerte, comprendiendo sus diferencias y también lo que en sus cuerpos las vincula: sensaciones, sufrimientos, incomodidades que ella puede comprender.⁹⁹

⁹⁹ Cfr. Simone de Beauvoir, *Una muerte muy dulce*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2002.

Podemos decir entonces que la corporalidad es el lugar de incomodidad. Deconstruir y afirmarse es posible porque se antepone el cuerpo. El cuerpo será el que generará incomodidad. Abordaremos este problema en el capítulo siguiente.

5. INCOMODIDAD

La incomodidad se presenta como si fuera algo constitutivo del cuerpo. La corporalidad, fuera de todo concepto o categoría, genera incomodidad, la cual consideramos en tres niveles, según lo dicho en *El segundo sexo* y las posibilidades que éste abre:

El primer nivel será el deconstructivo. Podemos relacionar esta deconstrucción al análisis regresivo ya que es ir suspendiendo la definitividad de las proyecciones, que se han montado sobre la figura de la mujer, para poder analizarlas en sus estructuras constitutivas. Para llegar a ese punto donde se revela que realmente ser mujer es una invención del varón, cuando hace en ellas un proyecto de sí mismo.

El cuestionamiento del cuerpo se deconstruye quitando el velo de “lo natural” a lo que se piensa y se cree de la mujer, de manera que se vuelve problemático para mostrar las inconsistencias y afirmar que no hay nada de natural en que ser mujer sea inferior al varón, sea sometida por éste y tenga que responder a los roles prefijados.

Al quitarle la naturalidad al papel histórico de la mujer, éste se hace problemático y se puede analizar la estructura que liga a: mujer-mamá, mujer-esposa, mujer-trabajadora doméstica. Al revisar la estructura, se descubre si existe una vinculación necesaria o es meramente una vinculación contingente. Cuando se hacen esos análisis, se pueden deshacer esos vínculos. Esta es una parte de la incomodidad que propone Simone de Beauvoir y fue quizás la que más incomodó en su tiempo y, tal vez, todavía ahora.

Esto fue lo que más incomodó porque no solo fue un señalamiento a la situación concreta de la mujer, sino que, desde el análisis regresivo se argumentó que el papel de la mujer era insostenible. Resulta incómodo porque da voz al desbordamiento de los cuerpos que ahora pueden reclamar su no conformidad con los roles e ideas y, así, pasar a un nivel afirmativo.

La mujer está diseñada, condicionada y subordinada por una determinación simbólica inventada. Quien escuche esta afirmación no dudará en refutarla, porque seguramente aludirá a las condiciones naturalizadas que pretenden definir *a priori* a la mujer, sin contrastar la definición

con su existencia corpórea concreta, cuya única justificación es la formación heredada que nos dice cómo es el mundo y cómo somos los que habitamos en él.

Es importante resaltar el proceso deconstructivo de la pensadora francesa. No fue sólo quitar porque no fuera real, sino que fue un proceso realmente de desprenderse de creencias, seguridades, razones y justificaciones que la formaron a ella y las mujeres. Al ir quitando estas capas que modelaron una forma de ser y pensar, se encuentra suspendida solo siendo y sintiendo, como en una especie de momento en donde sin proyecciones o miradas se centra experimentándose a sí misma, como algo sin forma definida en categorías reconocidas públicamente, solo siendo y sintiendo, y ahí se descubre algo como principio de construcción de todo lo demás. La incomodidad en este punto será por la incapacidad de no poder categorizar lo que el cuerpo está sintiendo. Ante el desfase de cuerpo-categorías, queda la incomodidad porque no hay una respuesta inmediata o todavía no ha sido pensada.

La incomodidad que provocó el libro fue para todos. Varones y mujeres fueron incomodados porque el conflicto tocó las creencias más profundas, los valores y el modo de concebir la trascendencia humana. Se puso en duda el conocimiento que se justifica como verdadero y la razón de la duda se ubicó en el propio cuerpo, que se les mostraba caótico, salvaje, sin que hubiese una determinación que sostuviera el sentido de sus acciones, pensamientos y vivencias. ¿Así quién soportaría una incomodidad? ¿quién acepta de buenas a primeras que vivimos una mentira? Al parecer, ni los intelectuales más reconocidos de su tiempo, quienes buscan justificaciones y normativas para sostener su idea de humanidad. Podemos decir entonces, que éste fue el primer nivel que más incomodó en la época de Simone de Beauvoir.

El segundo nivel de incomodidad es el afirmativo. Simone de Beauvoir llegará al punto de la deconstrucción apoyándose en Sartre y por su invitación, pero la filósofa se topó con su propio cuerpo en este proceso, con sus sensaciones y su diferencia. Su cuerpo sí es diferente al del varón: su historia, sus sensaciones y su *vínculo* con otras mujeres no son una proyección. Ese nivel de incomodidad es la que da la posibilidad de que haya un movimiento de mujeres porque se identifican en estas sensaciones y diferenciación y reconocen el vínculo en todas ellas.

Con Simone de Beauvoir, cuando se deconstruye, al final siguen estando, las mujeres por ese vínculo. Mujeres que vienen de mujeres, mujeres que comprenden a mujeres y mujeres que hablan con mujeres. Ese colectivo de mujeres sí puede responder, a la pregunta ¿qué hacer con todo eso que se deconstruyó, todo lo vivido o experimentado? Esta pregunta que surge de forma individual, se responde desde el colectivo de mujeres, las cuales, *platicando* y *dialogando*, ayudarán a plantear un modo de ser, y actuarlo no como algo individual, sino como un colectivo en vínculo. El vínculo real entre ellas se vuelve fundamental.

Con la aportación de Simone de Beauvoir, el feminismo posterior se abrirá a esa gran lección: ser conscientes de que en el cuerpo es un agente importante de incomodidad política, que les permite reconocerse como colectivo y las mueve a una conversación que adquiere fuerza productiva en la historia, una ya no dictada por los varones. Las reuniones entre mujeres habían sido tema de sospecha e incomodidad para los varones, pero ahora, después de lo que Beauvoir había puesto en evidencia, ellas también podían asumir esa incomodidad como una posibilidad de movilización política.

El tercer nivel de incomodidad está dirigido a la corporalidad de nosotros, los varones. Simone de Beauvoir, al reflexionar sobre el papel de la mujer como lo otro, propone, a nuestro parecer, una posibilidad para preguntarnos sobre el cuerpo del mismo varón. Más allá de cuestionar nuestra existencia corpórea, podemos decir que en ésta se afirma cada cuerpo con sensaciones diferentes, porque han sido puestos en situaciones desde un vínculo diferente al del cuerpo de las mujeres: no están destinados a la maternidad, ni define con esa comunión de destinos su vínculo con su propia madre, es decir, no están destinados a cumplir con los destinos que han sido designados para ellas, sino a afirmarse siempre como la fuente absoluta de determinación de ellos mismos y también de ellas. Lo que queremos resaltar es la posibilidad de cuestionar la existencia corpórea de nosotros, los varones: podrá ésta desbordar las categorías en que nos entendemos, si también hay un dolor, cansancio, placer, emociones propias que no se contienen en las categorías que nos definen o a las que hemos aprendido a someter la expresión de nuestra corporalidad. El que podamos ser una pregunta para nosotros mismos, los varones, es una invitación que surge con el trabajo de la filósofa que busca desbordar lo abstracto y contenerlo en lo concreto y real de la relación- vínculo entre corporalidades.

La incomodidad de la mujer es la que abre la posibilidad para que el varón se pregunte sobre su corporalidad. Como varones, frente a lo que nos dice Simone de Beauvoir, podemos preguntarnos, ¿qué pasa con nuestros cuerpos? ¿realmente nos sentimos perfectamente integrados con las categorías y maneras en que hemos sido definidos? Desde el principio la identidad del varón está ya armada y se supone cómoda, pero la incomodidad por el desbordamiento del propio cuerpo, a la que nos abre la sospecha de Beauvoir, nos da la posibilidad de cuestionarnos. Ante la incomodidad de ellas y con ellas, surge la posibilidad de preguntarnos si al cuerpo del varón tampoco lo contienen las categorías. En las mujeres, sus cuerpos no están asumidos en las categorías porque así desde el inicio han sido definidas en desfase con lo que realmente pasa con su cuerpo. En los varones se ha intentado cubrir ese desfase y se ha buscado dar satisfacción a cualquier reclamo para hacernos sentir cómodos. Ante la presencia de una mujer que reclama dejar de ser la otra del varón, podemos también dar lugar a sus incomodidades y convertirlas en reclamo de un lugar propio, distinto al marcado en el juego de reconocimientos que la definen a ella como la Otra y a nosotros como una forma de determinación. Es un lugar que tendrá que darse para responder a las incomodidades reales de su cuerpo, las que rebasan las categorías con las que habitualmente somos juzgados y nos juzgamos a otros mismos.

Las personas que nos hemos incomodado con el libro de la filósofa francesa ¿qué tenemos que ver con los dolores e injusticias de las mujeres? La primera respuesta del varón es *abstraerse* pensando que la situación de la mujer es una parte del problema de la humanidad, como si fuera un tema en general, diciendo que es responsabilidad de todos, lo cual quiere decir entonces que es de nadie. Con esta abstracción podemos argumentar que está muy bien que apoyemos a las mujeres porque es un asunto de solidaridad con el género humano. Y esto lo único que confirma es la proyección y la abstracción.

La segunda respuesta es cuando el varón se pregunta ¿quién es? Y la intención no es saber si el varón es solidario o no, o si repite todos los discursos de apoyo que exige la situación, o si quiere reconstruir el género humano. El énfasis se pone en ¿quiénes somos nosotros con un cuerpo propio y en vínculo con otros cuerpos? ¿qué significa ser hijos de una madre? ¿qué significa ser varón y nacer de una mujer? Esta segunda idea que es una pregunta, no tiene que ser respondida

rápidamente, sino que pide entrar en un proceso de deconstrucción donde podamos asumir que el vínculo constitutivo como varón no es el mismo que tienen las hijas con sus madres o las hermanas entre sí, y hay que explorar esto por nosotros mismos, pues se ha deslegitimado el vínculo que se nos había asignado a costa de la sumisión de las mujeres.

El vínculo no solo es diferente entre hija e hijo, sino que está fuera de la mirada social. Hay una diferencia madre-hija con respecto al vínculo madre-hijo. Ese vínculo pareciera que generalmente los varones lo brincamos abstrayéndonos porque nos han enseñado que eso es afectivizar y eso solo es para las mujeres. Lo cierto es, que cuando se llega a ese vínculo de madre e hija nadie se puede meter ahí, podríamos tener sentimientos muy parecidos a la de una mujer, pero no a la de una hija y esta es una incomodidad que nació con el libro. Por otro lado, el que las mujeres puedan descubrir que su vínculo no está predeterminado por el juego de reconocimientos de la sociedad o que está más allá de las categorías establecidas, permiten que también el varón haga su propio trabajo de descubrimiento de sí mismo y de su propio vínculo. Como varones podemos pensar el vínculo en términos de diferencia con respecto al de las mujeres, pero es dar por supuesto que se conoce ya cuál es el vínculo de las mujeres como hijas, y no como algo que ellas mismas van definiendo. Vemos, por lo tanto, que el reto es que cada persona, mujeres y varones, tengamos que descubrir el vínculo que realmente tenemos y podamos vivir con las demás personas, a partir de cada constitución de género.

Los tres niveles de incomodidad son la posibilidad de ser conscientes de un vínculo entre corporalidades. Tenemos que recibir la incomodidad como una forma de aceptar que no hay una respuesta definitiva, sino una invitación constante de albergar la incomodidad y hacer un ejercicio de recategorización o reinterpretativo.

6. A MODO DE CIERRE

El objetivo de este trabajo fue analizar el libro *El segundo sexo* de la pensadora Simone de Beauvoir, haciendo énfasis en los conceptos que consideremos más relevantes desde los cuales generó y genera *incomodidad*. Dicha incomodidad se dejó ver en diferentes momentos, el primero como duda en la filósofa, el segundo al encontrar la condición de la mujer en proyección, el tercero en acusar y cuestionar todo el pensamiento de su época y, tal fue su impacto, que sigue incomodando. Por lo tanto, podemos decir que es un pensamiento que cuestiona las ciencias, el conocimiento, el mundo y al Ser Humano con tal profundidad que su impacto inicia con la incomodidad.

Para poder entender de mejor manera *El segundo sexo* fue importante regresar un poco en la historia. Si se lee el libro por conocer una obra importante es impactante, pero al presentar la historia que heredó la filósofa de todas aquellas mujeres que la antecedieron el libro puede tomar más fuerza, porque entendemos que ahí está la voz propia y la voz de todas aquellas mujeres que la cuestionaron, la animaron y porque en la historia estaba todo lo que se ha adjudicado a la mujer, ese fondo común.

La intención del trabajo de Beauvoir fue resaltar el *fondo común* que existe en el concepto de la mujer, aplicable a todas las mujeres, y para esto fue fundamental la fenomenología. Desde la fenomenología la filósofa encontró una voz propia. Este método le dio la oportunidad de poner entre paréntesis todo cuanto se ha dicho sobre la mujer y encontrar la justificación última en donde se montó toda determinación de ella. Los conceptos que enfatizó desde dicho método fueron la mujer como lo *otro*, *la situación* y *la opresión*.

La escritora francesa enfatizará que la mujer fue determinada como lo otro. La mujer fue proyectada como otro ontológicamente desde un Uno que la miró y la determinó históricamente a la inmanencia. Este Uno fue el varón que hizo de la mujer un proyecto propio donde se reafirmaba a sí mismo, la colmó de cargas simbólicas para que lograra el sueño del varón, que fuera eso que él soñó para ella.

A la mujer se le cambiará la trascendencia por inmanencia. La justificación de la existencia de la mujer será en la medida que el varón la justifique, pues será éste quien le dirá cuál es su

trascendencia. Es una humana que se le ha destinado a solo a dar vida, condicionando su psiqué por las normas sociales, pero, nada de estas razones justifican a la mujer para ser lo otro.

Lo otro en *El segundo sexo* es una proyección impuesta. La pensadora, al quitarle todo lo *natural* a la mujer por medio de la fenomenología, descubre que nada de lo que se ha dicho y escrito sobre la mujer tiene sentido, sólo son proyecciones que el varón ha puesto sobre el concepto de la mujer. Lo otro, por lo tanto, ha mantenido a la mujer en *situación* porque tiene que estar y cargar con todo lo que se le ha impuesto.

La *situación* son todos aquellos momentos en que las mujeres están sometidas a cumplir expectativas una vez que han sido formadas como lo otro. Una de las cosas que descubrimos en el pensamiento plasmado en el libro fue que la mujer como concepto está en situación, pero las mujeres, en particular y en plural, están situadas a lo largo de sus vidas a tener que cumplir con ciertas tareas impuestas porque están *destinadas* para ello. Por eso, Simone de Beauvoir dirá que la mujer no nace, sino que se hace en el cumplimiento eterno de roles y tareas impuestas.

El método que usó la pensadora francesa fue importante para poder acercarse a la situación de la mujer. Como hemos mostrado, la influencia del pensamiento de Simone de Beauvoir es más cercana a Sartre. Realmente tiene la formación filosófica de su época y, para lograr el objetivo de tu trabajo, usó los aportes de su compañero, pero, partiendo del método del psicoanálisis existencial dejará plasmada sus aportaciones propias. La fase regresiva le permitió indagar en la historia de la humanidad para encontrar el posible origen de la condición de la mujer, mientras que la fase progresiva le ayudará a mirar cómo todo eso que se proyectó sigue colocando en situación a la mujer. La fase progresiva apoyada con lo sintético hará que se pueda explicitar el modo en que la mujer se experimenta y asume. Desde esta fase sintética-progresiva Simone de Beauvoir mostrará cómo sigue moldeando toda la herencia simbólica de la mujer a todas las mujeres.

Lo importante que descubrimos en esa fase progresiva fue el *todavía*. Desde esta fase se intenta mirar cómo la condición todavía sigue afectando a la mujer en todas sus situaciones, pero ese *todavía* es la posibilidad abierta que deja Simone de Beauvoir para invitar a pensar en una

oportunidad de reivindicación, como un hueco donde se puede montar la voz, la mirada o la existencia propia de cada mujer para mirar su situación y replantearse lo que puede ser.

Simone de Beauvoir entra en esa reflexión sobre la situación de la mujer, pero no con una intención explícitamente política a la manera de los movimientos anteriores, sino desarrollando una posibilidad de comprender la condición de ser mujer, pero también la posibilidad de abrir una ventana hacia la libertad de la mujer desde esa comprensión.

No sabríamos decir si la filósofa incomodó su tiempo porque inquietó una verdad que estaba escondida en los cuerpos de las mujeres. Incomoda saber que las cosas, como se nos han enseñado no son las adecuadas, y que tenemos que deconstruir una estructura que se desarrolla y crece por sí misma, y las implicaciones de ello es mirar y replantear nuestra existencia. La incomodidad surge porque no hubo respuestas más inmediatas a las interrogantes de la autora, y, al no tener respuestas a la mano, se queda con la pura sensación corpórea y desde ahí será incomodidad.

Con estas herramientas, la filósofa encuentra la certeza de que hay un punto donde no entra ninguna proyección o determinación y deja abierta una posibilidad. Cuando la pensadora quita de sí misma toda construcción, mirada o condicionamiento, llega a un punto o base donde se halla a sí misma siendo cuerpo y sensaciones. Esa base es la evidencia de que quien experimenta y siente es ella misma y que desborda toda mirada o categoría.

En ese punto de estar o ser ella misma, en la forma más básica de sensaciones, abre una puerta para las mujeres. Desde esa base puede existir algo que las conecte una a otras y se darán cuenta que el diálogo entre mujeres es una buena forma de iniciar. Luego, los grupos de mujeres se convertirán en medios para hacer su propia historia, desde su propia experiencia, y se encuentran con un *vínculo* entre ellas, en el nivel elemental de su cuerpo y situación, por ser distintos a los de los varones.

Simone de Beauvoir encuentra una libertad para las mujeres. El *cuerpo como vínculo* ofrece una forma de relacionarse de mujer a mujer, reconociendo que todas las mujeres fueron sostenidas en el vientre de alguien como ella, fueron educadas de forma distinta al varón por mismas mujeres, han sido colocadas en situaciones semejantes y desde una condición común que se

supone natural y, por lo tanto, ahí existe una relación peculiar. Se trata de una relación única entre mujeres, un vínculo en el que simplemente el varón no puede acceder por más que quiera, piense o escriba sobre la mujer, ese vínculo es y será entre mujeres, pues está marcada por una incomodidad que ha sido solo la de ellas.

Con esta afirmación del vínculo entre mujeres nos deja, sin embargo, una pregunta para los varones. ¿Qué pasa con la corporalidad de ustedes, varones, que interactúan con otros cuerpos? Reconocemos que Simone de Beauvoir nos incomoda, nos interpela, es decir, nos propone convertirnos también en pregunta y no suponer que nos comprendemos según roles abstractos. A los varones nos toca descubrir-cuestionar el o los vínculos que nos unen como cuerpos y poder quitar las proyecciones que nos heredaron o enseñaron y, entonces, poder reinventarnos en un vínculo distinto.

El libro interpela nuestros cuerpos de varón. Estamos invitados a deconstruir los modos y formas en las que nos han y nos hemos colocados como varones. Esto implica deconstruir la estructura social donde las formas socialmente aceptadas de relación sean el fundamento para definir los límites de la corporalidad. Los cuerpos desbordan esos modos aceptados e impuestos socialmente, y permiten abrir un ámbito de novedad a partir de una primera incomodidad.

“La mujer no nace, sino que se hace” es la forma de decir que la formación de la mujer es diferenciada, por imponer la forma determinante del varón, y por medio de esta imposición se le define como el otro de él. En esta educación se le enseña que debe someterse a la esencialidad del varón, lo cual supone entonces su carácter derivado, su inferioridad. Se le educa de forma distinta al varón, es decir, se forma para el varón y para que éste pueda realizarse y afirmarse por medio de ella. No parece que la filósofa deje abierta la posibilidad de afirmar que, fuera de la formación de la mujer, sí haya algo con lo que la mujer nace.

Para Simone de Beauvoir, hay algo con lo que sí se nace. Pareciera que la mera existencia humana, es ya algo, algo sustancial, que es más que *existencia* que, desde la lógica sartreana es pura posibilidad, puro proyecto, que solo se realiza y concreta en la mediación del otro, mientras que, en la pensadora francesa, es su propio cuerpo, ya contrapuesto, otro, que los varones, pero no porque se defina por ellos, sino *otro en absoluto*, que guarda en sí un vínculo con otros

cuerpos semejantes al suyo, en donde pueden ser albergadas las incomodidades de las situaciones que viven y el cuestionamiento a la condición a la que se les ha destinado.

A la mujer se le coloca en un mundo pensado y diseñado por los varones. La situación de la mujer está directamente relacionada con la libertad. Para Sartre que habla del varón refiriéndose a la humanidad, lo hace desde dicho concepto y la libertad es algo con lo que tiene que cargar la humanidad. Para Simone de Beauvoir, que habla de una parte en concreto de esa humanidad, las mujeres, dirá que la situación-libertad de la mujer está determinada por el varón y esa libertad, que es constitutiva a todo humano, se le niega o se le puede restar condicionándola a su situación.

Simone de Beauvoir describirá que a la mujer sólo se le considera un objeto y no un sujeto. A la mujer no se le ha formado para que genere medios para enfrentar el mundo como existencia libre, solo se le coloca en situaciones en las que debe responder tal como se le enseñó, a esto se le llamará *opresión*. Ella es un medio o vehículo de trascendencia para el varón, pero no existe tal cosa, es un engaño del mismo varón creer que su trascendencia es la inmanencia de la mujer.

Simone de Beauvoir en su ejercicio filosófico invita a la incansable actividad de cuestionar el mundo. La filosofía como disciplina tiene el deber de no quedarse quieta o callada, eso lo pone en evidencia la filósofa. La filosofía debe involucrarse en el trabajo constante de reflexionar sobre lo humano y contribuir a la construcción constante de éste. El libro, si se lee detenidamente, invita al autoexamen y la crítica de la historia misma. Quienes se puedan sentir identificados e identificadas con el libro, experimentarán un proceso guiado de esperanza, aun con las tantas luchas y fracasos en los que se han embarcado las mujeres, por el simple hecho de experimentar el misterio humano de trascendencia personal y colectiva.

El camino del feminismo está en constante construcción. Nos permite sumarnos a un proyecto donde todas y todos construyamos puentes, a las reflexiones que replantean lo humano y buscan una solución donde todas las personas, con nuestras diferencias, podamos estar realizándonos como proyectos personales y sociales. La incomodidad que provoca Simone de Beauvoir es liberadora. Cuando se experimenta lo humano en sí mismo, existe una invitación a trabajar por

la construcción constante de libertad, donde todas y todos podamos elegir un camino con las opciones y medios que elegimos.

La incomodidad que genera Simone de Beauvoir con el libro es una invitación a involucrarnos en la acción individual y social desde una constante reflexión e interiorización. La propuesta de la feminista francesa siempre está más allá de cualquier fundamentalismo o categoría, está en el *vínculo*, entre cuerpos que sienten y se expresan desde lo más primordial del ser humano, su existencia, sensaciones e inteligencia.

Actualmente, ante los diversos enfoques, creemos que nos sigue haciendo falta el más importante, el ejercicio de deconstruir las proyecciones. El legado que nos hereda Simone de Beauvoir nos invita a que todavía hay algo más que hacer después de ella, buscar mejores respuestas a las búsquedas y esperanzas de los movimientos de mujeres. La tarea que sigue pendiente y a las que nos invita el libro es a no dejar de mirar la historia y no dejar de construir puentes. Una de las cosas importantes que aprendimos con Simone de Beauvoir es a no olvidar que el ser humano es sujeto, una libertad que busca su trascendencia y que, para que esa búsqueda sea posible, la humanidad debe abrirse a las posibilidades individuales y colectivas. Para ello es importante no olvidar que cada persona es una pregunta concreta en y ante el mundo humano, una pregunta que se hace manifiesta en sus incomodidades. Esto no sería posible si no aprendemos de la historia. La filósofa nos dejó una herramienta histórica que debe conocer todo ser humano (varones y mujeres). La forma en que es planteado el concepto de la mujer en el libro nos hace mirar la historia de la humanidad con gran sorpresa porque generalmente damos por supuesto que el mundo que nos ha sido dado siempre fue así y así deberá ser por siempre.

La elaboración de este trabajo nos deja con una visión más profunda sobre la situación y condición de las mujeres. Poder adentrarse al mundo de las mujeres desde el enfoque feminista que está rodeado de estigmas y prejuicios ha sido sin duda un momento para tomar distancia de lo ya dicho y hecho en la historia. Nos deja entonces, con la invitación de poner la mirada en las cosas que podemos ir cambiando en lo cotidiano, en las cosas y acciones que sumen a la posibilidad de una mejor humanidad.

Enfocar este escrito al pensamiento de Simone de Beauvoir nos requirió dejar de lado ideas, conceptos y posturas importantes del feminismo. Uno de los temas que no pudimos abarcar fue sobre los antecedentes que deja la filósofa para pasar del sexo al género y al tipo de feminismo que más se haya inspirado en la pensadora. Las posturas que tampoco pudimos abarcar en este trabajo fueron sobre política, sociedad contemporánea y antropología.

Finalmente, cerramos este proceso de trabajo escrito con lo que creemos es la invitación última de Simone de Beauvoir: estar abiertos como cuerpos a la posibilidad de acoger todo aquello que nos causa incomodidad, albergarla y reconstruir desde ahí nuevas formas de pensarnos y vivimos, como una actividad trascendente y no como una condición que nos limita por el solo hecho de estar incómodos.

REFERENCIAS:

Amorós, Celia, “El método en Simone de Beauvoir método y psicoanálisis Existencial”, en *AGORA - Papeles de Filosofía*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, Madrid, 2009, 28/1: pp. 11-29.

Amorós, Celia, *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999.

Beltrán, Elena, Maquieira, Virginia, Álvarez, Silvina et al., *Feminismos debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Bernet, Rudolf, “Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl”, en *Lohmar-Fonfara (eds.)*, *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Springer, 2006.

Carnero, Silvia, “La Condición Femenina desde el Pensamiento de Simone De Beauvoir”, en *A parte Rei. Revista de filosofía*, Sociedad de Estudios Filosóficas, España, Julio 2005, pp. 01-09.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía Vol. VII de Fichte a Nietzsche*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Debolsillo, México, 2012.

De Beauvoir, Simone., *Una muerte muy dulce*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2002.

De las Heras Aguilera, Samara, “Una aproximación a las teorías feministas”, en *Universitas. Revista de Filosofía*, Derecho y Política, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, nº 9, enero 2009, pp. 45-82.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía III. Filosofía del siglo XX*, Herder, Barcelona, 2011.

Linhart, Virginie, *Simone de Beauvoir No se nace mujer* (documental), Zadig Productions (productor). Francia, 2008, (Mp4, color, 50:06 min).

Loeza, Guadalupe, “Simone de Beauvoir feminismo emblemático”, en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, México, 51/artículos/mayo de 2008. pp. 37-40.

López Pardina, Teresa, “Simone de Beauvoir y Sartre: Consideraciones hermenéuticas en torno a *El segundo sexo*”, en *AGORA - Papeles de Filosofía*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, Madrid, 2009, 28/1: pp. 63-73.

López Pardina, Teresa, *Simone de Beauvoir (1908 - 1986)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1999.

Nuria, Varela, *Feminismo para principiantes*, Ediciones B., Barcelona, 2005.

Sánchez Villaseñor, José, *Introducción al Pensamiento de Jean Paul Sartre*, Editorial Jus, México 1950.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1993.