

# Simone de Beauvoir y el feminismo posterior. Polémicas en torno a *El segundo sexo*

Simone de Beauvoir and Subsequent Feminism. Controversies Surrounding  
*The Second Sex*

Teresa López Pardina

Universidad Complutense de Madrid

Recibido el 20 de abril de 1998.

Aceptado el 18 de junio de 1998.

BIBLID [1134-6396(1999)6:1; 135-163]

## RESUMEN

Tras un recorrido por los principales y más polémicos temas de *El segundo sexo* como la condición de *Otras* de las mujeres, el origen de su opresión y la vivencia de ser mujer en las diferentes etapas de la vida, se comentan tres libros de otras tantas teóricas del feminismo que profundizan en algunos de los planteamientos beauvoireanos. Sigue una exposición del neo-feminismo de los setenta, en el que Beauvoir tomó parte activa, y se recogen, finalmente, las polémicas en torno a *El segundo sexo* de las dos últimas décadas: las unas critican a Beauvoir por su pretendido sartrismo, las otras reconocen en su filosofía acentos propios.

**Palabras clave:** Otra. Trascendencia-inmanencia. Patriarcado. Género.

## ABSTRACT

After examining the most important and controversial themes of *The Second Sex*, such as the condition of *Others* lived by women, the origin of their oppression and the experience of being a woman across the different stages of life, this paper comments on three books by three women theorists of feminism who deal with some of the Beauvoirian issues in depth. The paper then focuses on the neo-feminism of the seventies, in which Beauvoir took active part, and it finally presents the controversy over *The Second Sex* in the last two decades: on one side the critic of Beauvoir's supposed Sartrean influence and on the other, the acknowledgement of a philosophy with accents of its own.

**Key words:** Other. Transcendence-Immanence. Patriarchate. Gender.

## SUMARIO

1.—El lugar de *El segundo sexo* en el feminismo del siglo XX. 2.—La mujer como *Otra*. 3.—La moral existencialista como retícula para el análisis de la condición femenina. 4.—Las diferentes etapas de la vida en el existir como mujer. 5.—Mas allá de *El segundo sexo*: K. Millet, S. Firestone y E. Figs. 6.—El feminismo francés tras Mayo del 68. 7.—Las críticas a *El segundo sexo* en los ochenta y noventa.

1.—*El lugar de "El segundo sexo" en el feminismo del siglo XX*

Indudablemente *El segundo sexo* marca un hito en la historia del feminismo del siglo XX. Podríamos decir que da la pauta al feminismo de la segunda mitad del siglo, que será ya muy diferente del anterior, volcado en la lucha por el voto, y que entonces, en 1949, parecía estancado y sin relevancia.

Conviene recordar que *El segundo sexo* no surgió en su autora de una inquietud política, sino de una motivación personal que se universaliza en cuanto comienza la investigación, lo cual no es sorprendente siendo Beauvoir una filósofa existencialista, pues el existencialismo, que es una filosofía del sujeto, ve en lo singular de la contingencia del sujeto la universalidad de su condición. Por eso al comenzar a investigar desde su propia experiencia ve que las preguntas son generalizables y se pone a la tarea de indagar sobre la condición de la mujer en las sociedades occidentales. Beauvoir nos cuenta en sus *Memorias*<sup>1</sup> que cuando terminó de escribir su segundo tratado moral —*Para una moral de la ambigüedad*— sintió deseos de escribir sobre sí misma, de trabajar en una especie de relato-confesión similar al escrito por su amigo M. Leiris, *Edad de hombre*. Comenzó a pensar y a tomar notas y se dio cuenta de que se le planteaba una cuestión previa: ¿qué ha significado para mí el hecho de ser mujer? En un primer momento pensó que no había significado nada relevante, pues no tenía sentimiento ninguno de inferioridad y su feminidad no le había molestado en absoluto. Lo comentó con Sartre y este le hizo notar que, de todos modos, ella no había sido educada como un chico y que debería reflexionar sobre ello. Se puso a la tarea y aquello fue como una revelación; este mundo era un mundo masculino, su infancia había sido alimentada con mitos inventados por los hombres y ella no había reaccionado en absoluto de la misma manera que si hubiese sido un chico. Este descubrimiento la conmocionó hasta tal punto que abandonó la idea de escribir sobre sí misma y decidió dedicarse al estudio de la condición femenina en general.

*El segundo sexo* es el ensayo más completo de cuantos se han escrito en este siglo sobre feminismo; en él se aborda la condición de las mujeres en las sociedades occidentales desde múltiples puntos de vista: el científico, el sociológico, el cultural, el ontológico, el histórico. Todo ello para indagar cuál es el puesto que las mujeres ocupan en la sociedad y por qué se nos ha asignado el papel de *Otras*. En efecto, Beauvoir se encuentra con la paradoja de que las mujeres, siendo seres humanos de pleno derecho como los hombres, son consideradas por la cultura y la sociedad como *Otras*, como seres diferentes del varón y por ello *Otras* que él. Nuestra autora toma de Hegel esta categoría que en la *Fenomenología del Espíritu* designaba la figura del

1. La fuerza de las cosas, I.

esclavo como conciencia que no ha arriesgado la vida y ha quedado por eso supeditada al amo, quien sí ha arriesgado la vida en el combate. La mujer, como el esclavo, esta en relación de asimetría con el hombre, que es el equivalente al amo. Así como el esclavo se reconoce como ser humano en la conciencia libre del señor contemplándolo como su esencia, como su ideal, así, la mujer es como si no tuviera conciencia, porque depende para sus decisiones de la voluntad del hombre. Y, lo mismo que el amo se reconoce como conciencia en la conciencia servil —dependiente de la suya— del siervo, así el hombre se reconoce como tal en la conciencia de la mujer que le confirma en su estatus. Mientras que el estatus a ella le viene del hombre: marido, padre o hermano que es quien “ha hecho” cosas. La mujer vive a la sombra del marido, se identifica con sus intereses y su identidad le viene dada en cuanto vasalla del hombre, de lo contrario es “poco femenina”. Y, también como el siervo, la mujer en la sociedad patriarcal es la mediadora entre el hombre y las cosas, la *Otra* ante la cual el hombre se erige como único ser trascendente.



En la dacha de Krushev, en 1963.

## 2.—*La mujer como Otra*

Este es el hecho con el que se encuentra Beauvoir en 1949. Y se pregunta: ¿de dónde le viene a la mujer tal sumisión? Porque también entre los pueblos primitivos se da el nombre de *Otros* a los que no pertenecen a la misma tribu; también los primitivos cuando viajan llaman *Otros* a los de aldeas o tribus diferentes a la suya, pero, al mismo tiempo, esos *Otros* les llaman *Otros* a ellos. Es decir, se da la reciprocidad en el uso de la categoría. Sin embargo, en el caso de la mujer no se da esa reciprocidad; ocurre con ella lo mismo que con el esclavo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia: en su relación con el hombre no hay reciprocidad. ¿Por qué es así? Beauvoir indaga en las ciencias naturales y humanas: biología, psicoanálisis, materialismo histórico. En la primera no encuentra explicación; la explicación de la psicología en su orientación psicoanalítica —la única que tiene interés para Beauvoir— encierra algunas inconsistencias en sus afirmaciones fundamentales. Por ejemplo, la de que la sexualidad es algo dado e irreductible y la de plantear la libido de la mujer escindida entre tendencias viriloides y femeninas. A lo primero objeta Beauvoir que la sexualidad se enmarca en el ámbito más amplio de la búsqueda del ser, que es la principal característica del existente, siendo uno de sus aspectos. A lo segundo opone el planteamiento de que —igual que el hombre— habrá de dudar la mujer entre adoptar el papel de objeto o reivindicar su libertad. En consecuencia, las conductas que no responden al criterio psicoanalítico de normalidad —femeninas o masculinas— serán enjuiciadas por el existencialismo en relación con la trascendencia, como libres o de mala fe, bajo el supuesto de que la mujer, como ser humano, es creadora de valores y su conducta implica decisiones que no pueden ser enjuiciadas sino desde el criterio de aumentar o disminuir la libertad. En suma, tampoco la psicología nos explica el hecho de la supeditación de la mujer al varón. En el materialismo histórico encuentra una explicación insatisfactoria, porque Engels, en su reduccionismo económico atribuye el origen de la opresión de la mujer a la aparición de la propiedad privada. Según Beauvoir el interés por la propiedad por parte del hombre es un factor que por sí mismo no explica la subordinación de la mujer. Ella está de acuerdo con Engels en que su origen se encuentra en la época prehistórica del descubrimiento de los metales, pero cree, a diferencia de Engels, que la subordinación es debida, no a un interés por la posesión, sino a una característica originaria, a un factor ontológico, que se da en todo ser humano y que es el deseo de dominación del otro. Este deseo se ve reforzado en ese momento para el hombre por su manejo de las armas, gracias a su mayor fuerza muscular; mientras que la mujer, atada a la servidumbre de la reproducción y la crianza, no puede acompañarle en las expediciones guerreras y queda recluida en la casa y dedicada al trabajo doméstico. Allí está el origen

de la opresión, pero no su explicación en nuestro tiempo, cuando la fuerza física apenas tiene importancia y las servidumbres de la maternidad no son excluyentes para llevar una vida similar a la de los varones.

### 3.—*La moral existencialista como retícula para el análisis de la condición femenina*

Beauvoir pone en juego las categorías de la moral existencialista, que ha desarrollado previamente en dos pequeños tratados<sup>2</sup>, y nos anuncia, en la Introducción del ensayo, los principios en que ha de basarse su investigación. Voy a reproducir aquí los principales presupuestos en los que se apoya Beauvoir porque algunas de las polémicas surgidas a partir de la década de los setenta hacen referencia a ellos. Son los siguientes: 1) *Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia*. Afirmación netamente existencialista; el sujeto se hace ser a través de lo que él hace, pues antes de hacer nada es una mera existencia sin esencia, sin entidad, arrojada en el mundo. Ese hacerse ser consiste en realizar acciones que son cumplimiento de los proyectos-fines que se ha propuesto. 2) *Sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades*. Es decir, sólo me realizo como libertad superando constantemente lo que soy y alcanzando nuevas libertades desde las que haré nuevos proyectos. Si el sujeto es proyecto de ser, lo es constantemente, a lo largo de toda su vida, y ésta es un encadenamiento de proyectos. 3) *No hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto*. En la moral existencialista —que Beauvoir ya había desarrollado previamente, como se ha explicado— la justificación de la existencia es asumirla, querer trascenderse continuamente ampliando en cada cumplimiento de ser nuestra libertad y haciéndonos ser a través del ejercicio de la trascendencia. 4) *Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia se da una 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, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos es un mal absoluto*. En estas últimas afirmaciones está la clave para interpretar correctamente la investigación que Beauvoir lleva a cabo en este ensayo. En la moral existencialista no ejercer la trascendencia es siempre una falta moral: si no me asumo como libertad, si no reconozco que mi propia forma de ser es un existir abierto hacia el futuro que forzosamente ha de elegir lo que quiere ser, si no elijo ser algo, si no hago proyectos, entonces me rebajo ontológicamente y me equiparo a las cosas, seres en sí, pura inmanencia

2. *¿Para qué la acción? y Para una moral de la ambigüedad*.

porque siempre son iguales a sí mismos, seres ya hechos, opacos. Mientras que lo que caracteriza al ser humano es precisamente ser “un ser que es lo que no es y que no es lo que es”, según la fórmula sartreana. Es decir, como conciencia es lo que no es, porque la conciencia siempre lo es de algo, es “referencia a “, es intencional; y como libertad “no es lo que es” porque esa nada que permanentemente encierra en su ser se traduce en posibilidad de ser lo que no es, de hacerse otra cosa a través de lo que proyecta ser. Pues bien, no asumir que somos existencias libres, caer en la inmanencia, es una falta en la moral existencialista si es consentida por el sujeto: si elijo no elegir, ya estoy eligiendo quedarme como estoy, con lo dado, no hacer proyectos ni superarme, quedarme fijada como un objeto en un modo de ser. Ahora bien, no siempre la caída en la inmanencia es elegida; muchas veces es infligida: no podemos realizar nuestros proyectos porque encontramos obstáculos que nos lo impiden, obstáculos que no ponemos nosotros, que están fuera. En este caso, la recaída en la inmanencia, el quedarnos como estábamos, es una frustración o una opresión. Obsérvese cómo en el primer caso la inmanencia es querida, consentida; esto es lo que se llama en el existencialismo de Sartre y de Beauvoir una conducta de *mala fe* y es una falta del sujeto. Pero cuando la caída en la inmanencia es infligida, ya no es una falta del sujeto: es un mal que padece porque algo exterior a él le impide realizar su libertad.

Es importante reparar en que la opresión es siempre infligida, y este es el aspecto de la cuestión que le interesa a nuestra autora. Si la opresión es infligida, entonces podremos liberarnos de la opresión como han hecho los esclavos, los negros y los pueblos colonizados. El segundo volumen del ensayo comienza con la célebre frase: “No se nace mujer, se llega a serlo”. Y todo a lo largo de él nos va describiendo cómo la sociedad y la cultura moldean a este ser que es la mujer, a través de la opresión, para que llegue a ser lo que es, desde su infancia hasta la vejez. Allí nos muestra cómo es ese ser que oprimida desde su más tierna infancia, ha de hacer el aprendizaje de la vida por ideología interpuesta —por la del varón— descubriendo que su ser no es el ser que los otros —los hombres— pretenden que es, lo cual supone una notable desventaja en relación con ellos.

#### 4.—*Las diferentes etapas de la vida en el existir como mujer*

Desde la infancia hasta la edad adulta se educa a la mujer en la subordinación. Cuando ya es mayor y tiene bien aprendido el papel continuará transmitiéndolo a sus hijas y nietas. Beauvoir va recorriendo estas etapas de la vida de la mujer apoyándose en los conocimientos psicológicos de su tiempo y aportando datos de la literatura, testimonios clínicos, diarios y datos de la época.



A las niñas se las educa de manera diferente que a los niños: se les colma de caricias y arrumacos, se les prodigan las manifestaciones afectivas y se les pone una muñeca entre las manos para que la cuiden y acaricien como los adultos y la madre hacen con ellas. Mientras que a los niños se les fomenta desde el principio la independencia y la represión de los sentimientos con mensajes como: "los niños no lloran", "los niños no se miran en los espejos", etc. Para las niñas la feminidad es un aprendizaje como lo es para los niños la virilidad. Pero para ellas, desde el punto de partida hay un conflicto entre su existencia autónoma y su "ser-otra": se les enseña que para gustar hay que hacerse objeto y, por consiguiente, tienen que renunciar a su autonomía. Se las trata como a muñecas vivientes y se les sustrae la libertad; se las encierra en el círculo vicioso de que cuanto menos ejerzan la libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que les rodea, menos recursos encontrarán en él y menos se atreverán a afirmarse como sujetos. Se pone su educación generalmente en manos de la madre, quien les impone su propio destino. Todos les estimulan su "vocación" de madres y se les rodea de muñecas para facilitar el adiestramiento. Y ya que las muñecas son cosa de niñas, a la niña pequeña le parece que los niños son algo que pertenece a las mujeres, y al principio acepta su papel femenino porque la sociedad de las matronas le parece privilegiada. Pero, a medida que va creciendo, cuando los estudios y las lecturas la van separando del círculo familiar, comprende que los dueños del mundo son los hombres, no las mujeres. Y este descubrimiento cambia su conciencia de sí misma. Es en el entorno familiar donde primero descubre la jerarquía de los sexos; la niña pronto se da cuenta de que la autoridad del padre, aunque no se haga notar en cada momento, es soberana. Por lo demás, la cultura le transmite el mismo mensaje: canciones, leyendas, cuentos infantiles, educación religiosa, todo contribuye a inculcar en su mente la superioridad del hombre. También en los cuentos hay hadas y sirenas que se sustraen a la dominación del varón, brujas que detentan ciertos poderes; pero su existencia es incierta, intervienen en el mundo humano sin tener un destino propio y, en cuanto se convierten en mujeres, su suerte es el sufrimiento y el yugo del amor. Sin embargo, en las novelas de aventuras los que dan la vuelta al mundo son los chicos, y también son chicos los que parten en busca de aventuras para salvar a las doncellas; luchan contra dragones y contra gigantes mientras ellas están encerradas en una torre, en un palacio, en un jardín. Cautivas, dormidas, siempre esperando.

La adolescencia es un período especialmente difícil para las chicas. Con la llegada de la pubertad empieza a cumplirse el destino que la sociedad les ha adjudicado: comienzan a hacerse mujeres y un día serán madres. Su cuerpo les hace sentir la debilidad física y esto les resta confianza en sí mismas. Ahora bien, si viven como una desventaja su situación biológica, ello es debido fundamentalmente a que la captan desde una perspectiva de pasividad

que les ha sido inculcada desde la infancia. Es este un estadio de la vida en el que las adolescentes adoptan a veces conductas sadomasoquistas en las cuales ve Beauvoir una reacción a los condicionamientos sociales que les atenazan en este período de su vida y que interpreta como una aceptación, a través del rechazo, de su futuro de mujeres; ya que les está prohibido afirmarse, ya que no esperan ni cambiar el mundo ni salir de su papel adjudicado, no les queda otra alternativa que destruirlo. Y, así, a través de su impotencia, se revelan contra su futura servidumbre.

En la juventud tienen que afrontar la iniciación sexual en una situación que es profundamente diferente de la del varón. También en la unión sexual las condiciones culturales de la sociedad patriarcal les deparan la alienación en *lo otro* inesencial, no les permiten realizarse como trascendencia. Desde el punto de vista psicológico la afectividad queda reducida a algo puntual, al encuentro físico y su consumación fisiológica, lo cual es insuficiente porque supone un corte de sus vivencias afectivas en un episodio que, para ellas, no es desligable ni del antes, ni del después, ni del trasfondo que lo rodea. Para las mujeres, el acto sexual no es, como para los hombres, un logro-trofeo.

Y ya en la madurez han de desempeñar los roles que la sociedad les adjudica: esposa y madre. Por lo que se refiere al matrimonio, Beauvoir señala que desde el punto de vista de la filosofía existencialista, en el grupo conyugal es el varón quien ejerce la trascendencia; a la mujer se le asigna la inmanencia. Esta distribución de papeles tiene su base en una larga tradición que se remonta al judeo-cristianismo. Muestra nuestra autora la contradicción entre la vivencia del amor en una institución como el matrimonio, legitimada por la ley y las costumbres, y las expectativas que la noción de amor encerraba en la joven mujer cuando accedió a él. En cuanto a la vida de casada, si la mujer permanece en el hogar, como lo quiere la tradición de la sociedad patriarcal, tal situación la lleva a una actitud maniquea: luchar contra el mal que es el desorden y la suciedad sin progresar nunca, porque es una tarea sin fin, atemporal. Su trascendencia se frustra continuamente, ya que su cometido es luchar sin tregua contra un enemigo impersonal, en vez de dedicarse a fines positivos. Por lo que se refiere a la convivencia conyugal, el matrimonio implica normalmente la sumisión de la mujer al marido, tanto en el plano erótico como en el social, lo cual quiere decir que el marido es, por una parte, protector, proveedor, tutor y guía, detentor de los valores y garante de la verdad; pero, por otro lado, es el macho con quien hay que compartir una experiencia frecuentemente vergonzosa, barroca, odiosa o maravillosamente conmovedora. Entre el mentor y el fauno son posibles una multiplicidad de formas híbridas. Algunas veces el marido es un padre-amante y el acto sexual se convierte en una orgía sagrada en la que la esposa es la enamorada que en brazos de su amante encuentra la salvación definitiva a cambio de una dimisión total de sí misma. Sin embargo, este amor-pasión



en el seno de la vida conyugal es raro. A veces, la mujer ama platónicamente a su marido de tanto como lo admira, pero no logra abandonarse en sus brazos y es frígida con él. O, al contrario, puede conocer a su lado un placer que vive como un fracaso en común y que mata en ella la estima y el respecto por él. Lo que con más frecuencia ocurre es que, tras la experiencia sexual, considere al marido como un superior al que respeta y del cual excusa todas las debilidades animales. En cualquier caso, la joven esposa no suele declararse con sinceridad sus sentimientos, considera que amar al esposo es un deber que tiene ante sí misma y ante la sociedad y comienza a vivir la situación conyugal en la mala fe, es decir, sin declararse a sí misma la verdad de sus sentimientos, tratando de persuadirse de que siente por su marido un gran amor. Por moralismo, hipocresía, orgullo o timidez suele obcecarse en su mentira. Pero no por ello vive la hostilidad con menor intensidad. Se esfuerza por rechazar la dominación de su esposo; pero es causa perdida. El suele tener la ventaja de poseer mayor cultura o formación profesional; ella, aunque sea inteligente y sensible, carece de técnica para demostrar sus opiniones y sacar consecuencias. Y así, se da el caso de que maridos intelectualmente mediocres dominen en este terreno fácilmente a sus mujeres porque saben argumentar que tienen razón, aunque estén equivocados. De otro lado, el matrimonio aviva en el hombre un imperialismo caprichoso. Y como la tentación de dominar es la más universal que existe, generalmente no se contenta con ser aprobado y admirado, consejero y guía, sino que ordena, se erige en soberano. La mujer resiste a su manera aferrándose a las opiniones adquiridas durante su infancia y adolescencia, a veces apoyándose en valores que no son suyos, pero que reposan en la autoridad de otros, reaccionando así a su desilusión sexual o al dominio del marido. O bien, se dedica a llevarle sistemáticamente la contraria; en fin, de una manera o de otra trata de humillarlo en su virilidad.

Puede ocurrir que los conflictos se radicalicen y el matrimonio se rompa. Pero, en la mayoría de los casos la mujer aguanta para conservar su "posición". Porque si "conseguir" un marido es un arte, "conservarlo" es un oficio. Está en juego lo más serio que hay en la vida según la ideología burguesa: la seguridad material y moral, el hogar, la dignidad de esposa, el sucedáneo más o menos aceptable del amor y de la felicidad. Concluye afirmando que, de todos modos, es la institución lo que falla, lo que dificulta la convivencia e impide la felicidad tanto del hombre como de la mujer.

Aunque hoy las cosas están cambiando para las mujeres que tienen una vida profesional que les depara la independencia económica, en la medida en que para otras muchas aún son las cosas muy similares a lo que Beauvoir describe, siguen siendo válidas sus reflexiones.

Sobre la maternidad en nuestras sociedades occidentales elabora Beauvoir argumentos desmitificadores del mayor interés, de los cuales se deducen

varias consecuencias: la primera, que no es cierta la afirmación según la cual la maternidad basta para colmar a una mujer. Ciertamente que los hijos constituyen una empresa en la que puede volverse, pero no se justifica por sí misma más que cualquier otra empresa. Además, los hijos no son un sustitutivo del amor, sino un reclamo a nuestra obligación de hacer seres felices. Y tal obligación no tiene nada de "natural". En segundo lugar, no es cierto que para la mujer el hijo sea un complemento de privilegio. Bajo ese pseudo-naturalismo se esconde una moral social artificial. En tercer lugar, no es cierto tampoco que el hijo encuentre una felicidad segura en los brazos de la madre. Una de las grandes verdades que ha puesto de manifiesto el psicoanálisis es la del peligro que constituye para el hijo tener unos padres "normales" porque normalidad significa lo que es moneda de uso en una sociedad como la nuestra. Y es sabido que las obsesiones, los complejos, las neurosis que sufren los adultos tienen su origen en el pasado familiar. Los padres abordan la relación con los hijos a través de complejos y frustraciones y así se establece una cadena que se prolonga indefinidamente.

En todo este recorrido Beauvoir nos muestra cómo es la cultura la que hace a las mujeres ser lo que son; tanto la educación como los roles de esposa y madre son determinados por la cultura y la sociedad; no tienen nada de natural. Luego, lo que somos las mujeres no lo somos por tener una esencia supuestamente femenina, sino porque la cultura nos hace así, nos ha fabricado una forma de ser subordinada, dependiente y sin iniciativas porque en todas las etapas de nuestra vida nos inflige la opresión. Y dado que la opresión es infligida, se trata de una opresión de la que podemos liberarnos.

Este es el mensaje de *El segundo sexo*. Sus efectos no se hicieron esperar. Beauvoir empezó a recibir cartas, de uno y otro lado del océano, de mujeres que se sentían identificadas con lo que se decía en su ensayo y de mujeres agradecidas por la claridad que les había propiciado. Nuestra autora fue cobrando poco a poco conciencia feminista; las mujeres la entrevistan, le solicitan conferencias, prólogos de libros que plantean problemas de mujeres.

##### 5.—*Más allá de El segundo sexo*

En 1963, la norteamericana Betty Friedan publica *La mística de la femi-nidad* estudio que, si bien apenas nombra a Beauvoir y tiene un enfoque psico-social, denuncia, al describir la manera en que viven las mujeres americanas, su frustración como seres humanos, muchos aspectos alienantes que coinciden con los modos de vivir en la inmanencia que Beauvoir había analizado en *El segundo sexo*. Seis años más tarde, en 1969, la también estadounidense Kate Millett publica su *Política sexual*, libro que debe mucho a *El segundo sexo* y que profundiza algunos de sus planteamientos. Si en *El*

*segundo sexo* ya se mostraba que es la cultura de la sociedad patriarcal la que relega a la mujer a la categoría de *Otra* y produce las mediaciones para mantenerla en la opresión, Millett afirma que el patriarcado es el sistema de dominación básico sobre el que se levantan todos los demás sistemas de dominación como los de raza, clase social, etc. y en consecuencia sostiene que no puede haber verdadera liberación de las mujeres si no se destruye el patriarcado. A su vez, define el patriarcado como política sexual, entendiendo por política “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”. Millett entiende que la relación entre los sexos es política por ser una relación de dominación del grupo de los varones sobre el grupo de las mujeres, una dominación que impregna también las relaciones personales; de ahí la famosa aseveración: “Lo personal es político”.

Con este planteamiento de que la dominación viene por la diferencia sexual —que ya estaba presente en *El segundo sexo*— pone Millett el factor sexual como un elemento de reivindicación del feminismo, sintonizando así con los movimientos emancipadores de los sesenta<sup>3</sup>. El sexo —afirma Millett— es una categoría social impregnada de política. Y teoría política es lo que ella hace al estudiar las relaciones de poder ante los sexos. Millett señala que en nuestras sociedades no se discute, y en algunos casos ni siquiera se reconoce, la prioridad natural del macho sobre la hembra. El dominio sexual, aun cuando resulta casi imperceptible, es la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura. Ambos sexos son “socializados” según las normas fundamentales del patriarcado, que ejerce su poder por vía ideológica y utiliza la familia como institución *princeps* de socialización. Socialización que se lleva a cabo en tres planos: político o del estatus, social o de rol y psicológico o de temperamento. El prejuicio de la superioridad masculina que rige en la ideología patriarcal garantiza al varón un estatus superior. El temperamento se desarrolla en función de los estereotipos de género que se basan en las necesidades y valores del grupo dominante, que este se ocupa de inculcar: para las mujeres pasividad, ignorancia, docilidad, virtud, inutilidad<sup>4</sup>, para los varones la agresividad, la inteligencia, la fuerza, la eficacia. El rol o papel sexual refuerza este esquema: a cada sexo le corresponde un código de conductas, ademanes y actitudes muy elaboradas.

3. Para la exposición de las tesis de Millett me ha sido de gran utilidad el artículo de A. PULEO “El feminismo radical de los setenta: K. MILLETT” en *Historia de la teoría feminista*. Coordinado por C. AMOROS. Madrid, IIF y Comunidad de Madrid. Dirección General de la Mujer, 1994

4. Afortunadamente en las sociedades desarrolladas esto ha cambiado ya mucho a la altura de 1999, en parte gracias a la incidencia de libros como el de BEAUVOIR y el de MILLETT.

Siguiendo a Stoller y otros autores, distingue Millett netamente sexo de género —distinción que en *El segundo sexo* estaba implícita: “No se nace mujer, se llega a serlo”— e indica que el género es una adquisición cultural que se inicia con la incorporación del lenguaje. Y puesto que el ser humano no tiene instintos, tampoco existe el instinto sexual. Lo sexual es una pulsión modelada por la cultura.

Al igual que Beauvoir, Millett establece paralelismos entre la opresión sexual y la racial, indicando que la relación entre razas es también política. Hace notar que estos dos tipos de diferencias prevalecen sobre las de clase. Por ejemplo, un médico o un abogado de color gozan de un estatus social más elevado que el de un cultivador blanco, pero la conciencia racial logra convencer al último de que pertenece a una categoría vital superior. De modo similar, un camionero o un carnicero siempre pueden respaldarse en su virilidad y, si se sienten ofendidos en su vanidad masculina, acudir a algún medio violento para defenderla. Por otro lado, la literatura, observa, describe una cantidad impresionante de situaciones en las que la casta de la masculinidad triunfa sobre el estatus social de la mujer adinerada.

Otro potente instrumento de dominación de las mujeres en el patriarcado es el factor económico. Si en el patriarcado tradicional las mujeres no figuraban como sujetos ante la ley y, por tanto, no eran sujetos de beneficio económico, tampoco en las democracias consiguen por la vía económica una autonomía como los varones. La media de sus salarios era, según datos de 1966, la mitad de la media de la de los varones. Pero no sólo en el terreno económico están por debajo de los varones, también en la industria —donde trabajan en los puestos más inferiores—, en el de la tecnología y en el del saber científico las mujeres están prácticamente excluidas.

Lo mismo que Beauvoir, Millett señala que el mito y la religión relegan a las mujeres a la categoría de *otras*, categoría que, según ella, presupone la existencia del patriarcado, esto es, el patriarcado como sistema de dominación es el que aplica la categoría de alteridad sin reciprocidad a las mujeres. Indica que la mitología patriarcal presupone una edad de oro anterior a la aparición de la mujer y esta creencia da lugar a numerosas prácticas sociales de segregación sexual, prácticas muy extendidas en todas las sociedades: casas de hombres en las sociedades primitivas, prácticas de determinados deportes, grupos militares, en sociedades avanzadas, etc. El temor a la sexualidad se proyecta en la mujer que se convierte en sexo. Y en los mitos —como el de Pandora— es la mujer la que trae el mal de la sexualidad al mundo. En el mito del pecado original, también la mujer es asociada con el sexo y el pecado y esta asociación perdurará en todo el pensamiento occidental posterior. Millett se sitúa en la corriente del feminismo ilustrado y ha reconocido la influencia de Beauvoir sobre su obra, aunque considera que

mientras *El segundo sexo* tenía un enfoque más psicológico su libro tiene un enfoque más político<sup>5</sup>.

El libro de Sulamith Firestone *La dialéctica del sexo* (1973) —dedicado por su autora a Beauvoir— es la otra gran obra del feminismo radical americano de los setenta que continúa algunos planteamientos de *El segundo sexo*. Firestone tiene sus fuentes de inspiración en el marxismo de Marx y Engels y en el freudo-marxismo<sup>6</sup>. Se inspira en el marxismo como método, pero amplía el planteamiento de base: no es el factor económico lo que determina el curso de la historia, sino el factor sexual, que es previo a él y de mayor amplitud. Aun alabando a Beauvoir por haber sido la primera en fundamentar el feminismo sobre su base histórica —antes sólo habría habido feminismos utópicos—, le parece a Firestone innecesario el haber recurrido a la categoría hegeliana de *lo otro* para explicar la opresión de las mujeres —su formación no es filosófica, como la de Beauvoir, sino periodística—. Ella piensa que el problema tiene unas raíces más simples: están en la propia biología. Las clases sexuales surgen de la propia realidad biológica. Y si bien tal diferenciación no exigía por sí misma el desarrollo de un sistema de clases —es decir, de dominación de un grupo por otro— tal sistema surgió como una consecuencia de las funciones reproductivas basadas en tales diferencias.

Así pues, para Firestone el origen de la opresión está en la inicial división de los sexos en clases, que produce la consiguiente división del trabajo también por sexos. También Beauvoir había señalado la servidumbre de la reproducción como una desventaja para las mujeres, pero no había puesto el acento en lo biológico. Para Beauvoir la causa de la opresión había sido la interpretación cultural de esta desventaja. La clave estaba en que la cultura no valora la reproducción. En efecto, en la época de los metales, cuando el hombre inicia el cultivo de la tierra y se hace sedentario, la mujer se queda en la casa cuidando de la prole y no participa ni en la caza ni en la guerra, las dos acciones más valoradas por aquella cultura y a través de las cuales el hombre realiza su trascendencia. Mientras que la función de la reproducción no se consideró un valor. La función de dar la vida también la desempeñan los animales. Pero arriesgar la vida en el combate —en la caza o en la guerra— es propia de los humanos. Al guerrero y al cazador se les recibe con fiestas y las mujeres también participan en ellas. De modo que la humanidad concedió mayor valor al arriesgar la vida que al darla, al sexo que mata que al sexo que engendra.

5. En FORSTER, P. and SUTTON, I. eds. *Daughters of de Beauvoir*. London, The Women's Press, 1989, pp. 22-23.

6. Como señala AMOROS, C. en su artículo "La dialéctica del sexo de Sulamith Firestone", del que he tomado algunas referencias, publicado en *Historia de la Teoría Feminista*, coordinado por C. AMOROS. Madrid, IIF y Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, 1994.



Firestone, lo mismo que Beauvoir, afirma que esta diferenciación de los sexos, esta opresión de las mujeres, ya no tiene sentido en nuestros días, en que la tecnología está a punto de resolver el problema de la reproducción: "Ya no podemos justificar el mantenimiento de un sistema discriminatorio de clases sexuales basándonos en su enraizamiento en la Naturaleza", declara. El problema ya se ha hecho político y —al igual que Engels a propósito de la revolución económica— Firestone observa que "aunque el hombre es cada vez más capaz de librarse de las circunstancias biológicas que crearon su tiranía sobre mujeres y niños, tiene pocos motivos para desear renunciar a ella". Es decir que a la altura del tiempo presente se trata de un problema político que hay que solucionar políticamente .

La emancipación ha de venir de una revuelta de las mujeres para controlar la reproducción —en paralelismo con la revolución marxista que propiciaría un control de los medios de producción por el proletariado—. Esta revuelta tendría como consecuencia la neutralización de las diferencias genitales entre los humanos. Y aquí entran en juego las influencias del freudomarxismo a través de W. Reich y Marcuse. Como consecuencia de lo anterior, se eliminarían las distinciones de sexo y toda represión sexual, en virtud de lo cual todos seríamos unos perversos polimorfos. Lo que acarrearía la eliminación de la división social del trabajo y el cese del mismo como trabajo asalariado. El trabajo se convertiría en un juego. Por supuesto que, con todo lo dicho, desaparecería la familia biológica y, por lo mismo, la psicología del poder que tiene su raíz en la familia biológica.

Como vemos, el plan de liberación que presenta Firestone, más que un plan político es un plan teórico y, como ha señalado Celia Amorós, utópico, pues no nos indica una estrategia a seguir. No obstante, Firestone, como Millett y como la Beauvoir de los años setenta, ve la cuestión de las reivindicaciones feministas como un problema sustantivo y, en el plano teórico, el feminismo es para ella la médula de un programa revolucionario que implicaría también al marxismo en el sentido de que la revolución socialista iría precedida de la revolución feminista.

Firestone incorpora a sus tesis elementos del freudismo, como he señalado, pero sólo una parte de ellos. Rechaza la práctica psicoanalítica como terapéutica individual porque no cuestiona el contexto social que condiciona las neurosis, extremo en el que está con W. Reich. Coincide con Simone de Beauvoir en cuestionar el complejo de Edipo y va más allá en la interpretación de su consecuencia, el tabú del incesto. Para Firestone el tabú del incesto existe como derivación de la familia biológica y por tanto, no es el origen de la exogamia como sostiene Lévi-Strauss, sino al contrario.

Otro rasgo de interés en Firestone y de parentesco con Beauvoir es su análisis del amor como una relación de poder. Como hemos visto, Beauvoir analizaba el amor en el matrimonio burgués tradicional y denunciaba la



noción de amor conyugal diciendo que es una contradicción en los términos y que lo que fracasa es la institución del matrimonio tal como está concebida. Firestone va más allá en su análisis de la relación amorosa en la sociedad de clases sexuales: en una sociedad tal —nos dice— el amor está necesariamente corrompido porque al pertenecer sus protagonistas a clases diferentes se hace imposible la igualdad y la sinceridad entre ellos. El hombre para amar a una mujer tiene que idealizarla —único modo de poder amar a una inferior— y así ascenderla a un nivel que no es el que por sexo le corresponde. La mujer, para ascender de nivel, adopta la estrategia del débil, tiene que engañar al hombre fingiendo unas cualidades y perfecciones que no tiene para conseguir que se enamore de ella, que es inferior. Es decir, también corrompe la relación echando mano de argucias y falseamientos para lograr ser elegida.

Un interesante capítulo dedica Firestone al análisis de las interrelaciones sexo-raza en la familia como elementos de poder. Dada su concepción de la familia como unión de individuos de rangos desiguales —y del papel del complejo de Edipo en ella que, a su vez, lo aplica a las relaciones familia blanca-familia negra— y dada la desigualdad que existe entre las razas, entran aquí en juego entrecruzándose el factor sexo y el factor raza en varias posibilidades de intercambios entre hombre blanco, mujer blanca y hombre negro, mujer negra dando lugar a diferentes combinaciones en las cuales siempre las mujeres son objetos de intercambio<sup>7</sup> entre los varones y siempre los varones negros quedan supeditados a los varones blancos.

La tercera autora de comienzos de la década de los setenta que quiero mencionar aquí como seguidora de Beauvoir es Eva Figes en su obra *Actitudes patriarcales: las mujeres en la sociedad*, de 1970. Figes ha declarado que cuando escribió su libro ya encontraba *El segundo sexo* anticuado y que no está de acuerdo con Beauvoir ni en su (escasa) crítica del psicoanálisis, ni en su visión de los hombres a los que —según Figes— cree superiores, ni en su rechazo de la maternidad, que para Figes es una experiencia muy enriquecedora. También declara que sus objetivos al escribir el libro eran muy diferentes a los de Beauvoir. Que ella quería cambiar el sistema político-social y las actitudes de la gente y no cree que estos fueran los objetivos de Beauvoir<sup>8</sup>. Sin embargo, en la medida en que profundiza algunos de los planteamientos beuvoireanos, creo que cabe considerarla su continuadora.

Figes sostiene la idea, ya expresada en *El segundo sexo*, de que la cultura es patriarcal y la mujer hace suyos los valores que el varón ha diseñado para ella. La mujer, pues, ha tenido que adaptarse a la visión que el hombre tiene de ella. Extrayendo las consecuencias de este planteamiento, Figes es una de

7. En palabras de Celia Amorós, las mujeres actúan como objetos transaccionales de los pactos entre los varones. En el artículo citado *supra*.

8. En FORSTER, P. y SUTTON, I., eds. ob. cit.

las primeras feministas en expresar la idea de que la ciencia, como parte de la cultura patriarcal, es también patriarcal. Así, nos hace ver que las actitudes patriarcales pueden sobrevivir a los cambios intelectuales. Darwin, por ejemplo, se contradice en sus principios evolucionistas cuando —aceptando la ideología patriarcal de su siglo— afirma que la mujer es menos inteligente, más intuitiva y más superficial que el varón, por tanto *menos evolucionada*. Y al mismo tiempo afirma que es moralmente superior por manifestar más ternura y menos egoísmo que el hombre, valores al uso en la sociedad de su tiempo que contradecían sus propios datos de las sociedades polinesias en las que las mujeres practicaban regularmente el infanticidio.

Figes hace un recorrido de autores en el campo de la ciencia, de la filosofía y de la literatura en los que la ideología patriarcal se superpone a sus ideas científicas, filosóficas o humanistas avanzadas. Es interesante el capítulo dedicado a Rousseau, donde pone de manifiesto la contradicción entre el mentor de la Revolución francesa e inspirador de los ideales de igualdad y sus opiniones sobre las mujeres expuestas fundamentalmente en el capítulo quinto de su *Emilio*. Especialmente interesante es el capítulo dedicado a Freud como fundador del psicoanálisis en el que pone de manifiesto las debilidades y las contradicciones que encierran sus tesis por mantener su autor una ideología patriarcal. Comienza señalando que el psicoanálisis alcanza su plenitud en el momento en que la dependencia social y económica de las mujeres estaba siendo seriamente amenazada, es decir, justamente cuando las mujeres exigían sus derechos a aprender y a trabajar, a participar en un sistema capitalista que los hombres habían considerado como su coto privado. El psicoanálisis aporta un tabú psicológico que hace de potente freno a la emancipación y que continúa aún vigente. El mismo Freud era una persona de ideología profundamente burguesa y patriarcal que vivió de acuerdo con el ideal moral de su tiempo. Es paradójico, observa Figes, que habiendo reconocido que la moral de su propia sociedad conducía a la neurosis, la aceptase como única norma de conducta civilizada. Freud sostiene en *El porvenir de una ilusión* la teoría de que la cultura es represiva y que las masas que no tienen cultura y siguen sus instintos deben ser regidas por una élite, que se atiene al principio de realidad en vez de al principio del placer. La mujer es asociada siempre a las masas, nunca a la minoría que dirige, la cual es, naturalmente, masculina. Las mujeres representan los intereses de la familia y de la vida sexual y entran en conflicto con los hombres. Entran en conflicto porque están encerradas en la casa —señala Figes—esperando todo el día a que el ocupado marido vuelva y les preste atención, quejándose de que pasa todo el día en el trabajo. Freud detecta la conflictividad de la situación, pero no piensa la posibilidad de una estructura social alternativa. Figes le reprocha a Freud no haber sido capaz de distinguir los factores sociales de los psicológicos, pues cuando pasamos de sus vastas teorías sobre la civilización a los

análisis concretos de la psicología masculina y femenina, su actitud patriarcal condiciona sus hallazgos. Sus ideas sobre la psicología femenina son las mismas de Rousseau y nunca se dedicó a investigar en serio la psique de la mujer porque siempre tuvo una idea preconcebida de lo que era, la cual le impedía ver la realidad. Las ideas sobre la sexualidad femenina, según las cuales el placer sexual se localiza primero en el clítoris, cuando la mujer es niña, luego en la vagina, cuando es adulta, traducen una transposición del principio de realidad al servicio de la procreación que es el fin de la mujer según la moral de su tiempo. La idea de renunciar al placer clitoridiano es también expresión de una moral represiva impuesta por el poder patriarcal.

Es interesante la valoración que Figes hace del psicoanálisis que, por haber sido muy difundido, ha tenido gran incidencia— como la teoría que más ha retrasado el libre desarrollo de las mujeres como seres humanos en la medida en que ha servido a la perpetuación de una sociedad de orientación masculina.

Volvamos al feminismo de Beauvoir, no al de *El segundo sexo*, sino a su evolución personal hasta los años setenta. Como anotaba unas páginas antes, ella fue cobrando conciencia de su feminismo progresivamente, en la medida en que *El segundo sexo* la fue poniendo en contacto con las mujeres. En 1965, en una entrevista con F. Jeanson<sup>9</sup>, definía el feminismo como “una manera de vivir individualmente y una manera de luchar colectivamente”. Esta actitud se refleja en su actividad intelectual y en sus escritos literarios de los sesenta como *La mujer rota* y *Bellas imágenes*.

#### 6.—*El feminismo francés tras Mayo del 68*

Poco después, en Mayo del 68, se produce una eclosión del feminismo en Francia, un feminismo que, según Roudinesco<sup>10</sup>, es de corte radical y mayoritariamente de inspiración beauvoireana. Si bien no se había nutrido previamente de Beauvoir, como sus homólogas americanas del *Women's Lib*, este feminismo francés surge de una unión, fraguada en las barricadas, entre la lucha por la liberación sexual —que era el objetivo de *El segundo sexo*— y una lucha política, más marxista que en otros tiempos, en favor del igualitarismo total. Es un feminismo no reformista, sino radical, al que la propia Beauvoir se suma en 1970 militando en el *Mouvement de Libération des Femmes*.

Al mismo tiempo se va desplegando otra corriente minoritaria que rechaza la palabra “feminismo” por considerarla ligada al *Women's Lib* y a una

9. F. JEANSON, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Paris, Seuil, 1966.

10. ROUDINESCO, E., *Histoire de la psychanalyse en France, II*, Paris, Seuil, 1986, págs. 521 ss.

idealización negativa del sexo masculino, según Roudinesco. Y por ello precisamente toma el nombre de *Mouvement de Libération des Femmes*, homónimo al anterior pero pretendiendo significar otra cosa: mujer como lo opuesto al varón y asumiendo la diferencia, como si tal diferencia no fuera cultural. Sus tres fundadoras son Antoinette Fouque, Monique Witig y Josiane Chanel. En el plano político, el movimiento está representado por el grupo *Psychanalyse et Politique* que, al estilo de los grupos de discusión y de toma de conciencia del 68, tiene como objetivo reunir a las mujeres en los barrios para que hablen de su sexualidad y de la articulación de su posición como sujetas del inconsciente y sujetas de la historia. De hecho, son muchos grupos repartidos por toda Francia; usan la terminología psicoanalítica y tienen una actitud crítica frente a Freud y a Lacan, en la medida en que en estos autores está ausente “lo reprimido femenino” que hay que hacer aflorar. Este grupo se preocupa por la escritura de mujeres y su difusión; fruto de esta preocupación será la fundación de la librería *Des femmes* por Antoinette Fouque<sup>11</sup> en 1973, al mismo tiempo que el grupo cambia de nombre, llamándose ahora *politique et psychanalyse* (se eliminan las mayúsculas y se invierten los términos para indicar que la política ocupa el primer plano). Este grupo es el núcleo del que salió el feminismo francés de la diferencia, en medio de luchas internas y de gestos llamativos para indicar su especial idiosincrasia, como cuando salieron a la calle el 8 de Marzo —Día Internacional de la Mujer— portando pancartas en las que se decía “Fuera el feminismo”. El feminismo de la diferencia se caracteriza, frente al radical del primer *MLF*, porque su objetivo es delimitar lo que puede ser una especificidad femenina, dando la espalda al feminismo de la igualdad que pide la equiparación en derechos con los varones; ellas buscan una especificidad que se encuentre profundizando en lo que es ser mujer, la cual presumen que trastornaría el orden social dado, la política y la visión de la realidad. Acusan al feminismo radical francés y americano de burgués e idealista y proponen la lucha por un poder de las mujeres que equivalga al poder fálico de los hombres y que cristalizaría en un “poder actuar” y en el establecimiento de una “instancia matricial” frente a la “instancia fálica”. El feminismo de la diferencia francés pretende mostrar que las mujeres somos diferentes de los varones y buscar un espacio para expresarse como mujeres al margen de las instancias de poder masculino. En diferentes orientaciones, todas surgidas del psicoanálisis lacaniano o próximo a Lacan, expresan su pretensión de escribir en una escritura del ser-mujer opuesta al lenguaje llamado falocéntrico, como H. Cixous, o se rebelan contra

11. Para la información sobre el feminismo de la diferencia francés he utilizado también los artículos de R.M. RODRIGUEZ MAGDA “El feminismo francés de la diferencia” y de M.J. PALMA BORREGO, “El monismo freudiano” en *Historia de la teoría feminista*, antes citado.

Lacan desde una posición derrideana, como Luce Irigaray. Este tipo de feminismo se ha desarrollado por unos caminos totalmente diferentes del feminismo de la igualdad y no hay contactos entre ambas orientaciones. Su repercusión social no parece haber sido muy relevante; más bien ha contribuido a que en los medios de difusión se sostenga de vez en cuando la opinión de que el feminismo es algo superado.



Por la libertad de prensa.

Volvamos al feminismo de la igualdad, ese feminismo que se hace radical en los setenta en América y en Europa a partir del Mayo francés, y al primer *MLF* del que Beauvoir se hace militante en 1970. Con su militancia se inicia un período que J.J. Zéphir<sup>12</sup> ha llamado el neo-feminismo de Beauvoir y que no es otra cosa que la puesta al día de sus tesis, casi todas ellas ya defendidas en *El segundo sexo* y ahora radicalizadas por la propia evolución de su

12. En su excelente libro *Le neo-féminisme de Simone de Beauvoir*, Paris, Denoël-Gonthier, 1982.

pensamiento y la influencia también de las nuevas feminista americanas y francesas, como declaró en 1976 a A. Schwarzer<sup>13</sup>.

El pensamiento de Beauvoir ha cambiado a la altura de 1970 en algunos aspectos. Así, en *El segundo sexo* ella concebía la lucha feminista encuadrada en la lucha por el socialismo, creyendo que la evolución de los países hacia formas de organización socialista posibilitaría la liberación de las mujeres. Ahora, que ha conocido por sus viajes a los países del llamado socialismo real la situación de las mujeres en esas sociedades, se ha dado cuenta de que el socialismo real, no el que Marx imaginó, aún no ha producido ni al hombre ni a la mujer nueva; sólo ha cambiado las relaciones de producción. Y como no ha cambiado la sociedad, tampoco ha cambiado la mentalidad de los hombres, por lo cual las mujeres siguen siendo inferiores. De modo que, aunque el socialismo abra el camino para la emancipación, no supone de hecho su obtención. Como las radicales norteamericanas, piensa ahora Beauvoir que la lucha feminista no es una lucha paralela a la de clases, sino que tiene una entidad propia. Y además, en la famosa discusión de los años setenta sobre cuál era la contradicción principal —la de las clases o la de los sexos— Beauvoir declara que la lucha por la liberación de las mujeres debe ser prioritaria a la lucha de clases, aunque vaya en el mismo sentido.

El resto de sus tesis feministas son una ratificación de las del 49 sólo que ahora en un tono más radical. Voy a detenerme en cuatro de ellas en razón de que son las más relevantes y, al mismo tiempo, constituyen puntos de contrastación polémica con otras tendencias del neo-feminismo que se van constituyendo en la década de los setenta y tienen hoy también continuidad. Son estas:

A) *El género es una construcción cultural.*

En el último libro de su autobiografía<sup>14</sup> declara Beauvoir que sigue manteniendo su famosa aserción de *El segundo sexo*: “No se nace mujer, se llega a serlo” porque piensa que la feminidad —y ahora ya lo expresa en los términos del neo-feminismo— es una construcción cultural y no un dato natural.

Apoyándose en los últimos estudios llevados a cabo en medicina, psicología y psicoanálisis defiende que el género es una construcción cultural sobre el sexo —el cual es un dato biológico— operada a través de la educación y el adiestramiento desde la más temprana edad. Lo cual no quiere decir que haya que negar la existencia de la feminidad. Lo que esta afirmación significa es que Beauvoir no acepta que lo femenino sea algo específicamente *dado*, algo que haga que la mujer no pueda ser nunca semejante al hombre.

13. SCHWARZER, R., *Simone de Beauvoir. Six entretiens*, Paris, Mercure de France, 1984.

14. *Final de cuentas*, 1972.



Y ello no quiere decir que niegue la diferencia de sexos, ni las diferentes vivencias que ello acarrea, pero sí la diferencia de género en sentido normativo, esto es, que las mujeres “tengan que” ser diferentes a los hombres, no en el sentido descriptivo.

Por eso no es correcta la interpretación que algunas feministas han hecho en el sentido de que si rechaza la diferencia de géneros es que pretende una identificación de la mujer con el hombre, como hace M. Evans, quien le reprocha que: “El haber destacado tanto el aspecto cultural de la feminidad le lleva a la negación del cuerpo femenino”<sup>15</sup>. No hay en Beauvoir nunca un rechazo del cuerpo femenino; en todo caso hay —sobre todo en *El segundo sexo*, donde se ocupa directamente de la cuestión— una toma en consideración objetiva y crítica de las servidumbres fisiológicas de la mujer —menstruación, parto, maternidad, menopausia— que las feministas anglosajonas en general tienden a estimar exagerada porque contrasta con su fuerte valoración de la experiencia de la maternidad como enriquecedora y única, sólo dada en el sexo femenino.

En esta misma línea, la misma autora citada señala que, aunque su denuncia de la subordinación de la mujer al hombre es justa, el mensaje de Beauvoir es confuso porque “rechaza la subordinación como mujer, rechazando al mismo tiempo la feminidad tradicional y asumiendo los valores y los supuestos masculinos”<sup>16</sup>. Evans parece no haber comprendido —tal vez porque acepta valores tradicionales femeninos que Beauvoir pone en tela de juicio— algo que Beauvoir ha explicitado en múltiples ocasiones: que la independencia, la autonomía, el poder ejercer su trascendencia como ser humano han sido hasta ahora objetivos sólo al alcance de los hombres y el propugnar que la mujer pueda ejercer su trascendencia pasa por el logro de su autonomía, que no es un valor masculino porque sólo lo hayan ejercido hasta ahora los hombres, sino que es un valor humano, universal<sup>17</sup>.

Sin embargo, tanto M. Evans como J. Okely<sup>18</sup> estiman que la propuesta de autonomía de Beauvoir es ambivalente y ambas ven la ambivalencia en que al insistir en la independencia, en primer término, Beauvoir se presta a los peores excesos de la ideología patriarcal —tal vez quieren decir que se presta a ser mujer-coartada— y, en segundo lugar, condena cualquier tipo de dependencia emocional como una traición a las exigencias de la emancipación femenina. Ambas autoras explican estos rasgos independentistas como

15. En *Simone de Beauvoir. A feminist mandarin*, London, Tavistock, 1985. Citado por K.SOPER en “The qualities of Simone de Beauvoir”, *New Left Review*, Issue 156, March-April 1986.

16. En la ob. cit.

17. Esta idea está expresada en A. SCHWARZER, ob. cit. pág. 48.

18. En OKELY, J.: *Simone de Beauvoir*, London, Virago, 1986.

una dependencia de Beauvoir de los modelos de Sartre y de su padre. Es una lástima que ni Evans, ni Okely nos propongan otros modelos de independencia femenina. Por su lado K. Soper, en el artículo antes citado, donde comenta las críticas de estas dos feministas, añade: "El ejemplo de Beauvoir parece sugerir que las mujeres pueden llevar vidas diversas y autónomas liberadas de las constricciones que acarrearán el matrimonio y la maternidad sin estar condenadas a la soledad o al celibato [pero no era] más que apariencia. Verdaderamente lo atractivo del ejemplo radica más en la fantasía escapista que ofrecía que en la atracción que tenía como un modelo de vida al que las mujeres pudieran realmente aspirar"<sup>19</sup>. Si esta observación fuera cierta todo *El segundo sexo* sería una simulación, al igual que el compromiso activo de Beauvoir con la causa feminista en el período que va de los setenta al 86.

Otras tendencias del neo-feminismo que tienen sus raíces intelectuales en el psicoanálisis, como Cixous, Irigaray y Kristeva reivindican también lo femenino identificándolo, como hemos visto, con un supuesto tipo de escritura diferente las primeras, o con la maternidad la última.

Unas y otras posturas descansan, en menor o mayor grado —respectivamente, según el orden de esta exposición— en criterios del feminismo de la diferencia. Beauvoir siempre desconfió de estas actitudes diciendo que, aparte de que corren el riesgo de hacer el juego a ciertos varones sexistas que se declaran por la igualdad pero sólo en la diferencia, ratifican la postura de quienes consideran la diferencia como sinónimo de inferioridad porque piensan que sólo lo específicamente masculino es digno de interés.

#### B) El *handicap* de la maternidad.

Ya en *El segundo sexo* Beauvoir consideraba la maternidad como una desventaja. Y algunas neo-feministas han interpretado esta postura como un rechazo a la maternidad y una supuesta proyección de nuestra autora de su propia elección en las demás mujeres. Pero ella rechazó en múltiples ocasiones esta interpretación; por ejemplo, en 1976, en sus entrevistas con Schwarzer ya citadas. Lo que Beauvoir denunciaba en 1949 y sigue denunciando en los setenta es, en primer lugar, que a las niñas se las eduque en los valores de la maternidad, con lo cual se les transmite que la maternidad es el mejor modo de realizarse como persona, cuando es sólo una posibilidad más. En este caso, como una forma de conducta impuesta, la maternidad es un *handicap*. No lo es si se trata de una conducta elegida. En segundo término, la trampa de la maternidad está envuelta, en la sociedad patriarcal, en la trampa más general del matrimonio y la familia. Y en este aspecto, fiel a los planteamientos de *El segundo sexo*, Beauvoir coincide con las nuevas feministas como Figes, Firestone y Okely en denunciar el matrimonio y la familia como instituciones

19. Loc. cit. pág. 117.

que hay que abolir si se quiere alcanzar una verdadera liberación de las mujeres y de los niños y adolescentes<sup>20</sup>.

### C) La mujer y el trabajo

Para Beauvoir el trabajo remunerado es condición de posibilidad, aunque no la única, de la emancipación de la mujer. Desde *El segundo sexo* no ha dejado de repetirlo. Ahora sigue insistiendo. En una entrevista concedida al periodista Servan-Schreiber en 1975 declaraba que una de las claves de la opresión de la mujer es el trabajo en el hogar, un trabajo no remunerado, cuyo valor de aportación no es reconocido y que se le arrebató a cambio de ser mantenida más o menos lujosa o miserablemente por el marido. Por otro lado, luchar por el trabajo remunerado, si se continúa sometida al trabajo doméstico, es insuficiente. Beauvoir piensa que lo primero es luchar contra la esclavitud doméstica y que se podría movilizar a gran número de mujeres porque son muchas las que lo padecen. La solución que ella propone es mucho más radical que las propuestas del feminismo socialista: que el trabajo doméstico no sea un trabajo reservado exclusivamente a la mujer ni a nadie en particular, sino que lo asuman todos los miembros del grupo familiar. Si eso se lograra, declara, toda la sociedad daría un vuelco.

Otra cuestión relacionada con el trabajo es la de si las mujeres deben aceptar puestos de responsabilidad y de poder en el trabajo administrativo, o si eso supone entrar en el juego de poder de los varones y hacerse mujer-coartada, es decir, un pretexto para que ellos digan: "La que vale, llega". O, por el contrario, hay que aceptar puestos de poder para, desde allí, contribuir a cambiar las cosas. Beauvoir defiende una postura matizada en este terreno, distinguiendo entre *cualificación y puesto* y diciendo que incluso con una alta cualificación profesional una mujer no debería aceptar puestos que impliquen el mantenimiento de jerarquías. El feminismo radical que profesa está contra las jerarquías.

### D) Las relaciones hombre-mujer.

Este es otro tema de discusión en el neo-feminismo. Todas las neo-feministas concuerdan en que es necesario redefinir el amor y la sexualidad. Algunas niegan que el hombre tenga que jugar un papel en la vida de la mujer. Otras le otorgan un espacio en su existencia y en su cama. Beauvoir declara que se sitúa del lado de las últimas, aunque manifiesta que la otra solución y la de las radicales que rechazan completamente a los hombres, defendida por movimientos minoritarios, seguramente es buena, al menos en cuanto que puede arrastrar a otras mujeres que estarían dispuestas a ciertos

20. Un desarrollo más amplio de esta cuestión se encuentra en: TERESA LÓPEZ PARDINA, *Simone de Beauvoir, una filósofoa del siglo XX*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

compromisos con los hombres, en el sentido de hacerles ver con claridad que tales compromisos pueden ser opresivos para ellas.

Otro tema de discusión en los setenta es la cuestión del orgasmo vaginal y el orgasmo clitoridiano. Algunas feministas apoyándose en las experiencias de Masters y Johnson sostienen que el orgasmo vaginal es un mito, mientras que Freud sostenía justamente lo contrario: la eliminación de la sexualidad clitoridiana era una condición necesaria para el desarrollo de la feminidad. Beauvoir comenta que tal afirmación es absurda porque si el clítoris es un órgano exclusivamente femenino, es un prejuicio suponer que una mujer que opta por el placer clitoridiano —sea en la homosexualidad, sea en el onanismo— es menos equilibrada. Aclarado esto, añade, hay que señalar una innegable especificidad en el placer obtenido en el coito con penetración vaginal, el cual para muchas mujeres es el más completo y satisfactorio.

Vuelve sobre su concepción del coito en *El segundo sexo* declarando que ahora ya no suscribe la idea expresada allí de que “la primera penetración es siempre una violación”, con la que se refería a las noches de boda tradicionales. El coito —nos dice— puede ser un encuentro plenamente consentido por ambas partes. No obstante, indica que la sexualidad puede ser una trampa tremenda —como señala Millett— porque puede hacer de las mujeres esclavas de los hombres.

¿Cómo plantea las relaciones concretas entre hombres y mujeres? Si en el 49 las concebía como relaciones de reciprocidad, ahora, al constatar que la liberación de la opresión no parece poder hacerse en términos de camaradería y amistad, piensa que hay que enfrentarse con el opresor para apropiarnos de lo que es nuestro. Su postura se ha radicalizado. Piensa que los hombres no se solidarizan fácilmente con la causa de las mujeres y que no sólo no colaboran en su liberación sino que procuran beneficiarse de ella ejerciendo la opresión más brutalmente. En efecto, las agresiones sexuales y las violaciones han aumentado; además hay hombres que interpretan la liberación de las mujeres como la caída de tabúes sexuales y, dado que el aborto y la anticoncepción están despenalizados, ya no hay motivo —piensan— para que ellas los rechacen. Beauvoir propugna que las mujeres rompan la imagen de decorosa pasividad que se les atribuye como característica femenina, porque no será por métodos no violentos como consigan liberarse de la opresión milenaria que sufren.

### 7.—Las críticas a *El segundo sexo* en las décadas de los ochenta y noventa

Veamos ahora las críticas a *El segundo sexo* en las décadas de los ochenta y los noventa. Se pueden dividir en dos grandes grupos: a) Las que polemizan con el pensamiento de Beauvoir por sus fundamentos teóricos,



Simone de Bouvoir en su estudio.

reprochándole ser una epígona de Sartre y b) Las que, reconociendo que no es tan epígona de Sartre, interpretan sus posturas teóricas como un puente entre la Ilustración y la postmodernidad o ven en su teoría puntos de arranque de planteamientos postmodernos. En el primer grupo se sitúan G. Lloyd, M. Le Doeuff, M. Evans, J. Okely y Toril Moi; en el segundo S. Kruks, C. Collins, T. Keefe, J. Butler, O. Schutte y E. Lundgren Gothlin.

El primer grupo de autoras parten del presupuesto de que la filosofía existencialista que Beauvoir profesa y sobre cuyos presupuestos elabora las bases teóricas de *El segundo sexo*, es la misma de Sartre en *El ser y la nada*. G. Lloyd, en un artículo<sup>21</sup> de 1983 y en un libro posterior ha interpretado que el estado de opresión en que se encuentran las mujeres como *Otras* según Beauvoir equivale a un estado permanente de mala fe sartreana, ya que interpreta la opresión en los términos en que es tipificada por Sartre en *El ser y la nada*, una opresión en la que siempre hay complicidad por parte del

21. "Masters, slaves and others", en *Radical Philosophy*, Issue nº34. Summer. Univ. of Essex, 1983.

oprimido, sin reparar en que, como hemos señalado en las primeras páginas de este artículo, en la Introducción de *El segundo sexo* se distingue claramente entre caída en la inmanencia consentida por el sujeto e infligida. Sólo en el segundo caso es opresión, y entonces no es mala fe, como se indica allí claramente.

La misma lectura hace M. Le Doeuff<sup>22</sup>, y también en este sentido lo entienden M. Evans y J. Okely<sup>23</sup>. No solamente identifican erróneamente la filosofía de Beauvoir con la del Sartre de *El ser y la nada*, sino que tampoco reparan en que la opresión de las mujeres para Beauvoir viene dada por la *situación*, concepto de la filosofía existencialista que es diferente en uno y otra. En efecto, la noción de situación es una de las nociones fundamentales de la filosofía sartreana y beauvoireana, pero no la entienden de la misma manera. Situación es una noción estrechamente ligada con la de libertad, de tal manera que no hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad. Veamos cómo se entiende en *El ser y la nada*: si libertad es la autonomía de elección que encierra la realidad humana —podemos realizar nuestros proyectos—, la situación es el encarnamiento de esa libertad; Sartre la califica como producto de la contingencia del en-sí y de la libertad. En cuanto la libertad está en proceso de realización, está situada. Ahora bien, para Sartre, la situación, que es como aquello con lo que tendrá que “cargar” mi libertad para realizarse, está siempre redefinida por el proyecto del sujeto. Esto quiere decir que somos siempre absolutamente libres: si quiero dedicarme al teatro y soy tartamudo, soy tan libre como cualquiera, pero tendré que “cargar” con la dificultad subjetiva de mi tartamudez para realizar mi proyecto. Libertad y situación son como las dos caras de una misma moneda. Beauvoir, sin embargo, entiende de otra manera el concepto de situación. Según nos ha transmitido en sus *Memorias* y en las entrevista con Schwarzer<sup>24</sup> discutieron mucho esta cuestión con Sartre ya desde la época en que él escribía *El ser y la nada*; ella se oponía a ese modo absoluto de entender la libertad afirmando que las situaciones casi nunca son equiparables y que pueden aumentar o disminuir el alcance de nuestra libertad, esto es, pueden dar más o menos posibilidades al sujeto de realizarse como libre. La situación de la esclava en el harén en el siglo pasado no es equiparable a la situación de la mujer europea del siglo XX y no le permitía comportarse tan libremente como a ésta. Con ciertas vacilaciones ya establece Beauvoir una jerarquía entre las situaciones en sus dos tratados morales —¿*Para qué la acción?* y

22. En “De l’existentialisme au *Deuxième sexe*” *Le Magazine Littéraire*, n° 145, Février, 1979. y en *El estudio y la ruca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1991.

23. En las obs. cit.

24. En ob. cit.



*Para una moral de la ambigüedad*— escritos antes de *El segundo sexo*. En el primero de ellos, por ejemplo, nos explica como somos situación para nuestros prójimos: el parado es libre para salir de su miseria, pero yo que no le ayudo, soy la imagen misma de su miseria porque soy la facticidad de su situación, una situación que frena sus posibilidades. Para Beauvoir, como para Sartre, la libertad es la autonomía del sujeto y es siempre absoluta, pero las posibilidades que a la libertad se le ofrecen para realizarse son finitas y pueden aumentarla o disminuirla desde fuera. La situación es también el afuera en el que la libertad puede realizarse o no. Esto es claro en *El segundo sexo*; la situación de las mujeres en la sociedad patriarcal no les permite realizarse como seres trascendentes, esto es, les impide hacer real la libertad que como seres humanos les corresponde. Y eso es la opresión.

Muchas otras críticas hace M. Le Doeuff a Beauvoir, todas ellas consecuencia de confundir el existencialismo de nuestra filósofa con el de Sartre en *El ser y la nada*; entre otras, la de no haber sido una filósofa tan notable como Sartre —porque se rindió a él por amor y le reservó el papel de filósofo—, el de haber hecho su filosofía tergiversando algunas de las tesis del sartrismo, pues de otro modo no se explica —sostiene— cómo de una filosofía como la de *El ser y la nada* —con sus metáforas misóginas y su comparación de lo femenino con lo en-sí— puede salir un libro tan emancipador para las mujeres como *El segundo sexo*. El error de Le Doeuff es —además de no reparar en la noción de situación— reducir el sartrismo a *El ser y la nada*, las *Cartas al Castor* y poco más y no haber leído más detenidamente la filosofía de Beauvoir. Porque la filosofía de Beauvoir es el existencialismo, sí. Pero un existencialismo cuyas fuentes no son solamente el sartrismo, sino también Hegel, Marx-Engels, Heidegger, Kierkegaard, Descartes y Montaigne; que tuvo una gestación paralela al de Sartre —leían mutuamente sus propios escritos— pero con una diferente manera de hermenautizar lo real. No es sorprendente, por tanto, que, como ha descubierto M. A. Simons<sup>25</sup> leyendo su diario anterior a 1929, Beauvoir ya aparezca ocupada en temas existencialistas, como el de mala fe y la autenticidad, que luego han sido tratados por Sartre “de manera diferente”. Eran temas de su tiempo y no es raro que fueran pensados, antes de encontrarse, por dos pensadores de la misma época.

Por lo demás, el método de relacionar la biografía con la bibliografía para interpretar el pensamiento de nuestra autora está de moda en las dos últimas décadas. Toril Moi<sup>26</sup>, que ha escrito un libro sugestivo sigue mucho a Le

25. “The search for Beauvoir’s early philosophy” en *Simone de Beauvoir Studies*, Volume 14, California, Hayward, 1997.

26. En *Simone de Beauvoir. The making of an intellectual woman*. Oxford U.K. and Cambridge USA, Blackwell Publishers, 1994.

Doeuff y cae en los mismos errores interpretativos. Esta autora, lo mismo que M. Evans y J. Okely, acusa a Beauvoir de considerar inmanentes todas las funciones dependientes del cuerpo femenino, incluso el dar a luz, como si fuera una apreciación subjetiva de Beauvoir y no una descripción de su valoración en la cultura patriarcal.

Vayamos ahora al segundo grupo de críticas. Vaya por delante la constatación de que en la década de los noventa hemos empezado a ver en Beauvoir rasgos de filosofía propios y no una mera epígona —más o menos inexplicable— del sartrismo. Por ejemplo T. Keefe<sup>27</sup>, S. Kruks<sup>28</sup> y C. Collins<sup>29</sup> han reconocido que el existencialismo de Beauvoir difiere del de Sartre por la noción de situación. El primero estudiando sus primeros escritos morales, la segunda partiendo de la crítica postmoderna del sujeto en una contribución a su reconstrucción reexaminando la teoría de Simone de Beauvoir. Para Kruks Beauvoir se sitúa entre la Ilustración y el postmodernismo al concebir el sujeto como situado. Está más cerca de nosotros que la Ilustración al no reconocerle un poder absoluto para constituir su propio mundo, porque reconoce el peso de lo social en su formación, y se acerca al postmodernismo en la medida en que, por estar el sujeto situado, acepta que la subjetividad es en parte social y discursivamente construida. Kruks hace notar que Beauvoir desarrolló en sus ensayos morales de los cuarenta y en *El segundo sexo* un concepto de ser-en—situación o subjetividad situada que era radicalmente diferente del de Sartre. Una noción menos dualista y más relacional que la de Sartre. Eso le permite explicar en *El segundo sexo* que “ser una mujer” es una experiencia socialmente construida. Es vivir una situación social que los hombres imponen a las mujeres. Las mujeres están encerradas en la inmanencia *por la situación que el hombre les inflige* y no son necesariamente responsables de esta condición. Kruks piensa que de esta noción de situación se sigue una noción de sujeto diferente de la sartreana; una noción en la que el sujeto —el para-sí— puede ser penetrado y modificado por el en-sí. En suma, siempre según Kruks, Beauvoir trata de describir la existencia humana como una síntesis de libertad y constricción, de conciencia y materialidad que es incompatible con la de Sartre.

De un modo similar, C. Collins apoyándose en la noción beauvoireana de situación afirma que para nuestra autora el género es algo construido, según se expresa en la famosa afirmación: “No se nace mujer...” y apoyándose en esta idea señala que Beauvoir rechazó la heterosexualidad normativa; en

27. En “Beauvoir’s early Treatment of the Concept of ‘Situation’” en *Simone de Beauvoir’s Studies*, Vol. 13, California, 1996.

28. En “Gender and subjectivity. Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism”, *Signs*, Autumn, 1992

29. En “Simone de Beauvoir Gender of Ambiguity”, *Simone de Beauvoir Studies*, Volume, 14, California, 1997

suma, en el interior del armazón existencial construyó una noción de género que refutaba las expectativas y las normas sociales.

Resaltando también el aspecto no normativo de la sexualidad femenina en Beauvoir, O. Schutte<sup>30</sup> explicita —en oposición a Le Doeuff— que la filosofía existencialista parece una red conceptual muy apropiada para la teoría feminista porque piensa que el existencialismo encierra un espíritu de rebelión contra las constricciones a la libertad y este rasgo puede ser extraordinariamente positivo para la lucha feminista. Por otra parte, al genio de Beauvoir se debe el usar, traducir, apropiarse y modificar las premisas existencialistas tal como lo ha creído oportuno en su análisis de la situación de las mujeres y las opciones para vencer la opresión. “No se nace mujer...” quiere decir, en Beauvoir, que no se nace como género en sentido normativo, esto es, no se nace *Ótra*, es decir, mujer oprimida. Según Schutte el rechazo de la feminidad normativa por Beauvoir en *El segundo sexo* ha sido generalmente pasado por alto por su revolucionario feminismo potencial. Por el contrario, ha sido criticada por tener una visión masculina de la emancipación y también por lo limitado de su crítica a la heterosexualidad. Pero, Schutte se pregunta, ¿por qué tendríamos que redimir a Beauvoir como feminista al coste de rebajar su talante existencialista y sus compromisos? En definitiva, Schutte defiende los planteamientos beauvoirianos porque entiende la célebre frase como la posibilidad de elaborar cada una su sexualidad y su género en libertad. Si el género normativo es construido, entonces los géneros que el sujeto puede construir son también válidos e incluso mejores si posibilitan la libertad, concluye.

Otra perspectiva dentro de este segundo grupo es la de poner de manifiesto la diferencia entre el sujeto beauvoireano y el sartriano, que ya hemos visto en Kruks como una consecuencia de la noción de situación. También lo mantiene E. Lundgren-Göthlin<sup>31</sup> explicando que los elementos del sujeto moral beauvoireano son la autonomía y la interdependencia, porque los sujetos humanos están continuamente situados unos con relación a los otros. Por ello, porque no es un sujeto desencarnado como el de la tradición filosófica y por haber puesto en relación la ética con el género, considera a Beauvoir una precursora del feminismo crítico.

30. En “A critic of normative heterosexuality: Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray”, en *Hypatia*, Vol 12, Wintyer, 1997

31. En “Simone de Beauvoir ethics and its relation to current moral philosophy”, *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 14, 1997.