



CATALINA LASERNA ESTRADA

SIMONE DE BEAUVOIR: ¿LA ALTERIDAD ABSOLUTA?

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, septiembre 7 de 2012



SIMONE DE BEAUVOIR: ¿LA ALTERIDAD ABSOLUTA?

**Trabajo de Grado presentado por Catalina Laserna Estrada, con el
acompañamiento del profesor Francisco Sierra,
como requisito parcial para optar al título de Filósofa**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, septiembre 7 de 2012**

Para: Alicia María Martínez Aparicio. *In memoriam*

Es una tentación vivir en el mundo como Gyges...

Índice

SIMONE DE BEAUVOIR: ¿LA ALTERIDAD ABSOLUTA?

INTRODUCCIÓN	5
I. BIOGRAFÍA DE SIMONE DE BEAUVOIR.....	15
1.1. CONTEXTO VITAL	16
1.2. INICIOS DE SU VIDA ACADÉMICA	19
1.3. LA FIGURA DE SIMONE DE BEAUVOIR.....	21
II. EL SEGUNDO SEXO Y EL EXISTENCIALISMO	26
2.1. <i>EL SEGUNDO SEXO</i>	30
2.2. ¿CÓMO ESTÁ PENSANDO BEAUVOIR EL FEMINISMO?.....	33
2.3. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE BEAUVOIR	36
III. LA PREGUNTA ¿QUÉ ES UNA MUJER?	44
3.1. “NO SE NACE MUJER, SE LLEGA A SERLO”	45
3.2. TOMAR CONCIENCIA	57
IV. SALIR DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN.....	62
4.1. BEAUVOIR HABLA SOBRE EL CUERPO	66
4.2. LEVINAS HABLA SOBRE EL CUERPO.....	70
4.3. LA FUNDAMENTACIÓN EXISTENCIALISTA DE LA ALTERIDAD ABSOLUTA.....	76
CONCLUSIONES.....	82
BIBLIOGRAFÍA	87

INTRODUCCIÓN

La idea de la que intenta partir el presente Trabajo de Grado puede enunciarse así: la obra *El segundo sexo*, compuesta en 1949 por la escritora francesa del siglo XX: SIMONE DE BEAUVOIR (1908-1986), es susceptible de ser leída en la llamada “clave levinasiana”, o de la *alteridad*. La más clara acepción al término *alteridad* que en tal obra se presenta, es que la mujer es Otro con relación al varón, que se asume como lo Mismo. Para la filósofa francesa, el varón también es Otro para la mujer, de lo cual se infiere que la mujer también tiene momentos en que toma el lugar de lo Mismo pero, hay que advertir, señala la pensadora francesa, que no se trata de alteridades simétricas. La igualdad abstracta resulta siempre una trampa.

Explica De Beauvoir que la mujer ha sido tomada históricamente como lo ‘inesencial’ frente a la esencialidad del varón, y ello genera una disposición distinta ante el tema de la *alteridad*. Esto es debido a que la mujer ha tenido muchas dificultades para reconocerse a sí misma como Autoconciencia –en términos hegelianos–; ella no arriesga la vida, sino que la conserva –tal y como se ha entendido tradicionalmente el contraste entre la actividad masculina frente a la pasividad femenina– y, al hacer esto, el lugar de la mujer resulta visto casi como el del Esclavo en la famosa sección de la dialéctica hegeliana en la *Fenomenología del Espíritu*. Beauvoir decide, entonces, plantear toda una estrategia para poder establecer como un hecho que la mujer es Autoconciencia.

Lo anterior se traduce en que sus modos de arriesgar la vida no han sido reconocidos porque, para la propia mujer, ha sido muy difícil “reconocer” sus propios retos y logros, ya que son tan distintos a los de los varones y, ella misma, ha internalizado su relatividad frente al varón. La situación fisiológica y los condicionamientos culturales han dejado a la mujer en situación de dependencia, afirma la pensadora. Todo esto, claro está, se sitúa no en el dominio de

las excepciones –que las hay–, sino tomando esta situación como un dilema que se puede generalizar a la especie humana entera.

Pensar un Otro Absoluto encarnado en cuerpo de mujer, desconocido para el varón, y que no puede ser reflejo o complemento de lo Mismo, es la perspectiva del pensador lituano-francés Emmanuel Lévinas (1905-1996). Dicha postura abre las posibilidades para que la mujer sea *recibida* como pura exterioridad, separación radical, individuación, incluso misterio; postura que la libera de ser un mero reflejo del varón pero que carga con el problema de que el varón se sigue posicionando como lo Mismo sin reconocerle a la mujer que ella es también Autoconciencia –reto que se plantea y asume Beauvoir–, lo cual implica tener un Yo que se *plantea* y tiene Deseo de ser “reconocido”; todo lo cual indica que ella quiere jugar a lo mismo, como se exhibe en la dialéctica del Amo y el Esclavo, donde es imposible escaparse del sistema: todos somos o Amos o Esclavos.

La salida de Lévinas va a ser llamada por él mismo como una “escatología” que se resiste a la totalización hegeliana. La llamada “clave levinasiana” presenta una apertura en las relaciones humanas y, al mismo tiempo, una perspectiva de ruptura frente a la “tematización”, la “esencialización” y “naturalización”, donde se liga con Beauvoir para ir en contra de un pensamiento fatalmente totalizante y sinóptico.

La apuesta levinasiana es generar una “curvatura del espacio intersubjetivo”, donde nunca el Otro ante Mí puede estar en mi mismo nivel; siempre el Otro llega hacia Mí para enriquecerme en la novedad y lo desconocido. Lévinas expone la curvatura así: ante el Altísimo soy indigno y ante el Otro (el huérfano, el extranjero y la viuda, para este autor), soy pasividad. Cabe anotar que Beauvoir y Lévinas no definirían de la misma manera la “pasividad”, pues para la francesa la pasividad es contraria a la actividad y, para Lévinas, es hospitalidad, un recibimiento no-violento y no objetivante. Dos posturas interesantes de observar. Lévinas indica que la inmediatez del cara-a-cara, como él llama al encuentro de dos subjetividades, revela lo inapresable e inaprensible del Otro, el rostro, lo Infinito, lo más allá de los condicionamientos; postura que transforma las dinámicas de dominación que limitaban la comprensión en la filosofía anterior a Lévinas, esto es, limitaban el campo de relación entre los individuos humanos.

Beauvoir también se presenta como pacifista; no quiere permanecer en las dinámicas propias de la lucha por el “reconocimiento” de la Dialéctica, pero identifica claramente la diferencia radical de los sexos, en la que la mujer siempre se ve inferiorizada como alteridad complementaria del varón. La autora resume el asunto así: el varón es lo Universal y la mujer lo Particular. El Otro Infinito, inapresable, inalienable de Lévinas, aunque no se ocupe de las situaciones particulares –o mejor, de lo “particular”–, tiene mucho para aportar en la problemática de la diferencia sexual. Son éstas dos posturas que alimentan este escrito y dan pie para pensar la identidad femenina.

No obstante, aquí se hace necesario aclarar que este trabajo no pretende llegar a ser un estudio “riguroso” de Lévinas, ni tampoco de Beauvoir; tan sólo es la aplicación de algunos de los principios del pensamiento levinasiano cotejados con el libro *El segundo sexo*, como obra más importante de la filósofa francesa, conocida por su controvertida vida junto a Sartre y sus aportes a la filosofía existencialista. Este cotejo de ideas, a un tiempo, y de forma más amplia, toca a la autora francesa y al ideario de su época. Dichos principios se deben ajustar a una mirada actual sobre ese original –que viene del origen– problema, que es la existencia de dos sexos, en toda la naturaleza: macho y hembra.

Así, partimos del presupuesto del existencialismo, tomado por Beauvoir, que dice que “la situación no se puede disociar de la acción” y, por ende, tampoco de la libertad –que para el existencialismo consiste en la realización de proyectos y, para Lévinas, es afirmación del Mismo frente a lo Otro, tan arbitraria como injusta–. También, entendemos que “la existencia precede a la esencia”, de manera que es en el obrar donde cada quien va encontrando quién es realmente, contrario al ser esencializado desde un exterior que le da existencia a cada ser humano. En el encuentro con otras/os y, estando en medio de unas situaciones particulares, entramos en relación con la alteridad y la infinitud de cualquier otro, sea varón o mujer. Y, es también en ese encuentro donde surge un modo privilegiado de acercarnos a conocer la libertad propia, pues ésta nunca sucede en solitario y puede llegar a ser la libertad con la que cuenta el Amo frente al Esclavo o puede ser una libertad que siempre es puesta en cuestionamiento porque la justicia es previa a la libertad.

La situación, para Beauvoir, se convierte en la forma determinante en la cual, o en cuyo marco de concepción del mundo, nos encontramos unas/os con otras/os para trascender y ayudar a trascender a las/os demás; esto es, a sobrepasar cualquier obstáculo que impida el cumplimiento comprometido de los proyectos. Cabe señalar que para el autor de origen lituano y para la autora francesa, que son tratados en este texto, el cuerpo es tomado como situación y también como un punto de vista, el cual es una adhesión al Yo del que nadie puede escapar sin “mala fe” –esto es, sin cosificarse o ser presa de la renuncia a la propia libertad–. El cuerpo es central, pues marca el lugar de cada quién y sus posibilidades en el entorno que habita.

Dicho esto, cabe destacar que toda situación puede ser asimilada o bien, de forma estática o bien, como una oportunidad para encontrarse en el mundo y proponer o *plantear* formas de mirar, estudiar, investigar, admirar y, en últimas, de vivir. Toda situación es, así, dinámica y obliga a hacer proyectos para trascenderse sin excusas, dirá el existencialismo sartreano; pero, Beauvoir añadirá que hay situaciones en las que el mundo exterior oprime sin dejarles muchas salidas a la trascendencia –tal es el caso de muchas mujeres y esclavos discriminados por su raza–. Por ello, toda situación primero debe ser comprendida para ser luego transformada o trascendida manteniendo la jerga del ideario existencialista. La comprensión de la situación puede ser tan angustiosa como liberadora, pues puede suceder como cuando el Esclavo por fin rechaza su condición esclava: su cambio subjetivo e íntimo es muy difícil de ser llevado al Mundo objetivo, sus modificaciones se dan en detalles, mas no en temas esenciales que permanezcan para todo un grupo humano.

Así pues, el concepto *alteridad*, expresado también como otredad u otreidad por algunos autores/as, brinda luces no sólo para tener ojos para aquellos/as que pueden trascenderse a sí mismos, sino para los/as que, por situaciones alienantes, necesitan más ayuda para alcanzar la libertad existencialista. Es así como, por ser la *alteridad* un elemento que atraviesa toda la obra de Simone de Beauvoir al interesarse por la condición y situación de las mujeres, lo central de este trabajo será esa exploración profunda que hace la autora en su libro *El segundo sexo*. Dicha exploración es tan valiosa que radicalmente cambia la perspectiva sobre cualquier situación de opresión. El análisis de la situación de la mujer deja de ser, pues, un tema borrascoso, para ser

toda una oportunidad de pensar las condiciones materiales de cualquier ser humano para ser libre y feliz.

Por otro lado, y cambiando un poco el tono de la argumentación, entendemos también que el examen de la *alteridad* es en gran medida el examen del lenguaje, porque es en la manera como nos referimos a los otros/as donde sucede la revelación de toda una ética. Beauvoir, en fin, busca esclarecer cuáles son las suposiciones ocultas en la relación con los otros/as, y Lévinas nos aporta claves más concisas para entender cómo finalmente el lenguaje es lo más generoso que podemos tener para relacionarnos con lo Infinito del Otro que siempre será inapresable, misterioso, pero siempre bondadoso.

Es preciso añadir que, si bien, es común seguir viendo a la filosofía hecha por mujeres como razonamiento de segundo grado, la cual no alcanza a la influencia de los autores clásicos fuera de los parámetros aceptados para llegar a un lugar de equilibrio con “la Filosofía”, que ha sido principalmente realizada en la historia por hombres –que hoy preferimos decir varones–, el presente estudio busca dar salida a la manera de referirnos a lo segundo como siempre correlativo de lo primero: lo hegemónico. El libro *El segundo sexo*, por el título empleado, pareciera fortalecer el lugar secundario pero, paradójicamente, tiene el efecto de generar un aprecio profundo por la palabra Mujer en su contenido vacío, el cual en su simpleza contiene la continua creación de una Alteridad Absoluta que no entra en la totalización de un sistema y permite ver al Varón desde otro lugar que no tiene que ser superior ni inferior, pues también es Alteridad Absoluta para la Mujer, procurando salir de la bina *esencial-inesencial*. Son éstos saberes los que se combinan de maravilla, son estímulo el uno para el otro, no necesitan ni disociarse de un legado ni enfrentarse entre sí como venidos de aptitudes mentales opuestas.

La perspectiva beauvoiriana es muy clara con el compartir de la humanidad y el potencial de complicidad para la libertad; del compartir más que del competir, nos alecciona la autora para entender que el lenguaje es lo único con lo que contamos para comunicarnos y ello nos impele a trabajar con lo que hay en el presente de cada quién. La tarea de dejar de pensar con categorías de “mejor”, “peor”, es todo un ejercicio mental y es, al tiempo, una apuesta de trabajo sobre cómo podemos acoger la *alteridad*.

Con todo lo anteriormente señalado, esta introducción pretende, además, mostrar por qué la vida de la pensadora Simone de Beauvoir ocupará una cierta centralidad en este ejercicio de investigación. La referencia a su vida es muy importante porque esa vida presenta los dilemas de la intelectualidad femenina y las implicaciones de pertenecer al movimiento feminista. Pues, cuando se menciona a nuestra pensadora, es común asociarla al feminismo, movimiento que ha buscado reivindicar el papel de las mujeres dentro de la sociedad y la cultura. Es, ciertamente, correcto ubicarla allí pero, también, esta visión es sesgada y, a veces, ello no permite dimensionar el trabajo sobre la *alteridad* que desarrolló esta autora parisina, filósofa de profesión y vocación.

Con lo anterior no queremos decir que el feminismo no es una corriente de pensamiento fundamental. De hecho, este Trabajo de Grado es feminista en la medida en que se ocupa del tema de las mujeres. Sin embargo, en la filosofía aún se generan algunas reticencias cuando alguien es valorado por su feminismo. Y es imposible desconocer, pues, que las feministas – desde sus distintas vertientes– han logrado un cambio en las prácticas asociadas a lo femenino y en aquellas generalmente asociadas a lo masculino. Pero, uno de los puntos neurálgicos de este cambio fue la liberación del cuerpo femenino y las consecuencias que esta emancipación tuvo sobre las diferentes prácticas y discursos que solían regular todos los aspectos de la vida para una mujer. Beauvoir es pionera de los trabajos sobre el cuerpo de las mujeres, en particular, pero sobre todo de los excluidos en ámbitos más amplios y determinantes.

Es importante, también, hacer mención de que cuando se trabaja un texto como *El segundo sexo*, nos enfrentamos al hecho histórico de que los escritos femeninos de pensamiento o reflexión, no sólo tomaron un lugar de importancia –en cuanto a número– en el siglo XX, sino que lo hicieron en cuanto productores de cultura, transportando nuevos discursos que salían del oscuro rincón privado e invitaban a sus lectores y lectoras a imaginar nuevas fronteras ideológicas, sociales y culturales, las cuales le abrían un nuevo espacio al género femenino.

Expuesto esto, es significativo decir que dentro de todo este movimiento que surgió en el siglo pasado con respecto a la mujer, Beauvoir representa un hito por haber sido una pensadora

juiciosa de las problemáticas ya mencionadas con respecto a la mujer, el cuerpo y los excluidos. La autora abrió las fronteras europeas y miró las realidades más allá de lo que Europa podía aportarle. Su nutrido bagaje intelectual y filosófico es digno de ser estudiado en profundidad para darle su justo lugar en la transformación social que acarreó su obra literaria y filosófica. En el presente Trabajo de Grado, sólo se analiza *El segundo sexo* ya que es un libro destacado por su extensión y riqueza en contenido filosófico.

Esta obra, de dos tomos, puede enmarcarse dentro de la filosofía feminista, como una obra de crítica social y política e, incluso, de reflexión antropológica o sociológica. Si bien es común llamarlo “ensayo filosófico”, porque así está clasificado desde sus orígenes, como menciona María Luisa Femenías en su artículo: “Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista”¹, un libro como *El segundo sexo*, que se reparte en dos tomos de más de 300 páginas cada uno, no puede ser llamado “ensayo”. Esta filósofa argentina afirma que poner una obra bajo el rótulo de “ensayo” es hacer de esa obra un texto de segundo grado ante la filosofía hegemónica.

Por lo anterior, es indiscutible el hecho de que Beauvoir dio unas bases teóricas a las luchas de reivindicación de las mujeres. Ella fue y seguirá siendo muy importante dentro de una tradición que hoy en día ya tiene un recorrido largo y grupos diversos de estudiosos, varones y mujeres, que lo sustentan. No obstante, es importante recordar que este tratado fue, en sus inicios, un análisis filosófico sin las pretensiones feministas que dominaban en el momento de ser escrito (1949).

Lejos de saber Simone de Beauvoir el alcance que iba a tener *El segundo sexo*, ella se concentró en la posición de llegar a una exhaustiva exposición sobre una problemática privilegiada de su tiempo, donde proporcionó ejemplos de cómo hacer que las luchas no sean apropiadas o recuperadas por la ideología dominante, una ideología que integra y digiere lo que

¹María Luisa Femenías, “Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista”, en *Jornada Homenaje a Simone de Beauvoir*, Universidad Nacional de La Plata (UNPL), Facultad de Humanidades, 12 de septiembre del 2008. La profesora María Luisa Femenías, muy amablemente, me permitió ser asistente de su curso “Antropología Filosófica” impartido en la UNPL a principios del año 2010. Me concedió varias entrevistas para aclarar mis múltiples dudas y preocupaciones filosóficas y feministas. A su vez, me invitó a varias de sus conferencias. También, me permitió conocer y hacer parte de su grupo de estudios de género CINIG donde hizo varios lanzamientos de libros, conversatorios y conferencias virtuales que enriquecieron mi vida y, con ello, este Trabajo.

se le opone. Todo esto hace de esta pensadora una filósofa de la *alteridad* e, incluso, de la performatividad, en términos más contemporáneos.

Entre todas las posibles aproximaciones a esta obra que, como hemos sugerido en los párrafos anteriores, ha tenido bastante debate desde el momento mismo de su publicación, en el presente trabajo se busca exponer, en el primer capítulo, un acercamiento a cómo se tejió la vida de nuestra autora francesa, el contexto de Guerras y su formación académica, que fue excepcional para la vida de una mujer de su época. Esto con el fin de poder ver el recorrido que pudo tener *El segundo sexo*, y el que aún tiene. En este capítulo, muy sutilmente, se aborda el tema del feminismo de la francesa y su relación con Jean-Paul Sartre; digo “muy sutilmente” porque la bibliografía que hay al respecto comprueba que es un tema de amplio estudio. En este punto, es fundamental verla como una autora independiente de su compañero y muy destacada por sus ideas originales y convincentes acerca de los excluidos de ambos sexos, esto sin desconocer de ningún modo el trabajo conjunto que elaboraron, pero reconociendo también que es posible estudiar a Beauvoir en solitario. El propósito de este capítulo es depurar suficientemente el peso que ha ido tomando la vida de la autora en los últimos tiempos, eclipsando sus aportaciones filosóficas. Dedicar un capítulo a su vida y su obra permite hablar de sus ideas como si se tratara de cualquier otro pensador o pensadora de renombre.

El segundo capítulo se concentra en destacar el existencialismo de Beauvoir, expuesto en *El segundo sexo*. Allí se ofrece una mirada panorámica de la obra y, poco a poco, una internalización en los análisis de la autora. En este capítulo se exponen, también, los efectos que tuvo el que un libro como *El segundo sexo* fuera escrito por una mujer. El capítulo muestra, a su vez, el feminismo que propone nuestra pensadora y, luego de este recorrido, se da un cierre con la exposición de tres dificultades metodológicas, imprescindibles de considerar, a las que se enfrenta la interpretación del libro que nos concierne.

En el tercer capítulo, se estudia la necesidad de la pregunta ¿qué es una mujer? junto a la consigna: “no se nace mujer, se llega a serlo”; otras veces traducida como: “una no nace mujer, llega a serlo” o “la mujer no nace, se hace”, emblema de esta obra beauvoiriana. Con el propósito de comprender desde qué lugar se problematiza lo que significa “llegar a ser mujer” el capítulo

expone, además, cómo utilizó Beauvoir “la dialéctica del Amo y el Esclavo” de Hegel para mostrar cómo, históricamente, esa estructura ha estado funcionando en la relación varón-mujer, aunque con algunas salvedades, pues en la dialéctica hegeliana el Esclavo puede volverse Autoconciencia después de haber arriesgado su vida en una lucha por el “reconocimiento” y haber “suprimido” su condición esclava dentro de un sistema racional. Beauvoir desarrolla una teoría que denuncia el hecho de que la mujer haya quedado relegada a ser lo Otro de la humanidad; inmanente, misterioso, imposible de ser comprendido, pasividad pura que no entra a hacer parte de la historia. En dicha teoría, la mujer es o esclava o vasalla y, al sentirse cómoda en ese lugar o, en últimas, por estar absolutamente aniquilada en su autonomía, ha obrado con “mala fe” al no reconocerse a sí misma sus obras para poder ser reconocida como Autoconciencia o bien, un Otro Absoluto, al estilo levinasiano, que ante todo puede “expresarse” porque cuenta con el lenguaje.

Para Beauvoir, la mujer ni siquiera ha tenido el lugar del Esclavo en la dialéctica porque no ha tenido la posibilidad de lograr el lugar de Autoconciencia y son sólo unas pocas mujeres privilegiadas en la historia las que han alcanzado ciertos estatutos de libertad y de expresión – entre esas ella, que siempre se reconoció como una mujer con privilegios–. Por otra parte, su propuesta no cae en el error de invertir extrínsecamente esta dialéctica, para deificar ahora a la mujer y demonizar al varón, pues ambos son víctimas de un mismo modelo socio-político-cultural.

En el último capítulo se cierra la exposición de cómo nuestra filósofa entiende la *alteridad*, para luego dar los aportes de la llamada “clave” que brinda Emmanuel Lévinas desde su libro *Totalidad e Infinito*, donde el nacionalizado francés se presenta muy cercano a los excluidos, dándoles la dignidad del extranjero que se convierte en maestro de ética, el cual siempre tiene algo que enseñar.

Cabe indicar aquí que en el año 1949, ya se conocía la obra de Emmanuel Lévinas *Le Temps et l'Autre* y fue uno de los textos principales que incitó a Beauvoir a escribir sobre la mujer como lo Otro. La traducción en español ha traído preguntas sobre la concepción

levinasiana, pues *l'autre* se puede traducir como “el otro”, “la otra”, “lo otro” y, en los tres casos, los argumentos levinasianos tienen sentido.

Como colofón, quisiera anotar que, para mí, como futura filósofa, es importante preguntarme por mi lugar dentro de un espacio académico como el de la Universidad Javeriana o el pensar académico, en general; y, dentro de la Filosofía como disciplina, aún como “ciencia estricta”. Estas páginas hacen, por lo pronto, sólo un Trabajo de Grado y, en su nivel, me interesa indagar el lugar de lo femenino en estos espacios de pensamiento, con el fin de ver cómo son asimiladas las preguntas de las mujeres que nos preparamos para ser filósofas. Ésta será una investigación implícita a lo largo del texto, pues no será profundizado como tal en ningún fragmento, sino que queda sólo consignado aquí como propósito personal. Todo esto dentro de la pregunta –que es una forma de afirmación vital– sobre si las mujeres podemos ser creadoras de pensamiento, creadoras de arte, creadoras de filosofías, etc.

Lo anterior es importante porque hay en este trabajo una mirada al *eterno femenino*, que no permitía que se relacionara a las mujeres como creadoras de arte, aunque fueran las creadoras de vida. Ahora, ubicada yo en los inicios del presente siglo, quisiera entender cuál es mi lugar dentro de la creación de pensamiento colectivo a través del ejercicio de la escritura de este texto que presento a continuación, el que plantea el Sujeto Mujer en primera persona, como ejercicio de conocer las implicaciones históricas que ha tenido el mirarnos como Autoconciencia –dejaré constancia de que conozco las reglas de la Institución con respecto a esto y, también, declaro que sólo pasados dos años de investigación he podido sentirme liberada de mis temores para hablar en primera persona o, en últimas, de atreverme a pensar–.

Cabe indicar que utilicé aquí pensadores franceses por mi interés en el francés como lengua de pensamiento pero, en la medida en que fui avanzando, también comprendí que mis futuras exploraciones sobre la mujer y la *alteridad* podrán estar más cercanas a mi propia lengua materna, con autores hispánicos como María Zambrano (*Hacia un saber del alma*), José Ortega y Gasset (*El hombre y la gente*) y Teresa de Ávila (*Vida*).

I. BIOGRAFÍA DE SIMONE DE BEAUVOIR

A continuación perfilo a grandes rasgos lo que pudiera ser una biografía intelectual de Simone de Beauvoir, e intento dar una aproximación a una producción intelectual que se interna en algunos senderos del pensamiento filosófico contemporáneo¹. Se sabe que dentro de la filosofía del “compromiso” del existencialismo, que tanto sostuvieron Simone de Beauvoir y su compañero Jean-Paul Sartre, es imposible desligar la vida y la obra de los pensadores².

Por lo anterior, me mantendré en el contexto particular de la autora, y cabe, por tanto, anotar que, más que su vida, lo central de este trabajo es su obra *El segundo sexo*³. Busco mostrar a esta autora francesa como una pensadora de la *alteridad* que aporta, desde categorías del existencialismo y estudios propios, unos postulados que dan bases para crear una filosofía que no aliena la alteridad ni la permea en la violencia de las objetivaciones –términos levinasianos que más adelante tomarán más forma en Beauvoir–.

¹ Este tema de cómo las filósofas feministas han aportado ideas fundamentales a la filosofía contemporánea, lo aborda Amalia Boyer en diversos lugares. Por ejemplo: Amalia Boyer. «Biopolítica y Filosofía Feminista». (Congreso Internacional de la Redbioética - UNESCO. Bogotá: Universidad del Bosque, 25 de Junio de 2010). 15. <http://es.scribd.com/doc/97015973/BIOPOLITICA-Y-FILOSOFIA-FEMINISTA>. (Consultado 1 de Enero, 2010). Boyer fue mi directora de investigación durante 2 años, así que gran parte de este trabajo tiene sus aportaciones e influencias tácitas. Fundamos el grupo de investigación GEFTA y su blog: <http://gefta.blogspot.com/>

² De todos modos, soy consciente de que existe un debate en torno al autor de obras propuesto por Foucault: Michel Foucault. “¿Qué es un autor?”, *Dits et Écrits*. Tomado del sitio web de Universidad de los Andes Venezuela. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15927/1/davila-autor.pdf>. (Consultado 2 de Octubre, 2011).

³ Simone de Beauvoir tenía cuarenta y un años en el momento de escribir este trabajo de investigación sobre la mujer, también llamado “ensayo filosófico”. Por detrás estaban los atisbos esporádicos de la lucha feminista, sea del siglo anterior o del precedente, como el de la inglesa Mary Wollstonecraft. En el siglo XX, será Simone de Beauvoir la que reinicie la lucha, con las diversas armas de los nuevos tiempos.

Para propósitos de aclaración editorial, mencionaré que la edición que cito en francés es la edición 101 de Gallimard. De esta edición llama mi atención el número de veces editado para el año 1955. No pude encontrar aún el número de veces que ha sido editado, pero es una tarea pendiente. Por otro lado, la edición en español que también cito en este texto es de 1968, primera edición con traducción argentina de Pablo Palant. He utilizado en ocasiones citas de la versión argentina y otras veces traducciones mías del texto en francés que mencioné arriba. Esto, simplemente porque la primera lectura que hice fue en francés y trabajé las traducciones. Las que uso de la versión argentina, las tomé al hacer una segunda lectura del texto en español. Esto, por razones de practicidad. Buscaré en un futuro unificar las citas.

El propósito de la filósofa en *El segundo sexo* es ocuparse de la mitad de la humanidad: las mujeres, como las grandes excluidas de la mayoría de las decisiones más importantes que se han tomado históricamente. Y, después de ello, entender cómo ha sucedido la exclusión de las mujeres, asumido que desde esa comprensión se puede mirar cuál es el denominador común de las exclusiones, de las separaciones y aún de las negaciones, por supuestos de *identidad* y *alteridad* en los dos sexos. Hechas todas estas alusiones, advertencias y salvedades, podemos pasar ahora sí a la vida de nuestra autora en cuestión, en los ejes centrales que desde una vida generaron una obra.

1.1. CONTEXTO VITAL

Simone-Ernestine-Lucie-Marie Bertrand de Beauvoir Brasseur nació en París, el 9 de enero de 1908 y murió en la misma ciudad el 14 de abril de 1986. Era hija de Georges de Beauvoir⁴ –“abogado aristocrático intelectual que desempeñaba la función de abogado, con gustos en el teatro y la música en una vida social amplia”⁵– y Françoise Brasseur⁶ –“una mujer

⁴ “En la casa de ella, la figura del padre va a tener una relevante e influyente importancia para su formación personal e intelectual. Ella admiraba a su padre por su gran formación y las magistrales conversaciones que tenía con sus amistades. Él, por sus valores aristocráticos, aborrecía las costumbres burguesas, era un nacionalista (al) que le degradaba la República, «su moral privada se basaba en el culto a la familia: la mujer, como madre, era para él sagrada; exigía de las esposas fidelidad, de las jóvenes inocencia, pero consentía a los hombres grandes libertades...» En Marco Antonio Amat Avilés, *El concepto de mujer como una construcción social en el pensamiento de Simone de Beauvoir*, (Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Filosofía y Teología, Escuela de Filosofía, 2010), 15-16. Cita final de: Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, (Buenos Aires: Suramericana, 1960), 41. A Marco Antonio Amat Avilés lo conocí en un conversatorio acerca del *cuidado* en la PUJ en Junio del 2012. Los dos entramos en sorpresa al ver que habíamos trabajado temas tan parecidos en rincones del mundo diferentes. El asombro llega porque no mucha gente suele trabajar estos temas y esto hace que se trate de gratas coincidencias.

⁵ *Ibid.* 14.

⁶ “Françoise era tímida, carecía de seguridad y de alegría. Le enseñó a su hija a leer, escribir [aprendía todo lo que debía enseñarle a Simone, latín incluido] y algunas convenciones para que pudiera desempeñarse en la sociedad. Por su formación de mujer tradicional, le inculcó a Simone de Beauvoir hábitos religiosos católicos. Además de ciertas “virtudes” como la austeridad, el olvido de sí, la importancia del deber de mujer, censurar los deseos, etc. En conclusión, le mostró un estilo típico del siglo XIX”. Marco Antonio Amat Avilés, *Op. Cit.* 16. Cabe señalar, por último, que la dedicación de Françoise a Simone fue total por ser la primera hija. No tuvo el mismo trato con su segunda hija Hélène, pues lo esperado era que hubiera un primogénito varón y si no se daba el caso, que al menos algún hijo fuera varón. Por esto último, y, el sinsabor de que la segunda hija fuera mujer, Simone se ocupó de enseñarle todo lo que sabía a su hermana. Esto desarrolló en Beauvoir una personalidad de institutriz y muchas veces resultaba bastante autoritaria. Cfr. Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir: a Biography*, (Nueva York: Touchstone, 1991).

de posición social y económica media, de carácter firme dentro de una moral católica”⁷-. Françoise era hija de un banquero que quebró antes de poder pagar su dote⁸.

Simone nació “dentro de un ambiente literato y artístico. (...) Su ambiente familiar fue muy de la época tradicional católico, de ascendencia aristocrática”⁹. Recibió el nombre Simone porque era un nombre de moda, aunque no fuera usual hacer esto para la época¹⁰. Ernestine correspondía al abuelo que se llamaba Ernest-Narcisse Bertrand de Beauvoir. Recibió el nombre Lucie por su abuela materna y Marie, por la virgen María¹¹. A pesar del largo listado de nombres, desde su infancia la acostumbraron a llamarse a sí misma, simplemente, Simone de Beauvoir.

Aunque el apellido de esta familia era de extracción burguesa, el característico “de” denotaba pertenencia a una aristocracia, a la cual los Beauvoir tenían un elevado anhelo de pertenecer¹². Sin embargo, esto fue imposible pues perdieron gran parte de su fortuna después de la Primera Guerra Mundial, hecho que los llevó a cambiar radicalmente de forma de vida; pasaron a ser “nuevos pobres”, como algunas veces decía en broma Georges de Beauvoir.

Según cuenta Marco Antonio Amat Avilés, “los primeros años de Simone de Beauvoir fueron los de una niña burguesa normal, que disfrutaba todas las comodidades necesarias de su medio. El entorno cultural y social de sus primeros años cambió con el estallido de la I Guerra Mundial”¹³. Teresa López Pardina anota que la “consecuencia de esta guerra fue la crisis del año 1918 que afectó a la economía y estabilidad de la sociedad civil. La familia de los Beauvoir entró en serias dificultades, específicamente después de la revolución bolchevique, cuando el papá de Simone perdió todas las inversiones que había hecho en (un) negocio de ferrocarriles rusos”¹⁴.

⁷*Ibid.* 14

⁸ Este dato podría ser irrelevante, pero es importante porque muestra una ruptura sutil con cómo debía ser el matrimonio en la época. Françoise se casó con el compromiso de que su papá pagaría su dote, posteriormente sucedió que ya ninguna de las hijas de Beauvoir podrían casarse, debido a la falta de dote. Todo esto, como cambios que trajeron las Guerras.

⁹ Marco Antonio Amat Avilés, *Op. Cit.* 14.

¹⁰ *Ibid.* 26, recordemos que hablamos de un periodo de entreguerras.

¹¹ *Ibid.* 33

¹² *Ibid.* 26

¹³ *Ibid.* 14-15

¹⁴ *Ibid.* 14. Cfr. Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir*, (Madrid: Biblioteca Filosófica, 1999), 15-17.

El cambio de vida fue tan brusco, que la familia Beauvoir no tuvo para pagar una dote por ninguna de las dos hijas¹⁵. Estos cambios generaron resistencias y para esta familia mantener las apariencias se hizo cada vez más necesario. Tuvieron que cambiar de apartamento en París; el padre de Simone, George, no pudo volver a trabajar por sus dificultades cardiacas, que se acentuaron con el paso de los años, y que se habían iniciado al prestar su servicio militar en la Primera Guerra Mundial, servicio que no pudo concluir por quedar muy debilitado.

La nueva vida les exigió apretarse mucho económicamente, pues le dieron prioridad a mantener las amistades que habían obtenido desde el matrimonio. Poco a poco, dejaron de recibir visitas y el ambiente de la casa no daba para reírse en absoluto¹⁶. Por esto, el mensaje que recibieron las dos hijas de Beauvoir, Simone y Hélène fue: “ustedes tendrán que estudiar fuertemente para prepararse y trabajar toda la vida, y también deberán tener una profesión”¹⁷. Esto no fue un mandato difícil para Simone –igualmente, su hermana Hélène después se convertiría en una reconocida artista–.

Cabe mencionar que siendo niña, Simone fue tan religiosa como su madre, quien era muy disciplinada, regulada con el tiempo y la vida de rituales¹⁸. Pero su crisis de fe comenzó entre los 12 y 13 años de edad, por el inconformismo ante la vida de su madre, la inconsistencia que veía entre lo que las personas decían y hacían, y por admirar a su padre, que se consideraba ateo.

Por el contexto en el que ella estaba enmarcada, su intelectualidad pronto se hizo sobresaliente. Beauvoir, alejándose de cualquier búsqueda metafísica¹⁹, fue atea hasta el final de

¹⁵Deirdre Bair, *Op. Cit.* 57.

¹⁶ Esto se anota por la indudable injerencia que las condiciones materiales tienen sobre el pensamiento y el acto de escribir. Lo material crea, indudablemente, estados de espíritu que contribuyen a la visión del mundo y a la función en él de los seres humanos. En toda obra escrita hay una objetivación de lo inconsciente colectivo, que cuando el autor llega a la conciencia de sí mismo, convierte en instrumentos de análisis de la realidad. La realidad exterior a nosotros también se “hace” en una obra escrita para ser compartida, comprendida y explicada por los lectores, quienes saben que detrás de las páginas alienta el “sentir” de una persona.

¹⁷Deirdre Bair, *Op. Cit.* 57

¹⁸ Se identifica en algunos textos que ese legado, permaneció en ella de algún modo, pues Beauvoir fue sin dudas muy disciplinada y exigente consigo hasta el final de sus días.

¹⁹ Deirdre Bair cuenta que justamente esta postura fue la que la alejó de Merleau-Ponty, quien consideraba que era posible encontrar la verdad desde los límites sociales y religiosos. Deirdre Bair, *Op. Cit.* 124. Puede verse también: Judith Thurman, “Introduction to Simone de Beauvoir’s *The Second Sex*”. Artículo publicado en *The New York*

sus días y siempre afirmó la responsabilidad que cada quien tiene consigo mismo. Sus mejores aliados siempre fueron los libros y desde muy pequeña desconfiaría de las opiniones de los adultos porque sentía que la engañaban y le ocultaban la realidad como era. Decidió no volver a aceptar la convención de las palabras y, en la misma línea, durante su vida se encargó de teorizar sobre la importancia de la adolescencia como punto de partida para las preguntas más vitales de la existencia, tema al que le dedicará particular atención en su obra literaria.

Ya teniendo este marco contextual de la vida y tiempo de nuestra pensadora, podemos dar el paso de mirar su vida académica, donde estuvo siempre presente su compañero Jean-Paul Sartre, con quien sostuvo largas discusiones acerca de la *libertad*. Beauvoir mostró desde sus vivencias siempre un modo propio de pensar y entender la libertad, pues ésta sólo es igualitaria en un plano abstracto o cuando se trata del Espíritu, pero no resulta igualitaria cuando se dan las diferencias y las particularidades que se manifiestan en los conflictos.

1.2. INICIOS DE SU VIDA ACADÉMICA

(...) lo que me atrajo en la Filosofía fue que suponía que iba derecho a lo esencial. Nunca me habían gustado los detalles, veía el sentido global de las cosas más que sus singularidades y prefería comprender a ver; yo siempre había deseado conocerlo todo...

Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*.

No podemos calificar a la autora de *El segundo sexo* dentro del rigorismo de una académica, pero sí hay que decir que ella pasó por su disciplina, contrario a lo sugerido por liberación que propondría el existencialismo. No sobra recordar que el enfrentamiento entre la Academia y la Vida había sido ya puesto sobre el tapete por Federico Nietzsche al retirarse de la Universidad, para ser un escritor libre.

Luego de obtener, Beauvoir, en 1926 su certificado de Literatura –en junio el de Matemáticas y el de Latín, materias en las que ella no estaba interesada–, empieza sus estudios

Times, Mayo 27, 2010 <http://www.nytimes.com/2010/05/30/books/excerpt-introduction-second-sex.html> (Consultado 25 Julio, 2011).

universitarios en Filosofía, en la Sorbona de París, donde escribió su tesina sobre Leibniz que dirigió Léon Brunschwig²⁰. Fue compañera del filósofo Maurice Merleau-Ponty –a quien consideró un importante interlocutor y un reto académico en los exámenes de La Sorbona–, así como del filósofo y antropólogo Claude Lévi-Strauss –buen amigo e inspirador para elaborar *El segundo sexo*–. Los tres (Beauvoir, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss) completaron la práctica de enseñanza requerida por la Sorbona, la cual realizaron en la misma Escuela secundaria.

Sin embargo, no oficialmente matriculada, entró como asistente en los cursos de la *École Normale Supérieure* con el fin de prepararse para la *agrégation*²¹ en Filosofía. Allí conoció, en 1929, el círculo de amigos de Sartre, quien se sintió atraído por la joven que frecuentaba la biblioteca, conocía muy bien a Leibniz y se había propuesto culminar su carrera en tres años y no en cuatro –como era lo previsto–²². Tenía un interés muy grande en demostrar que se podía destruir los prejuicios sociales con respecto a la educación de las mujeres, y quería retarse a sí misma para comprobar que una mujer sí podía estudiar Filosofía, lo que la hacía ponerse pruebas exigentes en su forma de estudiar. Su afán de conocimiento se manifestaba en la exigencia del conocimiento de sí misma para ponerse objetivos siempre mayores. Ella se convirtió en “una de las escasas mujeres a las que el universo selectivo de la intelectualidad francesa parisina del momento admitía”²³.

Sartre y Beauvoir no sólo pasaron su agregación brillantemente, sino que obtuvieron el primero y segundo lugar respectivamente. Para el jurado, según cuentan los biógrafos, no fue fácil dar el veredicto final, pero optaron por darle el primer lugar a Sartre por ser la segunda vez que se presentaba y porque era el *normalien* (normalista). De todas maneras, Beauvoir impresionó por su juventud, por su dominio del lenguaje técnico y su precisión²⁴.

²⁰ Texto que no existe en la actualidad. Deirdre Bair, *Op. Cit.* Nota 27: 628.

²¹ La *agrégation* (agregación) es un sistema educativo francés, es una forma de acceso a la condición de profesor de la enseñanza pública del Estado (de la República Francesa). Las agregaciones permiten enseñar en la educación secundaria y en los primeros niveles de la enseñanza superior.

²² Deirdre Bair, *Op. Cit.* 139.

²³ Marco Antonio Amat Avilés, *Op. Cit.* 20. Cfr. María Teresa Muñoz Zielinski, *Simone de Beauvoir*, <http://www.um.es/tonosdigital/znum8/perfiles/simone.htm>. Acceso: (02/12/08).

²⁴ “Ella era la verdadera filósofa”, dijo el jurado de este examen (*Ibíd.*, 145).

Beauvoir fue profesora de Filosofía y Latín en Marsella, Ruan y París en diferentes épocas, hasta que en 1943, la ocupación alemana de la capital de Francia la alejó para siempre de la enseñanza. Después de la guerra y de la publicación de *El ser y la nada* de Sartre, Beauvoir se dedicó a ser la editora del periódico de izquierda *Les Temps Modernes*.

Así mismo, Simone de Beauvoir escribió algunas obras de rigor filosófico y, motivada por Sartre, emprendió la investigación de lo que había significado para ella ser mujer. En un primer momento su intención era hacer un libro autobiográfico, pero terminó escribiendo algo mucho más profundo, que sin ella imaginarlo tocó fibras de dilemas humanos colectivos²⁵.

1.3. LA FIGURA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Quisiera enseguida resaltar algunos aspectos relevantes de la influencia de Simone de Beauvoir en la vida intelectual y cultural de su época, en especial, por tratarse precisamente de una mujer, cuando la mayoría de las mujeres de vida intelectual o creadora no habían alcanzado su fuero²⁶. Ya había un escenario para ella, así como se había formado un auditorio serio, que compartía la tensión de los problemas, aun de las coyunturas de su tiempo, de Europa y de Francia.

Al decir de Deirdre Bair –una de sus más importantes biógrafas, norteamericana ella–, era necesaria mucha fuerza y una personalidad determinada como la del Castor²⁷ para que una

²⁵ Elizabeth Fallaize (ed.) *Simone de Beauvoir a critical reader*. (Nueva York: Routledge, 1998), 2-3.

²⁶ Al ser ella un testigo de un siglo, se convirtió en experta narradora de sí misma, con una serie de memorias con las que muchas mujeres y varones conocieron cómo vivía una mujer excepcional como ella. Como dice Amelia Valcárcel, su excepcionalidad y talento filosófico no aseguraron que las reglas establecidas para las mujeres realmente se echaran a tierra: “Si alguien sale de lo acordado para todo su género, ello no parece obligar a cambiar la consideración global que sobre aquél se tenga, sino a salvar momentáneamente a ese individuo discordante”. De ahí que la dinámica de las excepciones sea perversa, agrega Valcárcel. Amelia Valcárcel, «De las quejas a las explicaciones.» En *50 aniversario de "El segundo sexo" de Simone de Beauvoir*, de Nieves Fernández González (coord.), (Gijón: Tertulia Feminista Les Comadres, 2009), 50.

²⁷ «“Castor”, [es el apelativo] como el primer círculo existencialista gusta de llamar [a Simone de Beauvoir] por la relativa homofonía Beauvoir-Beaver [que traduce del inglés castor]» En: Amelia Valcárcel, *Op. Cit.* 47. Usaré en ocasiones el apelativo Castor creado por René Maheu (1905-1975) quien antes de que Sartre y Beauvoir se conocieran era “un joven estudiante que encandilaba a Beauvoir con su profundo conocimiento en historia y mitología”. En Laura Donaire, *Simone de Beauvoir, ardiente y pasional*. Sexologies. N° 35, 2009 y Mussett, Shannon. *Simone de Beauvoir Biography on the Internet Encyclopedia of Philosophy*, Utah Valley University,

mujer pudiera escaparse de todos los estamentos impuestos. Beauvoir se convirtió para muchas mujeres en un modelo por seguir. Incluso muchas mujeres han afirmado en diferentes periodos de la historia que no hubieran sido las mismas si Simone de Beauvoir no hubiera existido²⁸. Cuando Bair se acercó a Simone de Beauvoir para escribir su biografía, la francesa se admiró porque nadie hasta entonces había escrito sobre el conjunto de sus obras. Por lo general, sólo las mujeres querían escribir sobre ella, y estaban interesadas únicamente en su feminismo²⁹. Bair escribió una biografía interesante para un público masculino y femenino; reunió, por lo tanto, biografía literaria e intelectual –por el hecho de que el Castor se involucró con muchos eventos importantes de la vida política y cultural francesa, y contribuyó a la teoría y al movimiento feministas por su compromiso manifiesto durante los últimos 20 años de vida–. Las preguntas que deja Bair son: ¿cómo la vida de Simone iluminó nuestra historia cultural e intelectual?, ¿cómo influyó en la manera como nos pensamos a nosotros/as mismos/as e interpretamos nuestra sociedad? y ¿qué podemos aprender de la vida y obra de Simone de Beauvoir?³⁰

El nombre de Simone de Beauvoir se empezó a escuchar con la publicación de su primera novela *La invitada*, que se publicó en el otoño de 1943, durante la ocupación de Francia³¹. Esta novela se hizo popular en la Francia de la posguerra y coincidió con que el existencialismo se había puesto de moda con la publicación de *El Ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre. Otros trabajos

originalmente publicada en enero 22 de 2003, en: <http://www.iep.utm.edu/beauvoir/> (Consultado 20 de mayo, 2011). Al tiempo, hablaré de ella indistintamente como “Simone”, “de Beauvoir” o “Beauvoir”, como advierto que lo hacen varios comentaristas. Mucha gente en su época se refería a ella como “Simone”, pero soy consciente de un cierto sexismo al llamar a una pensadora por su nombre y a un pensador por su apellido. No he indagado sobre esta cuestión aquí, pero hago esta salvedad para llamarla de las diversas maneras en que se le ha conocido desde el momento en que se volvió una pensadora de renombre.

²⁸Video: “Sobre las cartas y el diario de Guerra de Simone de Beauvoir”:

<http://www.ina.fr/video/I04233225/annie-ernaux-parle-de-les-lettres-a-sartre-et-de-journal-de-guerre-de-simone-de-beauvoir.fr.html> (Consultado 15 de Marzo de 2011).

²⁹ Deirdre Bair, *Op .Cit.* 13. Bair también se basó en la historia oral al entrevistar a la misma Simone y a otras personas importantes a lo largo de la vida de la filósofa.

³⁰ Cfr. *Ibid.* 19.

³¹ Es de notar también que antes de conocer a Sartre, Simone solía interesarse por la escritura de novelas desde una base filosófica. La filósofa Margaret A. Simons en su artículo “Bergson’s influence on Beauvoir’s philosophical methodology” expone que desde los escritos de 1926, cuando Beauvoir comenzaba su carrera de Filosofía, la idea bergsoniana de hacer filosofía desde la novela, por ser un lugar privilegiado para hacer distorsiones en la percepción y el pensamiento, ya estaba presente. Beauvoir criticaba a Bergson por no haber escrito novelas, pero apreciaba la reflexión del filósofo de cómo la novela permitía ir a la experiencia inmediata, donde se revela la propia libertad. Margaret A. Simons, “Bergson’s influence on Beauvoir’s philosophical methodology”, *Companion to Simone de Beauvoir*. Claudia Card (ed.) (Nueva York: Cambridge University Press, 2003), 108.

Simone escribió las siguientes novelas: *La invitada* (1943); *La sangre de los otros* (1945); *Todos los hombres son mortales* (1946); *Los mandarines* (1954), Ganadora del Premio Goncourt; *Las bellas imágenes* (1966); *La mujer rota* (1968); *Cuando predomina lo espiritual* (1979). También escribió una obra de teatro: *Las bocas inútiles* (1945).

del mismo que sobre él y ella gravitan son *La imaginación* y *Las palabras*, que aborda la sucesión de las dos estaciones esenciales al pensamiento: “leer” y, luego, “escribir”.

Su participación y discusión en cada página del manuscrito sartreano, *El ser y la nada*, hicieron que Beauvoir y Sartre se convirtieran en las figuras emblemáticas del existencialismo francés, pero también ocurrió que ella se vio eclipsada por la influencia que tenía Sartre en el momento³². Al respecto, el filósofo político norteamericano Michael Walzer resume algunas de las apreciaciones referidas a este fenómeno:

El logro intelectual de Simone de Beauvoir ha sido oscurecido por su relación con Sartre, más precisamente, por su propio relato de esa relación. (...) Casi siempre se retrata caminando uno o dos pasos detrás de Sartre, a veces arrastrando los pies, otras apurándose para alcanzarlo. (...) Unas pocas escritoras feministas han argumentado a favor de la originalidad de su obra filosófica, pero estos argumentos siempre parecen forzar la cuestión; a lo sumo era una revisionista sartreana, que trabajaba dentro de sus categorías aun cuando se resistía a sus conclusiones. Y en política, desde el comienzo mismo de su compromiso, cuando él decidió por los dos que éste era moralmente necesario, fue una seguidora³³.

³² La polémica vida de pareja que tuvieron Sartre y Beauvoir se convirtió en tema corriente de conversación. Llevaron una vida amorosa poco convencional, pues cada uno tenía diferentes parejas aunque mantenían un pacto de “pareja necesaria” frente a las otras relaciones que denominaron “contingentes”.

Llevaron, pues, una vida basada en la libertad, en el amor a la vida y en el escribir. Beauvoir fue criticada por llevar relaciones heterosexuales y lesbianas donde ella ocupaba un lugar de poder –ella misma las describió en sus novelas–. Ninguno de los dos pensadores tenía límites y se acompañaron en la construcción de toda una vida intelectual comprometida con los movimientos políticos alrededor del mundo. Se apropiaron de grandes públicos y fueron centrales en el Mayo del 68 francés. Su influencia es reconocida hasta nuestros días, pero se identifica con mayor frecuencia a Sartre como filósofo y a Beauvoir como literata. “Ellos no fueron nunca marido y mujer. Sólo compartían la vida, sin un compromiso obligatorio que los vinculaba a estar juntos por siempre y para siempre. Ya que el carácter de obligatoriedad hubiera ido en contra de sus principios filosóficos. Ellos sólo habían pactado estar unidos hasta que ellos quisieran. En esa relación había una libertad absoluta, nadie era dueño de nadie. No vivieron juntos toda su vida sino que se encontraban por tiempos o para proyectos que tenían en común. (...) Les gustaba viajar por diferentes partes del mundo, empezando con su país, Francia, y se extendieron por sus alrededores: Alemania, Italia, Grecia, etc. Viajaban con lo justo y necesario, a veces en tren, otras en bicicleta y otras a pie. Vivían su aventura y sobre todo sus ideas y concepciones. Otro atractivo fue realizar debates entre sus amistades del mundo y la realidad. (...) Jean-Paul Sartre era más sensible a la realidad sociopolítica de aquellos tiempos, Simone de Beauvoir más encerrada en su mundo y círculo social.

“Simone de Beauvoir misma, se definía como individualista, con indiferencia social. No le importaba la humanidad como especie, sólo quería realizar su proyecto de vivir una vida de plena libertad, junto a quien la hacía feliz. Estas ideas no duraron mucho, ya que la Segunda Guerra Mundial despertó en ella ese sentido humanitario, ese compromiso social, del cual se veía libre: “La primavera de 1939 marca un corte en mi vida. Renuncié a mi individualismo, a mi antihumanismo. Aprendí la solidaridad”. Marco António Amat Avilés, *Op. Cit.* 20-21. Cfr. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, (Buenos Aires: Suramericana, 1962), 389.

³³ Michael Walzer, *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo veinte* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993), 153.

A pesar de lo anterior, Walzer rescata la labor de crítico social que llevó a cabo el Castor, donde ella sí mostró rasgos de originalidad; al distanciarse de Sartre, llegó a diferenciarse de él en postulados ya esenciales:

Como crítico social, sin embargo, Beauvoir es sin dudas la primera [con respecto a Sartre]. No hay nada en el vasto alcance de la obra de Sartre que se equipare a *El segundo sexo* o incluso a la posterior, y muy inferior, obra de Beauvoir, *La vejez*. Toda su vida, Sartre fue un crítico salvaje de la sociedad burguesa, pero lo que tenía que decir acerca de la burguesía podía haber sido dicho por otros cien, y probablemente lo fue. La crítica de Beauvoir es más original y al mismo tiempo más atenta a la experiencia real propia y de otras personas. Su ira es menos ideológica que la de Sartre y está centrada más firmemente y con mayor interés. Y a pesar de toda la influencia de Sartre, el primero de sus libros críticos, *El segundo sexo*, afectó más vidas e inició más discusiones que cualquiera de los libros que él haya escrito³⁴.

Sea dicho, pues, que aunque resulta apasionante revisar las diferencias entre estos dos autores y mucha bibliografía existe al respecto, no es la intención de este trabajo comparar la obra de Simone de Beauvoir con la de Jean-Paul Sartre, ni establecer la originalidad de ambos pensadores, mucho menos la de confrontar los aportes del uno al otro³⁵. Sin embargo, me parece apropiado para este punto algo que dice Teresa López Pardina donde cierra la cuestión:

(...) es cierto que, al mismo tiempo, supieron cultivar una fecunda libertad intelectual que dio como resultado el mutuo enriquecimiento de sus propias capacidades para escudriñar el mundo y también la producción de dos obras filosóficas que aún trazadas desde presupuestos similares, han sido siempre diferentes³⁶.

Y para dejar al lector/a cierta curiosidad sobre la originalidad de Beauvoir, resulta esencial mencionar las obras de Simone de Beauvoir cargadas de contenido filosófico, esto con el fin de poder terminar de construir una imagen separada de su compañero Sartre³⁷. Señalo a

³⁴*Ibid.* 154.

³⁵ Para ello remito a la tesis de pregrado de Marco Antonio Amat Avilés, *Op. Cit.* Ver también: Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir*, (Madrid: Biblioteca filosófica 102, Ediciones del Orto, 1999).

³⁶ Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX* (Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998), 35.

³⁷ En relación con la manera como el Castor se asume a sí misma como filósofa, veamos lo que expone Teresa López Pardina: “en *La plenitud de la vida*, escribe: «Yo no me consideraba filósofa; sabía muy bien que mi facilidad para entrar en un texto venía precisamente de mi falta de creatividad». Mientras que el filósofo, según Beauvoir, es quien, como Sartre, posee espíritu creador y pertenece a esa clase de seres «capaces de llevar a buen término ese delirio concertado que es un sistema (filosófico)»”. *Ibid.* 391.

Así pues, el filósofo crea sistemas, y ella no se ve a sí misma en el plano de la Filosofía, que en lado opuesto al existencialismo, en la fenomenología, Husserl denominó: “ciencia estricta”. En este plano ella hace tanto de literata

continuación algunas de sus páginas más sobresalientes en cuanto al acento personal, filosófico y femenino puesto en ellas:

Ensayos : *¿Para qué la acción?* (1944); *Para una moral de la ambigüedad* (1947); *El existencialismo y la sabiduría popular* (1948); *El segundo sexo* (1949); *El pensamiento político de la derecha* (1955); *La larga marcha (ensayo sobre China)* (1957); *La vejez* (1970)

Memorias: *Norteamérica día a día* (1948); *Memorias de una joven formal* (1958); *La plenitud de la vida* (1960); *La fuerza de las cosas* (1963); *Una muerte muy dulce* (1964); *Final de cuentas* (1972); *La ceremonia del adiós* (1981).

Con este recorrido hecho hasta ahora, habiendo observado la vida de Simone de Beauvoir, las influencias sartreanas, el contexto en el que se enmarcó la autora, su originalidad, entre otros, considero que es más fácil entrar a explorar *El segundo sexo*. La pretensión hasta aquí fue la de ir depurando alguna información que pesa cuando se estudia a esta pensadora francesa. Pero, ya estando más livianos/as, lo que sigue tiene el firme propósito de encuadrar a Beauvoir como una filósofa que tiene mucho por aportar dentro de las tendencias que estudian la *alteridad*.

como de filósofa a la manera tradicional, y aún llegando a un tejido que puede aplicarse a ciertos parlamentos de sus novelas como *Los mandarines*.

Dice López Pardina también: “Por lo demás, hay otra clase de “filósofos” que Beauvoir contempla y con la que no se identifica en absoluto. Se trata del estudioso de la obra de otro, del investigador de otras filosofías. Según dice también Beauvoir en *La plenitud de la vida*: “Exponer, desarrollar, juzgar, cotejar, criticar las ideas de los demás, no veía en ello ningún interés. Leyendo una obra de Fink me preguntaba, ¿cómo puede uno resignarse a ser el discípulo de alguien? (...) Yo quería comunicar lo que había de original en mi experiencia. Para conseguirlo, sabía que era hacia la literatura donde había de orientarme”. *Ibid.* Hoy en día es muy interesante observar cómo muchas filósofas han optado por este camino de expresar a través de otros modos distintos a la Filosofía.

II. EL SEGUNDO SEXO Y EL EXISTENCIALISMO

Ahora bien, en lo que concierne a *El segundo sexo*, hoy día la importancia de la autora parisina tiene mucho que ver con los grupos por los que ella eligió hablar, como fue expuesto someramente en el anterior capítulo. Se trató, entonces, de grupos que aún no se habían movilizado, aún no tenían representantes en partidos o movimientos política y socialmente visibles como organización, no había militantes propios y tampoco una “línea” política. Al decir de Walzer:

Sus libros sobre las mujeres y los ancianos (...) son del todo suyos –en parte porque ella misma es una de las personas sobre las que escribe (tenía sesenta y dos años cuando *La vejez* apareció en Francia, en 1970), aun cuando esté distanciada del destino de los otros; en parte porque no se ve llevada a asentir, culposamente, con su política–. (...) De Beauvoir fue feminista antes de que hubiera un movimiento feminista significativo en Francia, y fue una de las primeras en reconocer a los hombres (varones) y mujeres de edad avanzada como las víctimas de una sociedad obsesionada por la juventud, el poder y la eficiencia. No suscribe el compromiso incondicional recomendado por Sartre a esos grupos; no tiene que hacerlo dado que ya es miembro, y no puede hacerlo dado que no hay ni organizaciones ni militantes que le definan las condiciones. Tiene libertad para ejercer su creatividad por otro hecho: el género y la edad no son categorías marxistas. (...) Desde algún momento de la década de 1940 o comienzos de la de 1950, Sartre y ella estaban comprometidos en principio con el marxismo como el único sistema adecuado para la crítica social¹.

Cabe decir que hasta ahora no se han precisado con suficiente rigor el significado y los contenidos del denominado “existencialismo”; sabemos que pertenece al auge de los movimientos literarios y filosóficos producto de las guerras mundiales pero, más exactamente, en este caso, sus raíces estarían en la Filosofía de la Vida, inaugurada hacia finales del siglo XIX por el pensador alemán Wilhelm Dilthey, y que contó entre sus continuadores con Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Es el caso del marxismo, de semejante proveniencia, en el cual cabe hacer una distinción entre las ideas expuestas por Karl Marx en *El capital*, y sus continuadores, o quienes las llevaron a la realidad social, como Engels o Lenin. Sartre y Simone de Beauvoir encontraron que la realidad social de muchos lugares, por ejemplo de

¹ Michael Walzer, *Op.Cit.*, 154.

Latinoamérica, era por entonces afrontada desde el “ideario marxista”, en manos de otros divulgadores.

Luego ha de venir la realidad y noción de la Revolución, cumplida ya en la China y en Rusia, y que quería trasplantar al Nuevo Continente, lo cual sí se llevó a efecto en el caso de Cuba. Todo el marco del pensamiento de los dos autores franceses servía de estímulo a los deseados cambios sociales, de donde viene el interés de éstos por América y la acogida a su obra o la recepción, lo más cabal posible, a su ideario, el cual, desde otros horizontes, había dado origen al Socialismo y al Comunismo. Éste será un horizonte siempre abierto, pero hace el camino de regreso, de la sociología a la literatura.

La pregunta que el Castor se hace acerca de la mujer está, pues, en el horizonte del Socialismo, según el cual si cambiaban las condiciones materiales, se llegaría a un nuevo concepto de las figuras y funciones de la mujer y del varón, lo cual luego se demostró no ser viable en terrenos determinados históricamente por otras tradiciones. También Beauvoir ha de estar del lado de la psicología, con sus consecuencias en el marco sociológico de todas las épocas.

El segundo sexo, dentro de este marco, fue una obra inicialmente leída como “piedra de escándalo”² y en otros casos como “pornografía”³, y asombra esto hoy día, porque hay que hacer todo un trabajo de imaginación para poder leer este libro bajo esa perspectiva. Ya habiendo decantado la revolución que generó en sus inicios, la obra se deja leer desde una perspectiva filosófica y es posible presenciar la excepcionalidad cultural de la francesa. Por ello, es importante hoy destacar los desplazamientos que se han dado en el lenguaje y darle mérito a esta pensadora que, por haber sido muy estudiosa, tener un bagaje cultural sobresaliente, el cual casó perfectamente con Sartre, logró hacer algo muy atrevido y revolucionario para su época.

² Amelia Valcárcel, *Op. Cit.* 58

³ *Genéro y Pornografía*. (2012, April 09). BuenasTareas.com. Tomado de: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Gen%C3%A9ro-y-Pornograf%C3%ADa/3841160.html>. (Consultado 14 de Julio, 2012).

La publicación de su libro fue escandalosa por haber circulado abiertamente en la posguerra, que dejaba los mismos rezagos de la Primera Guerra Mundial para las mujeres: las célebres tres K alemanas (*Kinder, Kirche, Küchen*: niños, Iglesia, cocina) que estaban a la orden del día y de ahí el malestar con que fue recibido el texto, pues Beauvoir ampliaba el mundo existencial de las mujeres y eso no era conveniente para el *status quo*, como dice Dulce Gallego:

Un texto que fue polémico en su primera edición. Aparece el primero de los tomos en junio del 49 y el segundo en noviembre del mismo año desatando grandes críticas tanto desde la derecha como desde la izquierda. Y como dice Pilar Sampedro, en un reciente cuadernillo sobre Simone de Beauvoir, *ni el libro ni Simone de Beauvoir serán quemados en la hoguera ni la autora será condenada por bruja, pero se va a desencadenar un fanatismo atroz en esos momentos contra Simone de Beauvoir. ¿Por qué tanta virulencia en las críticas?*⁴

En el prólogo del libro *Simone de Beauvoir: filósofa del Siglo XX*, escrito por Teresa López Pardina, cuenta Cèlia Amorós que lo que hizo Beauvoir fue desentrañar problemas de su tiempo, puso luz en la realidad usando una perspectiva filosófica existencialista; su propósito era sacar de la penumbra muchos temas prohibidos, “al mismo tiempo que daba a algunos conceptos del existencialismo un acento propio”⁵. Cabe repetir que la interpretación del trabajo de Beauvoir ha madurado con el tiempo hasta revelar su considerable profundidad emocional y filosófica. Amorós destaca en el prólogo el uso de la fenomenología de corte hegeliano, diferenciándose de Sartre quien usó la fenomenología husserliana para sus diferentes análisis.

Es así como Amorós y López Pardina indican que la autora francesa, objeto de nuestro estudio, utilizó “un método discursivo que se inserta en la gran tradición de la filosofía francesa iniciada en Montaigne y Descartes (...) Y es sensible a la influencia de corrientes filosóficas de su tiempo como el marxismo y el psicoanálisis, incorporando lo que de ellas considera válido a su propio pensamiento”⁶. También, se destacan en *El segundo sexo* la naturaleza y función de las religiones, su efecto sobre la conciencia social y sobre la construcción del mundo, y de las direcciones del mismo espíritu humano.

⁴ En Dulce Gallego Cantel, “Presentación Christine Delphy”, *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, (Gijón: Editorial Tertulia feminista Les Comadres, 2002), 5.

⁵ Cèlia Amorós (prólogo). En Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir, Filósofa del Siglo XX... Op. Cit.* 26.

⁶ *Ibid.* 26

Con lo anterior, y un fértil diálogo entre los intelectuales europeos, *El segundo sexo* pasó a ser una de las obras pioneras de los estudios sobre las mujeres y de las relaciones de género y, por tanto, referencia para los feminismos, principalmente a partir de las décadas de 1960 y 1970⁷.

Al analizar Simone minuciosamente la “condición de la mujer” sin esencializaciones en la sociedad, la pensadora comprende que la “figura femenina” y las posturas que le son atribuidas no son más que construcciones sociales profundizadas a lo largo de la historia. Walzer expone cómo esto la llevó a analizar los accesos a la libertad diferenciados sexualmente:

Su elección de las mujeres como tópico se origina, nos dice, en su elección de sí misma, esto es, en su decisión de escribir una narración autobiográfica de su infancia y juventud. Pero yo sospecho que la elección también tenía una fuente filosófica en su desasosiego respecto de la concepción de la libertad en Sartre. Pretendía describirse en su autobiografía como un ser humano libre, pero sintió que su libertad había sido conquistada de manera diferente a la de Sartre. Lo había sido, por decirlo así, contra todas las posibilidades, a pesar de su cuerpo femenino y la situación de las mujeres en su sociedad. No compartía su libertad con otras mujeres sino con los hombres, y si bien paladeaba esa situación, también entendía sus problemas⁸.

Y añade Walzer:

De modo que su libro es una crítica de la falta de libertad de las mujeres, una falta de libertad no soñada en la filosofía de Sartre. Pero la libertad que defiende es la que alcanzó lado a lado con él. Supone que otras mujeres deben ser libres, y deben querer serlo, de este mismo modo. La fuerza de su análisis, pero también sus dificultades, tienen su origen en este supuesto crucial, que es al mismo tiempo un signo de generosidad y de arrogancia⁹.

Para cerrar este segmento que analiza el libro *El segundo sexo* parametralmente, y dar paso al siguiente segmento, es importante dejar claro que estamos hablando de un “libro de época”, que abrió las fronteras de un pensamiento arraigadamente europeo y condujo la mirada a todos los demás continentes, a partir del dilema humano que implica estar en un cuerpo de mujer. Beauvoir hace un estudio que podría ser denominado vertical, analizando su propia vida que trae por añadidura la posibilidad de analizar horizontalmente muchos problemas humanos.

⁷ No sobra recordar que, desde la fenomenología husserliana, el papel de la mujer en la sociedad actual fue desarrollado, como conferenciante y promotora por Europa, por la Dra. Edith Stein, autora de *Ser finito, ser eterno*.

⁸ Michael Walzer, *Op. Cit.*, 154-5

⁹ *Ibid.*

2.1. *EL SEGUNDO SEXO*

Dicho todo lo anterior, adentrándonos en la profundidad del texto que nos ocupa, es importante decir que para hacer el libro *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir acude a elaborar un análisis de los discursos mirando lo que se ha dicho desde la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico. “En primer lugar, se trata de una indagación por los elementos de la biología que caracterizan la división de los sexos”¹⁰. Observa el Castor que la mujer es la más individualizada de las hembras de toda la naturaleza; sin embargo, también es la más frágil y dependiente, “la que vive más dramáticamente su destino, y la que se distingue más profundamente de su macho”¹¹. También, dice Amalia Boyer:

En cuanto al psicoanálisis, de Beauvoir refutará la idea de que la sexualidad es algo irreductible y dado, objetando que ésta se enmarca en el ámbito más amplio de la búsqueda del ser, que es la principal característica del existente. También cuestiona la idea de la escisión de la libido entre tendencias viriloides y femeninas ya que considera que la mujer, al igual que el hombre (varón), tendrá que escoger entre adoptar el papel de objeto o reivindicar su libertad (1987: 61-74)¹².

Y, por último, resume Boyer, que la explicación economicista del materialismo histórico acerca de la dominación de la mujer a raíz del surgimiento de la propiedad privada, le parece a Beauvoir “acertada hasta cierto punto, pero insuficiente (1987: 75-82) (...) Más bien, lo que ha de explicarse es por qué la cultura redefinió el factor biológico, privilegiando ‘el sexo que mata’ sobre el ‘sexo que engendra’ (1987: 88)”¹³.

Siguiendo lo anterior, queda claro cómo Beauvoir muestra su punto de vista desde lo exterior, en particular desde la mirada masculina, que es la mirada del lenguaje patriarcal. Por ello, se da una descripción interna de la infancia de la mujer, de su iniciación sexual, de la época de madurez y por último de la vejez. Todo esto la conduce a considerar a la mujer en naturaleza,

¹⁰ En Amalia Boyer («Biopolítica y Filosofía Feminista.» Congreso Internacional de la Redbioética - UNESCO. Bogotá: Universidad del Bosque, 25 de Junio, 2010), 6.

¹¹ Cfr, *Ibid*, *El Segundo Sexo* (1987: 49) en citación de Boyer.

¹² *Ibid*. 7.

¹³ *Ibid*.

función y situación, y a describirla fenomenológicamente¹⁴. Entre estas descripciones muestra a la madre, la prostituta, la lesbiana, la narcisista, la enamorada, la mística, entre otras. Su propósito es mostrar cómo “la mujer concreta”, a lo largo de su vida, juega estos diversos papeles según las diferentes circunstancias, y en algunos casos, estos papeles llevan a creer que la mujer tiene un lugar de inferioridad –papeles que, cabe decir, son estereotipados desde que exista una palabra para su descripción–. La creencia de que se trata de lugares inferiores viene de un privilegio a la actividad y a lo que se hace visible, pues todo lo otro es invisible o es invisibilizado. Las elecciones de las mujeres, cuenta Beauvoir, suelen moverse por, a modo de ejemplo, el deber de contraer matrimonio o tener hijos, esto es, sus elecciones se moldean desde la exterioridad.

Para Beauvoir, en todas estas circunstancias arriba mencionadas, si la mujer encontrase claramente definidos sus propios objetivos, se enfocaría menos sobre el varón, “reconocería” más su propia fuerza, sus propias limitaciones. Luego, por el hecho de tener una menor constricción, él obtendría una mayor libertad. Su propuesta pareciera ser, entonces, que la igualdad de oportunidades y la complicidad o apoyo entre los sexos es una condición que necesariamente genera mayor felicidad. Con todo, bueno es recordar que el concepto de felicidad es casi ajeno al ideario existencialista, pero esto se mencionará más adelante.

Ahora bien, cabe decir que toda una generación de mujeres feministas pasó por este libro – y se podría decir que *El segundo sexo* se volvió punto de referencia para una tendencia del feminismo¹⁵–. En un primer momento, Simone de Beauvoir no esperaba que su libro se convirtiera en un manifiesto, ni tampoco imaginaba que ella se convertiría en la madre simbólica del Movimiento de Liberación de las Mujeres en los años 1970¹⁶. Muchas lectoras se vieron

¹⁴ Al decir esto, no desconozco las críticas a Beauvoir acerca de una presunta universalización de las vivencias de una mujer blanca.

¹⁵ De hecho, puede decirse que la influencia de Simone de Beauvoir en los feminismos contemporáneos va más allá de una “curiosidad hacia el pasado [que] está mandando a las feministas hacia sus predecesoras” (ver: Mary Lowenthal Felstiner, *The Second Sex through the Second Wave*, *Feminist Studies*, Vol. 6, No. 2 (Summer, 1980), 247). Se trata de una conexión diferente con ese legado. Y como dice Françoise Collin: “Las feministas de los comienzos transmiten a las mujeres de hoy una herencia importante, pero es *una herencia sin testamento* en las palabras del poeta René Char. Tal herencia exige, más allá de su conservación, una iniciativa nueva de parte de quienes la reciben” (Françoise Collin, «Una herencia sin testamento», citado en María Luisa Femenías, “Notas acerca de un debate en América del Sur sobre la dicotomía «feminismo: ¿igualdad o diferencia?» », *Feminismo/s* 15, junio 2010, 207).

¹⁶ “Hay que leer este libro como el proyecto filosófico que representa”. Emily R. Grosholz, *The Legacy of Simone de Beauvoir* (Oxford: Claredon Press, 2004), viii.

movilizadas por la consigna “no se nace mujer, se llega a serlo”¹⁷, que aparece al comienzo del segundo tomo, el que encontró numerosas resonancias en las mujeres dado que, tal como había sido leído, el primero era de difícil comprensión y para algunas resultaba muy “intelectual”¹⁸.

La misma virulencia con que fue recibido socialmente este texto generó la curiosidad para que los dos tomos se tradujeran rápidamente y llegaran a diferentes lugares del planeta¹⁹. En cuanto al razonamiento desde la mujer o desde el varón, anota sobre Beauvoir también Walzer:

Ahora se dice que escribió desde una perspectiva masculina y a una distancia demasiado grande de la experiencia de las mujeres. Eso bien puede ser cierto, pero lo que escribió reflejaba su propia experiencia como mujer. De no haber sido así, su libro nunca habría tenido el impacto que tuvo en otras mujeres; tampoco serviría en la actualidad como el contrapunto teórico necesario para un feminismo diferente²⁰.

En lo anterior hay que tener en cuenta las miradas de época que sobre ella se dieron, diversas de las que puedan darse hoy, así como son diversas las visiones que sobre su problemática puedan plantearse desde Francia, Europa, América del Norte o Latinoamérica con el peculiar y contradictorio devenir social:

(...) el feminismo de los 1970, desarrollado con preferencia por académicas blancas y occidentales y que pasó por alto lo particular racial, tuvo que enfrentar su omisión de los aspectos raciales gracias a la labor de los diversos movimientos feministas negros; el poscolonialismo tuvo que enfrentar su olvido del género gracias a los movimientos feministas²¹.

Por otro lado, Cèlia Amorós ubica a Beauvoir dentro de la corriente del feminismo ilustrado, antinaturalista, antiesencialista. Destaca la manera interdisciplinar de haber mirado la realidad y considera que lo más importante de esta autora es el habernos enseñado un modo de vivir individualmente para actuar colectivamente. Dice Amorós:

¹⁷ Tema que abordaré más adelante.

¹⁸ Joana Borges, “O Segundo Sexo: leituras no Brasil”. (“El segundo sexo: lecturas en Brasil”). (Florianópolis: *Fronteiras, Revista Catarinense de História*, 15, Junio 2007), 55.

¹⁹ Ingrid Galster, *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe*. (Paris : Honore Champion Editeur, 2004), 15.

²⁰ Michael Walzer, *Op. Cit.*, 154.

²¹ Beatriz Suárez Briones, María Belén Martín Lucas, María Jesús Fariña Busto (eds), *Escribir en femenino. Poéticas y políticas*, (Barcelona: Icaria, 2000), 12.

La autora de *El segundo sexo*, con su afirmación “la mujer no nace, se hace” radicaliza el sentido de la abstracción ilustrada referida a las determinaciones ligadas al nacimiento como no pertinentes para la definición de lo que constituye a los individuos mismos y fundamenta sus derechos. La pertenencia a un sexo biológico determinado –concretamente el femenino, puesto que el masculino no se consideraba un sexo sino que se solapaba sin más con lo genéricamente humano– se resistía tenazmente en virtud de unos intereses masculinos ligados a una pertinencia (pertinencia) simbólica ancestral, a ser subsumida en la misma lógica abstractiva que irrationalizó distinciones genealógicas como las existentes entre el noble y el plebeyo²².

Hoy, con el giro radical del mundo, cuando la tecnología iguala la labor del varón y de la mujer, más aún, resalta la precisión de la mujer ante las proyecciones de la vida, hay que tener sumo cuidado en no dejar a *El segundo sexo* como libro sólo de época. A lo anterior se añade, incluyendo ahora matices de distinto orden, la siguiente idea:

En la medida en que el existencialismo se caracteriza por ser un antigenealogismo radical –no hay significativo ni sentido previos que determinen al ser humano, sino que éste los instituye mediante su proyecto, el ser humano, como se ha dicho, no es esencia sino existencia– sus categorías, en muchos aspectos fundamentales, si bien tienen límites y plantean problemas en otros que no podemos abordar aquí, son categorías idóneas para pensar la condición femenina y describirla fenomenológicamente de un modo adecuado²³.

2.2. ¿CÓMO ESTÁ PENSANDO BEAUVOIR EL FEMINISMO?

Para nuestra autora, el feminismo no puede ser una entelequia unitaria. Es un movimiento en la medida en que genera una posibilidad de pensar las propias condiciones para la libertad e individuación. Así, cabe decir que Beauvoir no está pensando el feminismo como un movimiento social, sino más bien como una lucha que cada mujer debe llevar desde la comprensión de la universalidad de su dilema como sujeto, del cual su subjetividad es cuestionada o atacada. El feminismo como movimiento siempre construyéndose –que no quiere llegar a un fin–, es un *dispositivo*²⁴ muy útil para muchas personas en el posicionamiento ante la realidad. No hay un

²²Cèlia Amorós (prólogo). En Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir, Filósofa del Siglo XX... Op. Cit.*

²³*Ibid.*

²⁴ Me refiero a una postura determinada, un punto de vista, una cosmovisión para comprender un estado de cosas. Este término ha sido largamente trabajado desde que Foucault lo definió en su filosofía, “ciertamente, desde que apareció el *homo sapiens* hubo dispositivos, pero se diría que hoy no hay un solo instante en la vida de los individuos que no esté modelado, contaminado o controlado por algún dispositivo. (...). A la raíz de cada dispositivo está, entonces, un deseo de felicidad. Y la captura y la subjetivación de este deseo en una esfera separada constituye la potencia específica del dispositivo. En el caso del término «dispositivo», ¿cuál es este sentido? El término, tanto en el empleo común como en el foucaultiano, parece referir a la disposición de una serie de prácticas

sentido de rebelión ante el pasado, aunque acaso sí, con la definición, un propósito más que especulativo, de reivindicación.

Beauvoir comprende el peso que las sociedades le imponen a la mujer dándole un destino psicológico, fisiológico y económico. Su apuesta es mirar este problema humano como “sólo humano”. En primer lugar, nos muestra que la misma manera en que planteamos los problemas y las perspectivas adoptadas ya supone una jerarquía de intereses. Por eso, su feminismo es abiertamente una actitud y una manera de mirar. No se quiere plantear a sí misma levantando un plan ético pretendidamente objetivo y mucho menos quiere desconocer que sus propias ideas y valores permean todo su discurso, alejándola de alguna abstracción de tipo cartesiano, en cuanto a la tradición de la metafísica francesa se refiere.

La autora se muestra aleccionadoramente sensata con su propio uso de conceptos y entiende que desde las definiciones que cada quien da, hace posible abordar los temas de maneras, o desde ángulos de concepción distintos. Pero la distinción no lleva consigo la oposición sino la conciliación, un estadio armónico de la acción del hombre y la mujer en la historia del espíritu y del mundo. En gran medida, nada se absolutiza, sino, por el contrario, se relativiza.

Así, palabras como “superior”, “inferior”, “mejor”, “peor”, “progreso”, “regresión”, “trascendencia”, “inmanencia”, entre otras, para nuestra pensadora, deben ser puestas siempre en entredicho en todas las épocas y circunstancias. Beauvoir critica la forma como se reduce la visión de la mujer y lo femenino a conceptos que alienan, en lugar de liberar. Por ello indica:

Si pasamos revista a algunas de las obras dedicadas a la mujer, vemos que uno de los puntos de vista adoptados más comúnmente es el del bien público, el del interés general: en verdad, cada uno entiende con esas palabras el interés de la sociedad tal cual desea mantenerla o establecerla²⁵.

y de mecanismos (conjuntamente lingüísticos y no lingüísticos, jurídicos, técnicos y militares) con el objetivo de hacer frente a una urgencia y de conseguir un efecto.”

En: Gabriel Pulecio, *Giorgio Agamben - ¿Qué es un dispositivo?* Internet:

<http://filosofianews.blogspot.com/2011/10/giorgio-agamben-que-es-un-dispositivo.html> (Consultado el 10 de octubre de 2011).

²⁵ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*. (Buenos Aires: SigloVeinte, 1981), 24-25.

Ante esto, Beauvoir decidió plantear su punto de vista para entender qué hay detrás de la conveniencia de mantener un estado de cosas. Éstas fueron las bases sólidas de su postura filosófica existencialista y lo que ella misma estimó que daría integridad a las luchas feministas. Señaló:

En cuanto a nosotros, estimamos que no hay otro bien público que aquel que asegure el bien privado de los ciudadanos, y juzgamos a las instituciones desde el punto de vista de las oportunidades concretas que ofrecen a los individuos. Pero tampoco confundimos la idea del interés privado con la de la felicidad; ése es un punto de vista que también se encuentra muy a menudo: ¿las mujeres del harén no son más dichosas que una electora? El ama de casa ¿no es más dichosa que la obrera? No se sabe muy bien qué significa la palabra dicha, y menos aún qué valores auténticos recubre; no hay ninguna posibilidad de medir la dicha de otro, y siempre es más fácil declarar dichosa la situación que se le quiere imponer: a quienes se condena al estancamiento en particular se les declara felices bajo el pretexto de que la dicha es la inmovilidad. Se trata, pues, de una noción a la cual no habremos de referirnos²⁶.

Así pues, el feminismo de Beauvoir, más que plantear un modelo de mujer o de emancipación, se acercó a lo más íntimo de cada persona y situación particulares. Abrió campos de sensibilidad ante la opresión y buscó que cada quien se mirara a sí mismo/a sin compararse con los otros/as, elaborando sus propias categorías para la mejoría de su situación. El valor de este feminismo está en provocar la emancipación arriesgada de cada individuo y guiarse por la sensación de inmovilidad que llega con los mandatos exteriores que alienan e imposibilitan la construcción de proyectos desde un camino auténtico y personal. Esta autora, a través de una escritura enérgica y movilizadora, pretende desarrollar conductas que permitan la salida de la opresión que generan las amarras del pasado. Sólo que no es la suya una obra vuelta hacia el pasado, ni situada en un presente inmóvil.

Así pues, podríamos resumir que el feminismo de Beauvoir es un feminismo que lucha contra la opresión, contra la feminización negativa para referirse a las cosas o a personas. Se refiere a una profunda desadaptación que exige una invención de la vida, donde siempre se cultive el ojo crítico para examinar las *situaciones*, según si éstas generan libertad de acción o no. Pues partimos de la base de que Beauvoir toma a la mujer como un Sujeto, lo cual, dentro de la filosofía existencialista, señala que el sujeto comienza por no ser nada, pero es lo que él hace a

²⁶*Ibíd.*

través de la acción. Por ello Beauvoir estimula a las mujeres a “hacer”, superando un estado inicial y escapando de la inmanencia que es el patrimonio de las cosas. Para esta pensadora francesa la mujer no debería volver a sentir angustia por tener un cuerpo de mujer por la cantidad de exigencias externas que recibe. Cada mujer debe ser la mujer que es y no una mujer genérica, pues tal cosa no existe, siempre recalca Beauvoir. De manera que para el Castor, la mujer debe poder sentirse tranquila de hacer proyectos que la trasciendan y la hagan sentirse integrada a la existencia más que a la vida.

2.3. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE BEAUVOIR

Ahora bien, para Nancy Bauer²⁷ es imprescindible mirar qué hace de *El segundo sexo* una indagación filosófica, pues el preguntarse Simone de Beauvoir por el tipo de problema que implica ser mujer y, en consecuencia, pensarse a ella misma como mujer, es lo que la lleva a hacer filosofía de un modo propio. Dice Bauer que Simone de Beauvoir quiere mostrar que ser mujer es un problema filosófico: “un problema para y de la filosofía”²⁸, dado que, como dice la misma Simone: “Es claro que ninguna mujer puede pretender sin mala fe situarse más allá de su sexo”²⁹. El motivo principal de esta postulación reside en el “lenguaje” que ha utilizado la filosofía tradicionalmente para expresar la diferencia sexual.

El segundo sexo es un proyecto filosófico, el cual Beauvoir escribió pensando en una comunidad filosófica, lo que se comprueba con el lenguaje del texto y la manera de abordar las indagaciones³⁰. Pese a esto, hay al menos tres dificultades metodológicas que probablemente hayan influido en que la obra que nos ocupa sea de difícil “catalogación” entre las obras filosóficas: la primera, que es una obra escrita polifónicamente lo que, a su turno, provoca una lectura y una interpretación polifónicas. Al abordar el término *alteridad*, cabe la pregunta: ¿Quién habla en *El segundo sexo*?

²⁷ Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir: Philosophy and Feminism* (New York: Columbia University Press, 2001).

²⁸ *Ibid.* 16.

²⁹ « Il est clair qu’aucune femme ne peut prétendre sans mauvaise fois se situer par delà son sexe », Beauvoir, *op.cit.*, 12.

³⁰ “Hay otro modo de hacer filosofía además de la de crear sistemas; en este modo de hacer filosofía, Beauvoir debe ocupar el rango que le corresponde”. En Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir, Filósofa ... Op. Cit.* 26

Lo anterior quiere decir que el hecho de que Beauvoir hubiera realizado la ardua labor de reunir todo el material que encontró útil para exponer el problema sobre qué es una mujer en la sociedad patriarcal, e intentar proponer otra manera de ver lo que ya había sido dicho por los filósofos tradicionales, hace que *El segundo sexo* –libro que, como ya se ha apuntado, crea nuevos escollos a su lectura, ajenos a la Filosofía misma– pueda ser leído desde la Historia, la Sociología, la Psicología, la Antropología, entre otras, lo que constituye un desafío para quien pretenda hacer una interpretación “total”. Y, por otro lado, que *El segundo sexo* haya sido un texto que tocó a muchas personas, lo hace un texto explorado por varias manos y lo convierte en una obra polifónica con una historia de interpretación muy extensa y además, derivada, en el cual es difícil incluir la propia voz³¹.

La segunda dificultad metodológica es la configuración interna de la obra, pues es de carácter a la vez enciclopédico y afectivo, y aún no se llega a un acuerdo acerca del género literario al cual pertenece; esto parecería restarle peso al intento de situarla como obra filosófica *sensu stricto*. Su género tan ambivalente como oscilante –no sólo su carácter interdisciplinar– dificulta hacer una apropiación disciplinaria.

Una correcta interpretación de la obra parecería exigir la lectura sistemática de los significados o sentidos de todo cuanto trae como citas Beauvoir. Esto es un problema en la medida en que pareciera que nos vemos obligados a interpretar *El segundo sexo* leyendo las fuentes y juzgando la interpretación de la autora acerca de las mismas, lo cual exige tiempo interior y otras vías de exploración. ¿Puede llegar un lector a hacer “suyo” y subjetivo o aún emocional el contenido, como no podría hacerlo con, por ejemplo, *La fenomenología del Espíritu*?

La tercera dificultad metodológica sería que, como en la obra se da la efectiva lectura de un contexto específico, tiene una resonancia en otros contextos que es difícil de establecer, dado el desarrollo del feminismo heredero de Simone de Beauvoir. Esa resonancia de un texto tiene

³¹ Prueba de ello es la extensa bibliografía (al menos en español, inglés, francés y portugués) que se ha producido sobre *El segundo sexo*, en particular, y Simone de Beauvoir, en general, lo que hace casi imposible levantar un estado del arte completo.

que ver con la repercusión de una acción, es decir, con que no es posible prever los efectos de una obra, y en este caso, lo que hace particular al texto es que su autora estaba pensando en una acción política. Dentro de esta dificultad, tanto teórica como metodológica, entrarían los prejuicios contra el feminismo que afectaron la recepción de la obra y que, sin embargo, han ido cambiando con el transcurso del tiempo, pues ya hoy se afirma abiertamente que el feminismo no es asunto sólo de mujeres dado que toca la vida de varones y mujeres. Ya no es una tara que Simone de Beauvoir haya sido mujer para ser estudiada, pues el gran aporte de *El segundo sexo* hoy en día es que justamente fue escrito por una mujer.

Beauvoir representa hoy por hoy una manera distinta de reflexión y apropiación del canon de la Filosofía desde sus destrezas para yuxtaponer a filósofos y literatos como modo de darle fuerza a sus argumentaciones. De todos modos, y por más que ella haya sido rigurosa y generalizadora, no es posible desconocer estas tres dificultades metodológicas al abordar una obra como ésta. Y siempre estará, además para su perjuicio, gravitando sobre ella la figura de Sartre.

El sentido de señalar las dificultades metodológicas consiste, para mí, en proponer superarlos de algún modo y comprender que, como ha indicado Elizabeth Grosz³², la materialidad del texto ejerce una resistencia, una viscosidad, no sólo de las intenciones del autor, sino también de las lecturas y los usos que puede tener por los lectores. Así, el texto nunca tiene una destinación fija, dice Grosz³³. La posición de creador textual, al ser superada por la de un lector —o lectores múltiples— tiene a lo largo del tiempo un sinnúmero de efectos e interpretaciones que abren toda una historia de los discursos.

Es así como el feminismo ha hecho apropiaciones de los diversos textos que concibe pertinente recontextualizar. Podemos afirmar, entonces, que cualquier texto, sin importar lo patriarcal que sea, desde el principio y en las intenciones del autor, puede ser leído desde un punto de vista feminista³⁴. Ahora bien, desde la perspectiva de Roger Chartier, historiador de las

³² Cfr. Elizabeth A. Grosz, *Space, time, and perversion: essays on the politics of bodies*, (Nueva York: Routledge, 1995), 17.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* 16.

lecturas, es interesante ver cómo toda lectura tiene una historia que no siempre es la misma en todos los lugares y para todas las personas, añadiendo que son también distantes y distintas una lectura y una relectura, como le da a un texto otro sentido, no el leerlo sino el “estudiarlo”, en acuerdo con un fin escolar³⁵.

Por su parte, la investigadora brasilera Joana Borges afirma que *El segundo sexo* ha tenido lecturas fáciles y poco rigurosas porque se han centrado en la contraseña: “una no nace mujer, llega a serlo”³⁶. Esta célebre frase tomó todo un impacto político, pero no fue analizada en profundidad para darle su valor real. Este último punto lo tocaré más adelante.

Para tratar la primera dificultad metodológica de *El segundo sexo*, es decir, la polifonía de la escritura y de la interpretación, es necesario recordar que esta obra ha sido leída en el pasado por numerosos públicos y hoy nos es imposible recibir, exactamente, el mensaje que generó en ese primer momento. Se pueden, sin embargo, recuperar algunas percepciones, interpretaciones de ello, para poder recoger la “historicidad del texto”, tal como lo pide Chartier³⁷, porque así se puede ver que los textos no son lo que pensamos que son, sus sentidos son múltiples, móviles, plurales; esto es, cualquier texto se da a leer en una forma que es la más lejana posible de la forma en la cual fueron publicados y apropiados por sus lectores del pasado.

Cuando Beauvoir escribe lo siguiente: “NOTA, –consigna la autora–: ...este libro ha sido escrito durante los años 1948-1949. Cuando empleo las palabras ahora, recientemente, etc., me refiero a ese período. Ello explica también que no cite ninguna obra publicada después de 1949”³⁸, se muestra consciente de la cantidad de cambios que puede tener una perspectiva. Es cuidadosa con esto y nos deja claro que se quiere presentar como testigo de un contexto específico, que ciertamente puede tener resonancias en otros contextos. La importancia que tiene

³⁵ Roger Chartier, *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito* (Tijuana, Universidad Iberoamericana, 2005), 28.

³⁶ Como vemos, esta frase ha recibido varias traducciones.

³⁷ *Ibid.* 26.

³⁸ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*. (Buenos Aires: Sudamericana, Traducido por Juan G. Puente. 2da edición, 2005 [1999]). 728. He notado que esta nota inicial aparece en algunas versiones de *El segundo sexo*. Es una nota importante porque para Simone de Beauvoir es clave la situación de un momento preciso de lo que ella presenciaba, como dijo en varias entrevistas, y también lo menciona al final del segundo tomo, ella esperaba que en pocos años la situación de las mujeres se viera transformada hasta el punto de dejar de ser un libro con vigencia.

lo anterior es crucial, porque es la manera en que ella se resiste a ser interpretada sin mirar su contexto histórico, filosófico y vital, lo cual es complementario con la coherencia que busca promover en su filosofía existencialista, que apunta al ente situado siempre, y definido no por su ser, sino por su hallarse “situado” en un lugar con su historia y su entorno.

A su vez, la segunda dificultad metodológica que he señalado, referida a que como la obra que nos ocupa se encuentra oscilante entre el ensayo filosófico, la crítica literaria, el género autobiográfico, periodístico, memorialista, entre otros, no ha encontrado del todo un lugar en la tradición del pensamiento filosófico, no implica que se puede negar el uso que el Castor hizo de las diversas corrientes filosóficas que le fueron útiles, y por ello le apuesto a hacer una primera revisión del valor filosófico de su tratado *El segundo sexo* como libro que se puede considerar hoy en día como parte de la filosofía de la alteridad, en lo que coincido con Amelia Valcárcel: “esta obra no sólo ha sido y es una de las fuentes del feminismo de la segunda mitad del siglo, es también un ejemplo señero de filosofía de la alteridad”³⁹.

Como añadido a esta segunda dificultad metodológica, es preciso recordar que, por ser *El segundo sexo* un libro enciclopédico –que permite una práctica de apropiación colectiva, en términos de Chartier–, tiene como característica ser un texto que hoy en día se puede cotejar con la multiplicación de los enlaces hipertextuales y la textualidad digitalizada. De hecho, para Chartier, nuestro tiempo tiende a recuperar las obras enciclopédicas por la facilidad que existe de entrar a ellas con el recurso de enlaces hipertextuales. Ahora bien, parte de esa hipertextualidad puede tener que ver con los múltiples autores a los cuales remite *El segundo sexo*, todos cargados de una larga historia de interpretación –sólo en el caso de la Filosofía: Descartes, Kant, Hegel Sartre, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, cada uno un universo discursivo–. De acuerdo con esto, leer una parte de la obra con el propósito de explorar una categoría (*alteridad*) desde un autor (Lévinas) con quien dialoga el Castor, puede ser un aporte a la historia del libro hecha hipertexto.

Para la tercera dificultad metodológica es imprescindible volver a recalcar el hecho de que esta filósofa parisina es una de las pensadoras feministas del siglo pasado. Sin embargo, ello

³⁹ Amelia Valcárcel, *Op. Cit.* 55. En este sentido, dirá esta filósofa española que la alteridad es una experiencia trascendente en tanto representa siempre lo otro para los seres humanos.

“en vez de realzar su figura, parece que la limita como filósofa”⁴⁰, como bien lo expone Valcárcel: “En ciertos ámbitos filosóficos el feminismo de alguna autora o autor actúa en su contra”⁴¹. En los años 1970 algunos quisieron reducir a Simone de Beauvoir a una escritora sobre la mujer, “con todo lo que semejante etiqueta suele comportar”⁴². Una frase corriente era: “tiene talento, pero es feminista”⁴³, lo cual inmediatamente servía para “deplorar de la mala ocurrencia que había tenido alguien al haber nacido en el sexo inapropiado”⁴⁴.

El caso Beauvoir, según Valcárcel, es un indicador de que la mujer aún permanece en un estatuto de alteridad, con lo que muestra que aún hace parte de un saber secundario, poco racional. Sólo hace poco tiempo –aproximadamente desde la década de 1990–, se puede hablar de que la teoría feminista hace parte de la historia de la filosofía política, “pese a ser el feminismo uno de los núcleos fuertes del pensamiento de la democracia”⁴⁵. Así, faltará aún mucho tiempo para que *El segundo sexo* pueda ser una obra clave de la filosofía del siglo XX. Pero en la actualidad, al menos se reconoce que es uno de los textos clásicos del feminismo, que se conoce también como la Biblia del Feminismo⁴⁶.

Dicho todo lo anterior, se puede dejar por sentado que no es una condición necesaria el ser mujer para hacer feminismo o para escribir un texto feminista, pero el mundo de la Filosofía aún tiene la concepción del feminismo como asunto de mujeres, esto es, que únicamente concierne a las mujeres. El peligro que entraña esta creencia es que no se concibe la globalidad de los planteamientos feministas, se cree que éstos son parcializados y que son caprichos de la época. Lo cierto es que “el feminismo no es un movimiento que afecte sólo a sus militantes. Tanto sus efectos como sus causas inciden en la sociedad moderna entera e incluso sobre tipos sociopolíticos ajenos a la modernidad, pero en trance de sumarse a ella”⁴⁷.

⁴⁰ *Ibid.* 46.

⁴¹ *Ibid.* 50.

⁴² *Ibid.* 56.

⁴³ *Ibid.* 56.

⁴⁴ *Ibid.* 56.

⁴⁵ *Ibid.* 58.

⁴⁶ Apelativo que quiere referirse a que es una obra fundacional del Feminismo. Entiendo que es una paradoja hablar de la Biblia en este contexto del existencialismo ateo.

⁴⁷ *Ibid.* 56.

Hablamos, pues, de una manera distinta de mirar, estar y asimilar el mundo que transforma modos heredados de vida. También aludimos a la posible transformación o transfiguración de esa herencia, en nombre de una nueva función y de una idea nueva del ser humano.

Es claro que por más que la cultura francesa alardee de sus académicos y transgresores – en palabras de Valcárcel⁴⁸–, sigue existiendo desconfianza e interdicto al exponer las ideas beauvoirianas, lo que sin duda genera una dificultad metodológica importante a la hora en que alguien quiera exponer un problema filosófico con este texto.

Hoy, podríamos decir que Beauvoir comparte bastantes supuestos de la conciencia masculina de su respectivo entorno y toma algunos juicios como universales, pero a ella le debemos una nueva forma de hacer feminismo, así como también le debemos la comprensión de la categoría “androcentrismo” –la que sólo dejaré mencionada–. Esta categoría puede ser utilizada gracias a su manera de concebirla y de exponerla; de hecho, esto dejó a Beauvoir en una actitud de “demasiado intelectual”, que no era propia de la mujer en el seno de una sociedad patriarcal. Beauvoir es fuertemente criticada hoy en día en los países europeos, sus categorías no resultan de utilidad para el momento histórico que viven. Sin embargo, para Latinoamérica, que poco a poco va posicionándose desde propuestas de pensamiento nuevo, toma a Beauvoir como una autora que tiene bastante para decir. Algo que le ayuda es su cercanía al marxismo, corriente que ha influenciado fuertemente a nuestros países.

Es, francamente, muy interesante estudiar la influencia de Beauvoir en Latinoamérica. Este escrito apenas da para mencionar esto, pero es de notar que hoy en día Beauvoir es más interesante para América Latina que para la misma Francia. Sus categorías contra la opresión siguen siendo de profunda utilidad.

Expuesta su vida, expuesta su obra, expuestas las dificultades metodológicas de estudiar un libro como *El segundo sexo*, podemos dar paso al centro neurálgico de este escrito. Beauvoir es una pensadora de la alteridad femenina, problematiza radicalmente esto y va hasta donde

⁴⁸ Amalia Valcárcel, *Op, Cit.* 45

ningún otro pensador antes de ella había llegado. Los efectos que tuvieron sus estudios se vieron reflejados en el psicoanálisis de Lacan, en el constructivismo de Foucault y en todos los estudios sobre el cuerpo. Esto se desconoce hoy, pero arriesgadamente he querido indagar en las fuentes de muchas postulaciones contemporáneas. Ir a las bases da siempre rigor para observar el presente del pensamiento que los estudiantes de Pregrado estudiamos.

III. LA PREGUNTA ¿QUÉ ES UNA MUJER?

La paz de los imperios salida de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello, es necesaria una relación original y originaria con el ser.

Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p. 48.

En este capítulo, el tema central es el de la identidad personal, el concepto “mujer” y la conciencia de sí. A Simone de Beauvoir le interesan estos temas y los plantea de manera radical, los asume viéndolos transhistórica y transculturalmente. Su interés es problematizar y jamás cerrar discusiones. Su propuesta de indagación tiene mucho que ver con tomar problemas que se puedan replantear siempre. Nuestra autora es incisiva con la conciencia de sí, con la mujer que se hace autoconciencia para determinar su propia identidad personal. Y, debido a que la memoria es lo que determina a la conciencia de sí, Beauvoir analizará la función política de la identidad, asumiendo que no hay identidad metafísica. Para ella, la identidad siempre opera en la manera en que los individuos responden a los patrones establecidos. Así menciona que no puede haber un substrato, un en sí, ni sustancia alguna que sea capaz de definir una identidad.

Nuestra pensadora postula que la desdicha es haber perdido la capacidad de darse cuenta de que no se tiene libertad y no se lucha por ella, condición ésta que se parece a la del Esclavo en la Dialéctica hegeliana. No hay proyecto en una condición así, pues todo proyecto genera condiciones de humanidad. La parisina reafirma que todo proyecto es una apertura al futuro, por lo que nadie debería perderse de ello. Cuando no hay proyecto, sólo hay instante y esa radicación en un instante genera mecanismos de evasión, mecanismos de negación de esa falta de proyectos, de esa falta de futuro. Se cae en la inmediatez, en el olvido. Al tiempo se entra en una autodescripción desde el afuera, por ejemplo usando expresiones en tercera persona o hablando desde los otros/as como si fueran máscaras que liberan de toda responsabilidad. La negación de la propia situación en la que cada individuo se encuentra genera un mecanismo psíquico de protección, para no ver lo que lo lastima.

Es en este marco que el presente capítulo explora la consigna “no se nace mujer, se llega a serlo” junto a las aproximaciones para llegar a conceptualizar la *alteridad* de una manera beauvoiriana muy original, tomando varios autores y presentando una teoría propia que muestra a la mujer como Otro, Alteridad Absoluta.

3.1. “NO SE NACE MUJER, SE LLEGA A SERLO”

Según Simone de Beauvoir, la mujer se ha definido a lo largo de la historia siempre en relación con algo: como madre (en relación con los hijos), esposa (en función del marido), hija (de un padre, y, como por añadidura, de una madre), hermana (en condiciones desfavorables para ella en relación con el hermano varón) y un largo etcétera. Así pues, a contrapelo de la historia, la principal tarea de la mujer es reconquistar su propia identidad específica, desde sus propios criterios, según su tiempo, su comunidad, su espacio de acción, etcétera.

Lo primero que resulta indispensable hacer, para la francesa, es comprender que muchas de las características propias –exclusivas y excluyentes– de las mujeres no les vienen dadas de su genética, sino de cómo han sido educadas y socializadas. La frase que resume esta teoría es célebre: “No se nace mujer, se llega a serlo”¹. Devenir mujer es un proceso que se desarrolla en el ámbito de la cultura y no es la biología la que determina el devenir genérico de los cuerpos².

Las mujeres se hacen. Más aún, cada mujer se hace individualmente según su momento histórico. La frase “no se nace mujer...” muestra toda su complejidad en el seno de su simplicidad. La autora parisina nos muestra que todo este hacerse es pura creación, cada mujer se hace instante en instante. Así, ¿cómo podemos saber real y totalmente lo que implica ser

¹ Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, Tomo II: La experiencia vivida (Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1968) 13. La cita textual es “No se nace mujer, llega una a serlo”. A lo largo de este texto habrán consignadas distintas formas en que ha sido traducida del francés: « On ne naît pas femme : on le devient ». Después de meditar mucho el asunto me resultó cómoda esta traducción: “no se nace mujer, se llega a serlo”. La razón es simple: cuando la pronuncio oralmente me resulta más cercana a mi lenguaje cotidiano que “No se nace mujer, llega una a serlo”. Hay otros modos, como han sido ya mencionados: “la mujer no nace, se hace”, “una no nace mujer, se hace mujer”, entre otras posibles traducciones.

² Cabe mencionar que, a pesar de que en la actualidad existen muchas pensadoras que han hecho estudios muy completos sobre la historia de los discursos biológicos como la norteamericana Anne Fausto-Sterling con su texto *Cuerpos sexuados*, Simone de Beauvoir conserva un estatuto privilegiado en la comprensión de las diferencias sexuales por haber destapado las preguntas existenciales más fundamentales de las mujeres en un sistema patriarcal.

“mujer”, si la mujer se hace constantemente todo el tiempo? Encerrarla en una totalidad comprensible es un absurdo, como absurdo es que pensemos el concepto [absoluto] de una época. Algo que sí podemos intuir, que es un regalo del tiempo, es saber que el varón necesita un soporte de dónde cogerse y ese soporte se vuelve realidad. Pero ¿sabemos muy bien que ese soporte no es realmente la verdad? Posiblemente no podemos decir nunca lo que es verdad, pero sí lo que no es y es ese el despertar al que nos invita Beauvoir con su indagación³.

Por otro lado, sigue siendo notable que el estudio de nuestra pensadora correspondiera sólo a las herramientas de su época. Su idea es salir de estructuras de dominación que no están puestas voluntariamente. Hay una dimensión transhistórica y transcultural, porque la dominación ha sucedido en todas las culturas de la historia, dice Beauvoir. No es un problema individual, así que debe ser tomado en una dimensión colectiva. Las mujeres podemos reconocernos unas con otras a pesar de los estratos, las razas, etc. ¿Dónde puede reconocerse la mujer? En un cuerpo, en una situación, en la dimensión colectiva de sus dilemas, explica el Castor.

De manera que la Beauvoir filósofa desarrolla una teoría de que la mujer es lo Otro. Pero, deja claro que no es que explícitamente la mujer sea designada como lo Otro por el varón y demuestra que la categoría de lo Otro reviste una originalidad peculiar. La dualidad de lo Mismo y lo Otro, según los estudios realizados por pensadores como Granet⁴ –sobre el pensamiento chino–, Dumézil⁵ –sobre India y Roma–, tomados por la autora, aparece en todas las sociedades más primitivas y sus mitologías lo expresan.

³ Es una indagación cruzada de impresiones, y aquí se haría, en nombre del rigor, necesario recordar la primera figura femenina moderna que abordó desde sí y desde lo absolutamente otro el tema de la mujer, la española del siglo XV: Teresa de Ávila con su libro: *Vida*.

⁴ Marcel Granet (1884-1940) fue un sociólogo y sinólogo, profesor en las Escuelas francesas de Altos Estudios y de Lenguas Orientales; no obstante el valor de su trabajo en *La Pensée chinoise* (1934; Albin Michel, París 1968) radica en la fidelidad de los datos presentes en el libro que permiten acercarse a la cosmovisión tradicional china, especialmente a través de los números.

⁵ Georges Dumézil (1898-1986) fue un filólogo e historiador francés. Comparando los antiguos mitos de numerosos pueblos indoeuropeos, desde los textos (conocía unas treinta lenguas), demostró que obedecían a unas estructuras narrativas muy similares que traducían una visión de la sociedad dividida en tres funciones: la función sagrada-jurídica, la función guerrera y la función de producción. Este esquema trifuncional se repite en numerosas mitologías, desde la sociedad de castas de la India a los relatos de fundación de la antigua Roma y en las instituciones sociales del antiguo régimen.

Esta dualidad no tiene, por principio, un correlato con la diferencia sexual y no depende de ninguna entidad empírica, señala entonces la autora de *El segundo sexo*. Aparecen las parejas Sol-Luna, Urano-Zeus, Varuna-Mitra, Día-Noche, Bien-Mal, derecha-izquierda, Dios-Lucifer, donde ningún elemento femenino está implicado en principio. Así, concluye la filósofa de la mano de estos pensadores: “la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano”⁶. Pero también definidora de la condición humana en su identidad de conciencia y de la percepción que el individuo de la especie tenga de sí mismo.

Por otro lado, analizando los estudios de Lévi-Strauss, el Castor toma la cita de *Les structures élémentaires de la parenté* (*Las estructuras elementales del parentesco*) que dice:

El paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud por parte del hombre⁷ para pensar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposiciones: la dualidad, la alternancia, la oposición y la simetría, así se presenten bajo formas definidas, o bajo formas vagas, constituyen no tanto fenómenos que haya que explicar sino más bien datos fundamentales e inmediatos de la realidad social⁸.

Según Lévi-Strauss, las comunidades primitivas eran pequeñas, organizadas según edad, género⁹ y parentesco. Necesariamente tenían un sistema de comunicación que les permitía establecer ese orden y mantenerlo. Señaló Lévi-Strauss que cuando se daban encuentros con uno o varios miembros de otras comunidades sucedía un problema cognitivo que los hacía considerar a los “otros” como imprecisamente hostiles.

Cuando los “otros” no eran vistos como no pertenecientes al grupo propio ni como monstruos ininteligibles, entonces había que aclarar si ellos o sus huellas eran realmente de

⁶ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*. Vol. I (París: Gallimard, 1955 [1949]), 16.

⁷ Tómese hombre en su genérico y entiéndase que Beauvoir, según su contexto, mantenía el término “homme” (hombre) en su genérico para referirse a los seres humanos.

⁸ «Le passage de l'état de Nature à l'état de Culture se définit par l'aptitude de la part de l'homme à penser les relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions: la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes floues constituent moins des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer que les donnés fondamentales et immédiates de la réalité sociale», de Beauvoir, *Op. Cit.*, 16.

⁹ Palabra que en de Beauvoir debe entenderse como género masculino o género femenino. Valga esta aclaración si se considera la importancia de la palabra “género” para los Estudios de Género. Éstos hoy en día postulan más de dos géneros, así que se vuelve más tangencial o importante su uso. También, es importante señalar que la palabra “género” en este uso es una castellanización de *gender* en inglés.

naturaleza humana¹⁰. De Beauvoir muestra así, desde su lectura de Lévi-Strauss, que esta categoría de los “otros” corresponde al reconocimiento de lo extraño que hay en quienes no pertenecen a lo “mismo”. Así, los judíos serían “otros” para los antisemitas, los negros serían “otros” para los racistas, los indígenas para los colonos, los proletarios para las clases poseedoras, etc.¹¹.

Sin embargo, afirma el Castor que es de resaltar que todas estas categorías son históricas, esto es, que son categorías que se han descubierto en su relatividad por haberse dado guerras o episodios contingentes que marcaron el encuentro entre las diferentes comunidades o formas de vida. Sin embargo, nuestra filósofa advierte: “No siempre ha habido proletarios: siempre ha habido mujeres; éstas lo son por su estructura fisiológica; por mucho que remontemos el curso de la historia, siempre han estado subordinadas al hombre: su dependencia no es la consecuencia de un acontecimiento o de un devenir; no es algo que haya *llegado*”¹², esto es, no es algo que haya ocurrido voluntariamente o que haya sido elegido.

Es importante, al tiempo, señalar que para Lévi-Strauss, la alteridad significa un tipo particular de diferenciación. No sólo tiene que ver con comunidades o formas de vida, sino que también tiene que ver con la experiencia de lo extraño. Esta sensación puede referirse a paisajes y climas, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Ahora bien, entre individuos, para bien o para mal, esto implica alguna relación de reciprocidad, indica Beauvoir. De este modo, el paso decisivo en esta reflexión consiste siempre en ver a otros como “otros”, a pesar de las diferencias manifiestas a primera vista y a pesar de muchas otras patentes, que emergen sólo con la observación detenida y que pueden referirse a cualquier esfera de la vida: sea el idioma extraño, las ropas, las armas, las costumbres alimenticias, los ritos religiosos, las joyas, la mercadería, los relatos, las respuestas a preguntas, entre otros.

¹⁰ Esteban Krotz, Alteridad y pregunta antropológica, en *Alteridades* 4 (8), Universidad Autónoma de Yucatán, 5-11.

¹¹ Podría añadir, aquí, apelativos que se usan hoy en día como los homosexuales siendo los “otros” para los homófobos, las lesbianas para los “lesbófobos”, y así en un largo etcétera de categorías que marcan la particularidad de nuestra época.

¹² «Il n’y a pas toujours eu des prolétaires : il y a toujours eu des femmes; elles sont femmes par leur structure physiologique; aussi loin que l’histoire remonte, elles ont toujours été subordonnée à l’homme: leur dépendance n’est pas la conséquence d’un événement ou d’un devenir, elle n’est pas *arrivé*» de Beauvoir, *Ibid*, 18.

Después del extrañamiento, se da el paso de reconocer a los seres completamente diferentes como iguales, como muestra Lévi-Strauss. Así, históricamente se ha ido estableciendo la igualdad en la diversidad y la diversidad en la igualdad, hecho que Simone de Beauvoir considera problemático si entendemos que en la igualdad realmente nadie está considerando la situación singular del otro, el “tú a tú” no es una condición privilegiada para la comprensión real del Otro. Luego, para nuestra autora, la triada superioridad-inferioridad-igualdad es problemática porque nunca muestra la *situación* particular de cada individuo y en esto es posible ver cómo Lévinas se adentra mayormente, como veremos más adelante. Beauvoir muestra que no es para nada suficiente apelar a una igualdad entre los sexos, más valdrá pues, presentando su perspectiva existencialista, evaluar las situaciones en términos de libertades. En un análisis sobre la apuesta de Lévi-Strauss que realiza Esteban Krotz se dirá:

El problema de la identidad y diferencia humana también podría expresarse así: es la pregunta por los aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos humanos afectados por esta relación que implica tanto la alteridad experimentada como lo propio que le es familiar a uno; es la pregunta por condiciones de posibilidad y límites, por causas y significados de esta alteridad, por sus formas y sus transformaciones, lo que implica a su vez la pregunta por su futuro y su sentido; finalmente, es también siempre la pregunta por la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad y por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella¹³.

Para Lévi-Strauss, cuando dos culturas llegan a concebir la igualdad en la diversidad identifican que hay algo que los hace humanos y eso es lo que les permite convivir como iguales. Entonces, saben que tienen algunas diferencias, pero las “superan” mediante leyes y acuerdos comunes. Sin embargo, las leyes y los acuerdos sólo se hacen útiles cuando hay conflicto y en esa medida adoptan la forma del “por si acaso”, de “previsión en vista a un futuro en el que la propia libertad puede ser alienada por la brutalidad de la fuerza”¹⁴.

Simone se pregunta por el mismo problema de la igualdad, pero en relación con los sexos, como si, de forma análoga, estuviéramos hablando en clave de “dos culturas diferentes”. En ese sentido, se ha planteado que hay una igualdad entre los sexos en el reconocimiento de la humanidad común, en la disposición de vivir juntos, lo que –digámoslo levinasianamente– es posible gracias al “misterio del lenguaje”. Sin embargo, ella advierte que esta idea de igualdad ha

¹³ Krotz, *op. cit.*, 8.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 41.

sido funcional al ocultamiento de la diferencia entre varones y mujeres; cuando la mujer no aparece en su diferencia, cuando dice lo que los otros quieren oír y actúa en coincidencia con los patrones establecidos, se argumenta que ella es “igual” al varón, o incluso llega a darse por sentado dicha condición. En cambio, cuando las mujeres toman su propia voz y contrarían los cánones establecidos, esto constituye una piedra de escándalo, inmediatamente vienen los reproches, surge el conflicto en el que parece que la única salida es que la mujer sea otra vez “igual” al varón, es decir, oculte su diferencia. Explica la autora: “La igualdad es abstracta y no plantea la desigualdad concreta que comprueba. Pero, desde que [el varón] entra en conflicto con ella, la situación se invierte: entonces traerá a primer término el tema de la desigualdad concreta, y aún se autorizará para negar la igualdad abstracta¹⁵”.

Se trata de reivindicaciones vanas, añade Beauvoir:

El hombre que sienta la mayor simpatía por la mujer no conoce nunca su situación concreta (...) Porque al hombre le es difícil medir la extrema importancia de las discriminaciones sociales, que parecen insignificantes vistas desde afuera, pero cuyas repercusiones morales e intelectuales son tan profundas en la mujer que puede parecer que tienen sus fuentes en una naturaleza originaria. (...) Hay que salir de esos caminos trillados, hay que rechazar sus vagas nociones de superioridad, inferioridad e igualdad que han pervertido todas las discusiones, y empezar de nuevo¹⁶.

Entonces, ¿cómo es posible que, en la diferencia, podamos entendernos? ¿Defienden tanto Lévinas como De Beauvoir la idea según la cual la diferencia conlleva necesariamente la incomunicación radical? Para ambos, la respuesta es negativa. Gracias al lenguaje, a su milagro, no es necesario que yo haya sido madre, por ejemplo, para entender la condición de la maternidad, sus preocupaciones, sus luchas. Si bien no hay comunicación absoluta, podemos comunicarnos. Claro está: no basta que yo reconozca que tengo algo para decir, ni que yo haya entendido mi condición femenina para tener mi propia voz. Se requiere que el otro tenga una disposición de querer dejarse tocar por mi voz, que tenga una actitud de pasividad para recibirme como Otro, y será el lenguaje el lugar para que esa apertura sea posible. Pero, también, como advierte Simone –haciendo referencia a su condición de mujer privilegiada, filósofa–, no basta creer que tengo la comprensión de ser una mujer, sino que necesito las palabras indicadas, una suerte de capacitación para tomar mi propia voz. Así, el lenguaje es generoso, pero hay que

¹⁵ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 22.

¹⁶ *Ibid.* 22-23.

aprenderlo; y para aprenderlo, a su turno, hay que reconocer que se tiene algo *importante* que decir, y este reconocimiento no puede depender de otro. La mujer tiene que aceptar que ella misma no ha reconocido su estar en el mundo como algo valioso –lo que no niega que haya condiciones de opresión que no dependen de ella–. En otras palabras: estoy llamada, como mujer, a ser Autoconciencia para que, a partir de ahí, otras Autoconciencias me reconozcan como tal. En palabras de la parisina: “desde el punto de vista de las mujeres, describiremos el mundo tal cual les es propuesto, y podremos comprender con qué dificultades tropiezan cuando, deseosas de evadirse de la esfera que les ha sido asignada hasta el presente, pretenden participar del *mitsein* humano”¹⁷.

Es así como yendo más lejos en la reflexión beauvoiriana, la apuesta de la autora francesa es demostrar que entre los sexos esta reciprocidad de la que hablaba Lévi-Strauss, mencionada párrafos más arriba, no tuvo lugar. Veamos con algo más de detalle la pregunta que se formula la pensadora, ahora bajo una perspectiva hegeliana y mirando la Dialéctica de la Autoconciencia: “¿Cómo sucede entonces que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiéndolo como la alteridad pura?”¹⁸. Dice: “siguiendo a Hegel, se descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea sino oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto”¹⁹. Acto seguido señala: “Sólo la otra conciencia le opone una pretensión recíproca”²⁰. Esto lleva a la francesa a afirmar que las relaciones entre varones y mujeres son asimilables a las relaciones de Amo y Esclavo (Siervo) de la Dialéctica hegeliana de la Autoconciencia²¹.

¹⁷ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 26.

¹⁸ «Comment donc se fait-il qu'entre les sexe cette réciprocité n'ait pas été posée, que l'un des termes se soit affirmé comme le seul essentiel, niant toute relativité par rapport à son corrélatif, définissant celui-ci comme l'altérité pure ?», Beauvoir, *Ibid.* 16.

¹⁹ «suivant Hegel on découvre dans la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience ; le sujet ne se pose qu'en s'opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inesencial, en objet.» *Ibid.*, 17.

²⁰ «Seulement l'autre conscience lui oppose une prétention réciproque» *Ibid.*, 17.

²¹ En la *Fenomenología del espíritu*, encontramos que para Hegel la conciencia, originariamente ingenua, está plenamente convencida de la realidad del mundo independiente de sí misma, pero solamente puede llegar a ser conciencia de sí o Autoconciencia cuando ve la vinculación entre objeto –mundo “fuera” de la conciencia– y sujeto o conciencia. La Autoconciencia –el Yo– cree que ella es la que tiene la verdad, pero no le basta saber que ella es la verdad, sino que necesita que otros reconozcan esto. La Autoconciencia es el ser-para-sí, que excluye todo lo que es otro y se identifica a sí misma por este acto. La conciencia entonces tendría un doble objeto, el objeto inmediato y a sí misma.

Asistiéndonos de Kojève²², señalemos que de nada sirve a una Autoconciencia luchar para matar a su adversario, al que debe “suprimir dialécticamente”, es decir, al que debe dejarle la vida y la conciencia y destruirle sólo su autonomía, éste debe convertirlo en su Esclavo y asumir su rol de Amo. Todo esto, desde la perspectiva racional y finita, que indica que todos somos o bien Amos o bien Esclavos frente a los otros. Mirando el análisis hegeliano, Beauvoir descubre que el sexo femenino, por su lugar subalterno en la historia y por la estructura patriarcal de la sociedad, nunca se ha autodesignado ni constituido como sujeto para, de ese modo, anular la estructura de alteridad (lo que no soy Yo) que lo corroe. La mujer ha sido la mediadora entre la naturaleza y el hombre, dice, por su confinamiento en tareas como la maternidad o la agricultura tendientes a perpetuar la especie –todas ellas consideradas inmanentes– y no en tareas como la guerra y la caza –ambas consideradas trascendentes–, en las que se arriesgaba la vida y, por lo tanto, se ostentaba un valor superior a la hora de los méritos. Ante esto, dice Teresa López Pardina:

En la dialéctica hegeliana de la autoconciencia el siervo era el mediador entre el amo y las cosas porque era el que trabajaba las cosas, el que conocía su resistencia y el amo tenía con las cosas una relación indirecta a través del esclavo. Lo mismo pasa en esta sociedad con la mujer, que es la que está en las cosas cotidianas, domésticas, pequeñas, a través de ella se relaciona el varón con lo cotidiano²³.

En la dialéctica hegeliana el Amo consume a los objetos y vuelve a nacer el Deseo de satisfacer otro Deseo, que es el Deseo que desea otro Amo, en un proceso absoluto. Los momentos que describe Hegel consisten en que una Autoconciencia se encuentra con otra, y ahí

Hegel comienza hablando de la Autoconciencia en forma de Deseo. El yo sigue ocupándose del objeto externo, pero lo característico de la actitud de deseo es que el yo subordine el objeto a sí mismo tratando de utilizarlo para su satisfacción, de apropiárselo, incluso de consumirlo. Esta actitud puede demostrarse con respecto a las cosas vivas y no vivas, pero cuando el yo se enfrenta con otro yo, esta actitud se desmorona, pues la presencia del otro es esencial para la existencia de una Autoconciencia. Y entonces aparece la lucha entre dos Autoconciencias. Esta lucha tiene tres momentos cotejables a la trilogía tesis-antítesis-síntesis.

²² Este autor es importante para estudiar la categoría de la “alteridad”. Según la filósofa española Teresa López Pardina, numerosos intelectuales franceses de la época de Simone como Sartre, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Lévinas, entre otros, tomaron la categoría de “alteridad” de los cursos sobre Hegel impartidos por Kojève en el Colegio de Francia, entre 1933 y 1939 (Cf. Adrian Ferrero, “Narrar el feminismo: teoría crítica, transposición y representación literaria en la obra de Simone de Beauvoir”, en Femenías y Cagnolati (comps.). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de "el otro sexo"*, (La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2010), 120. Cabe advertir que en un estudio riguroso sobre Hegel habría que ampliar, matizar y evaluar críticamente la lectura de Kojève, tarea que no emprenderemos aquí.

²³ Teresa López Pardina, (comp.) *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, “Significado de *El Segundo Sexo* en la teoría feminista”, 2009, 24.

en principio se da un narcisismo. Cada conciencia se cree sola y por ello hay un conflicto. En contraste, la mujer no es Autoconciencia, no lo ha sido históricamente y entonces no hay conflicto [diríase: con otras conciencias]. La guerra se da cuando la verdad de dos autoconciencias entra en choque y los combates que ello genera son de vida o muerte. El reconocimiento tiene que darse entre autoconciencias, y no ocurre esto entre el Amo y el Esclavo. Allí se da un reconocimiento falso. El Amo enajenado no se reconoce y el trabajo del Esclavo es el reconocimiento con el mundo.

Así, ser Autoconciencia es verme en los demás y que los demás se vean en mí. La mujer tendría que reconocerse “absolutamente otro” para entrar en el conflicto; esto es: como una Autoconciencia que presenta una verdad ante otra Autoconciencia: que es un para-sí. El objetivo es el mutuo reconocimiento, no el conflicto, pero para llegar al “reconocimiento” hay que pasar por el conflicto, movimiento que se puede ver en diferentes episodios de la historia.

En síntesis, Beauvoir muestra cómo en Hegel está ausente la mujer. Ella no es Autoconciencia. Sólo habla del Esclavo y expresa que hay condiciones en las que el sometido no puede salir del sometimiento por la estructura de dominación. Esta comprensión hegeliana fue la que marcó una diferencia con Sartre, quien no consideró la opresión, mientras que para Beauvoir fue un tema de central importancia. Para la autora es un asunto crítico el hecho de que alguien no sea consciente de su sometimiento. A lo que Simone llama vivir inauténticamente: es así como funciona la “mala fe” –la cosificación– y por ello Beauvoir se pregunta: ¿por qué es tan difícil para una mujer confrontar?

Ella insiste en que la mujer siempre ha sido vista como lo Otro, pero no como lo Otro Absoluto –por más que Lévinas haya expresado en su filosofía que lo Otro Absoluto se expresa en lo femenino, tal como veremos en el siguiente capítulo–. Si fuera Otro Absoluto, podría presentar un mundo y tener un proceso de choque cognitivo como el que presenta Lévi-Strauss.

Así pues, la originalidad de la interpretación beauvoiriana, la cual une varias teorías para esbozar un camino de acción, consistió en haber realizado una dialéctica entre “el varón” y “la mujer” que permitiera dejar de asociar al varón como sujeto y a la mujer como objeto. Su apuesta

consistió en que cada persona puede reconocerse unas veces como sujeto y otras como objeto –y esto también lo empleó Sartre–, sin identificarse con ninguna y realizar cualesquiera de dichas facetas con la suficiente libertad de elección –cabe decir que todo esto está pensado dentro de los límites de la razón, a la cual le cuesta salir de la totalización de sujeto-objeto–. Con esto, cabe anotar que sujeto y objeto no son equivalentes, pues por un lado está la trascendencia y por el otro la inmanencia:

Es la existencia de los otros hombres [seres humanos] la que arranca a cada hombre [humano] de su inmanencia y le permite cumplir la verdad de su ser, cumplirse como trascendencia, como escapada hacia el objeto, como proyecto. Pero esa libertad extraña, que confirma mi libertad, entra también en conflicto con ella: es la tragedia de la conciencia desdichada; cada conciencia pretende plantearse sola como sujeto soberano²⁴.

A este respecto, es interesante la interpretación que hace Amalia Valcárcel sobre el hegelianismo de Beauvoir. La española explica que Beauvoir “acepta que la lucha entre las conciencias es la base de la Alteridad y admite que la dominación es un fenómeno universal. Precisamente, por ello puede afirmar que ‘la tentación de dominar es la más universal, la más irresistible que existe’ y tiene una primera matriz: la invención de lo femenino como algo diferente de lo humano, como lo Otro”²⁵.

Y prosigue Valcárcel:

Ese tramo, que no gusta, es uno de los que permite precisamente realizar uno de los pasos fuertes de la subida. Si lo femenino ha sido a la vez declarado una esencia inmutable y subordinada y, sin embargo, inesencial, es porque no ha luchado todavía nunca como conciencia distinta frente a lo masculino: y no lo ha hecho porque no lo es: lo femenino en sí, por el momento, es sólo una esencia definida desde lo masculino, el cual ha tomado para sí el masculino y el neutro, lo específico y lo universal y ha considerado a lo femenino meramente una particularidad negativa. (...) Cada vez que la mujer se conduce como un ser humano se dice que se identifica con el varón. Demasiado disuadida, demasiado atemorizada, como lo está la conciencia esclava hegeliana que opta por la vida del temor porque se sabe frágil y desea conservar la vida²⁶.

²⁴ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Vol. I (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1981), 187.

²⁵ Amalia Valcárcel, “De las quejas a las explicaciones”, *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, (Gijón: Editorial Tertulia feminista Les Comadres, 2002), 53.

²⁶ *Ibid.*

Es así como Simone de Beauvoir toma la dialéctica del Amo y el Esclavo, donde habla de cómo el reconocimiento lleva a un deseo insaciable: Deseo de ser reconocido por otro deseo de reconocimiento. Amo y Esclavo luchan por este reconocimiento, y señala la francesa:

(...) el amo y el esclavo se hallan unidos por una necesidad económica recíproca, que no libera al esclavo. Ello se debe a que en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no *plantea* su necesidad del otro: él tiene el poder de satisfacer esa necesidad y no lo mediatiza; el esclavo, por el contrario, desde su estado de dependencia, esperanza o temor, interioriza su necesidad del amo; pero aunque la urgencia de la necesidad fuese igual en los dos, juega siempre a favor del opresor contra el oprimido: así se explica, por ejemplo, que la liberación de la clase obrera haya sido tan lenta. Ahora bien, la mujer siempre ha sido, si no esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos no han compartido nunca el mundo por partes iguales; y todavía hoy aunque su condición está evolucionando, la mujer padece de muchas desventajas²⁷

Sabemos, pues, desde esta lógica, que hay una conciencia que debe destruir a la otra para ponerla a su servicio y si el Esclavo sabe que el Amo no se apiada de él, no le dará nunca la posibilidad de volverse la Autoconciencia que se reclama en *El segundo sexo*. En este esquema es más importante vencer que mantener la vida, siendo que ésta se mantiene por el Esclavo. No hay momento en el cual las conciencias queden neutralizadas, así como no hay reconocimiento ni reconciliación. Sólo asimetría y verticalidad. Cabe decir, también, que la propuesta de Beauvoir no cae en el error de realizar una inversión extrínseca de esta dialéctica, con el fin de deificar ahora a la mujer y pasar a demonizar al varón, puesto que ambos son víctimas de un mismo modelo socio-político-cultural²⁸.

Por otra parte, para Beauvoir, Hegel entiende que la sexualidad es la mediación para que el sujeto se alcance completamente como género porque hay un deseo de reproducción, que va más allá de una necesidad animal, pues tiene que ver más que todo con el Deseo de ser “reconocido” y dejar una descendencia que perpetúe lo logrado por el Amo. La autora señala que la ausencia de reciprocidad en la categoría de Otro es su connotación más relevante, de modo que se aproxima más a Hegel aquí que a Sartre, porque muestra que la Autoconciencia sólo puede alcanzar la verdad en plenitud, en el “ser para sí”, en la negación de otra alteridad en

²⁷ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 16-17.

²⁸ M.J. Binetti. “El último feminismo: hacia la subversión de la diferencia”, en *Revista de Filosofía*. Vol. 32, Num. 2 (2007), 127-142.

el mutuo reconocimiento con otra autoconciencia. Es decir que es en este mismo sentido que puede afirmarse que la reciprocidad entre los sexos no existe, como lo plantea Beauvoir.

La destrucción real del otro, como ya hemos sugerido, iría en contra del proceso de reafirmación, pues es esencial el reconocimiento de su conciencia por otro ser que también la tenga. Así, recapitulemos: la Autoconciencia desarrollada puede surgir sólo cuando el yo reconoce la propia conciencia en sí mismo y en los demás. De aquí surge la relación Amo-Esclavo. Así, se dan entonces dos puntos extremos, que se oponen el uno al otro y configuran una relación de poder. El primero, en este caso el Amo, es una entidad positiva que consigue el reconocimiento del otro, es decir, se impone a sí mismo como valor del otro; y el Esclavo es la entidad negativa, reconocedora, el que ve realizada en otro su conciencia. Entre el reconocimiento y el hacerse reconocer hay una desigualdad, porque hay una relación de poder de por medio. El que quiere hacerse reconocer no desea reconocer a su vez; será reconocido pero no reconocerá a quien lo reconozca. Estas dos fuerzas de lo positivo y lo negativo son lo Yo y lo no-Yo, donde lo no-Yo está privado de realidad esencial, no se manifiesta como Autoconciencia, no tiene un valor autónomo y por tanto se hace objeto. Por el contrario, el Amo, siendo un ser para sí, no está ligado a una existencia determinada, su propio valor es su certeza subjetiva, la cual lo eleva al rango de verdad y de sujeto.

En consecuencia, para Hegel la relación Amo-Esclavo resulta de una lucha potencialmente mortal por el reconocimiento, el prestigio, la autoridad y el dominio. El Amo es quien prefiere el poder a la vida; está dispuesto a seguir luchando. Y el Esclavo es quien apuesta por la vida renunciando al reconocimiento, y entonces se configura una relación vertical. El Esclavo trabaja para el Amo que, dispensado del trabajo físico, puede emplear su tiempo en otros menesteres. Mientras tanto, en su servidumbre laboriosa el Esclavo logra adquirir un sentido para su vida, una identidad fija, un lugar definido. Está reconocido como alguien inferior por el Amo, pero el Esclavo puede reconocer al Amo y tiene una relación con las cosas especial porque a través de su trabajo puede transformar el mundo y ver en éste el resultado de sus acciones. El mundo es reflejo de sus acciones, pero no todos los Esclavos pueden llegar a este punto, cuando el Esclavo descubre su esclavitud, él mismo se va transformando en su subjetividad y aunque sabe que es

frustrante no transformar esencialmente el mundo objetivo, se da cuenta de que puede transformar detalles.

3.2. TOMAR CONCIENCIA

Beauvoir plantea, pues, una postura en la que “la mujer toma conciencia de su feminidad en el seno de la sociedad de la cual hace parte”²⁹. Cabe anotar que, como ha señalado Christine Delphy, a Beauvoir no le quedaron espacio ni tiempo para escribir sobre la situación material del varón por haberse dedicado al análisis del sujeto y el Otro. Sin embargo, en varias entrevistas dejó claro que esto quedaba implícito en su obra, queriendo mencionar que así como la mujer debe deconstruirse –como se dice ahora– de pies a cabeza, se espera que el hombre haga exactamente lo mismo si bien la construcción de humanidad es compartida³⁰.

Beauvoir se da cuenta de que la cuestión de los sexos está dentro de las disquisiciones de muchos filósofos de forma “casual”, y éstos pretenden darle centralidad a otros temas que juzgan primordiales. Al respecto dice:

La mujer tiene ovarios y un útero, y estas condiciones singulares la encierran en su subjetividad. De ella se dice gustosamente que piensa con las glándulas. El hombre olvida, en su soberbia, que su anatomía también supone hormonas, testículos. Toma a su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, al cual cree aprehender en su objetividad, mientras que considera que el cuerpo de la mujer se encuentra como entorpecido por cuanto lo especifica: un obstáculo, una prisión. “La hembra es hembra en virtud de cierta *falta* de cualidades”, decía Aristóteles. “Debemos considerar que el carácter de las mujeres padece de un defecto natural”. Y, después de él, Santo Tomás decreta que la mujer es un “hombre frustrado”, un ser “ocasional”. Esto se simboliza en la historia del Génesis, donde Eva, según palabras de Bossuet, aparece extraída de un “hueso supernumerario” de Adán. La humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí, sino respecto de él; no la considera como un ser autónomo. “La mujer, el ser relativo...”, escribe Michelet. Es así que (*sic*) Benda afirma en el *Informe de Uriel*: “El cuerpo del hombre tiene un sentido en sí mismo, abstracción hecha del de la mujer, en tanto que ese último parece desnudo si no se evoca al macho... El hombre se piensa sin la mujer. Ésta no se piensa sin el hombre”. Y ella no es nada fuera de lo que el hombre decide; así, la llama “el sexo”, con lo que quiere dar a entender que se le parece al macho

²⁹ « La femme prend conscience de sa féminité au sein de la société dont elle est membre » *Op. cit. Le deuxième sexe*. 90.

³⁰ En Christine Delphy, “Questions féministes y Nouvelles questions féministes”, *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, (Gijón: Editorial Tertulia feminista Les Comadres, 2002), 12.

esencialmente como un ser sexuado; ella es sexo para él, así que lo es en absoluto. La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro³¹.

Para analizar más a fondo el tema de la identidad, que es básicamente lo que lleva a poner a otro en frente a quién considerar como extraño, resulta útil las siguientes preguntas: ¿quién es el Otro para quién? ¿Quién es el que define a otros como Otros? ¿Es el Otro también un sujeto en sí mismo o misma?³²

Así, propongo con Beauvoir asumir que la identidad “mujer” solamente puede tener valor como herramienta conceptual dinámica. En todo caso, la identidad “mujer”, como toda identidad, implica una forma de actividad innovadora que se despliega en función de un proyecto que potencia el cambio. Dicho proyecto suele ser denominado como emancipador³³.

El tema nunca ha sido fácil: la propia Simone de Beauvoir, al escribir la introducción de *El segundo sexo* afirmaba lo siguiente: “He vacilado largamente antes de escribir un libro sobre la mujer. El tema es irritante, sobre todo para las mujeres y no es novedoso”³⁴. La opresión y las memorias de la crueldad son asuntos que siempre resulta preferible ver de lejos, sin hacer parte de ellos. Como diría la francesa Christine Delphy, es difícil existencialmente reconocerse oprimido: “pues pelear significa que se está oprimido”³⁵.

Así dice Beauvoir: “si la función de hembra no basta para definir a la mujer, si nos negamos también a explicarla por el ‘eterno femenino’, y si admitimos, sin embargo, aunque sea a título provisorio, que hay mujeres sobre la tierra, tenemos que formularnos esta pregunta: ¿Qué es una mujer?”³⁶. Y, argumenta convincentemente con el siguiente párrafo:

³¹ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*. (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1981), 12.

³² Elna Vuola, *Teología Feminista. Teología de la Liberación. Los límites de la Liberación. La Praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista*. (Madrid: IEPALA, 2000), 89-90

³³ Esta es una de las razones por las cuales me ha parecido relevante la inclusión de nuestra filósofa entre los proyectos emancipadores que reúne Michael Walzer, cuyo texto me ha servido en mucho en el capítulo anterior.

³⁴ *El segundo sexo*. (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1981), 9.

³⁵ Christine Delphy, “Questions féministes y Nouvelles questions féministes”, *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, (Gijón: Editorial Tertuliafeminista Les Comadres, 2002), 16.

³⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo, Op. Cit.* 10

Se conoce la salida de Bernard Shaw: “el norteamericano blanco –ha dicho, en síntesis– relega al negro al grado de lustrabotas y deduce de ello que sólo sirve para ser un lustrabotas”. Este mismo círculo vicioso se encuentra en todas las circunstancias análogas: cuando se mantiene a un individuo o grupo de individuos en situación de inferioridad, es un hecho que es inferior, pero habría que ponerse de acuerdo acerca del alcance de la palabra *ser*; la mala fe consiste en darle un valor substancial cuando tiene el sentido dinámico hegeliano: *ser* es haber devenido, es haber sido hecho tal cual se manifiesta; sí, las mujeres, en conjunto, *son* hoy día inferiores a los hombres, es decir, que su situación les abre menos posibilidades: el problema consiste en saber si ese estado de cosas debe perpetuarse³⁷.

Y dice también: “es un sofisma pretender encerrar a Epiménides en el concepto de cretense y a los cretenses en el de mentiroso: no es ninguna misteriosa esencia la que dicta a los hombres y a las mujeres la buena o mala fe; es su situación lo que les dispone más o menos a la búsqueda de la verdad”³⁸. Pero la “Verdad” está por encima del género y, sin perder su unidad, es entendida con matices diversos por el varón y la mujer, o, dicho en otros términos, dentro de axiologías que no pueden conciliarse enteramente del todo.

Para este propósito, la parisina parte de la estrategia de mirar lo que en general se afirma cuando alguien se refiere a una “mujer” y nota que temas como “el desequilibrio”, “la histeria”, “el flujo”, entre tantos otros, son expresados con mucho desdén desde el lenguaje. Para ella, esto resulta problemático porque es como si hubiera una mirada hegemónica para darle interpretaciones a estos estados femeninos, los cuales Beauvoir no busca rechazar o juzgar como tales: ella, más bien, pretende abrir las perspectivas para darles sentidos a esos estados presuntamente femeninos.

Luego se pregunta: ¿qué esencia se puede verdaderamente encontrar en una “mujer”? Y si se necesitan esencias, ¿de dónde viene esta necesidad? No hace falta encontrar la esencia de una silla o de una mesa, nos dice, pues para nadie es incómodo pensar en el uso que se le da a estos dos objetos. Pero, cuando se trata de la “mujer” hay una tendencia a llegar a conclusiones metafísicas en debates suficientemente avezados sobre la cuestión, pues desde algún momento en la historia –y no es pretensión de Simone llegar al origen de estos problemas– estas conclusiones comenzaron a involucrarse en las conversaciones de la vida cotidiana.

³⁷ *Ibid.* 20

³⁸ *Ibid.* 23

Beauvoir nos enseña que esas creencias son construidas y determinantes desde la infancia, a través de la familia, la nacionalidad, los relatos que recibimos y todo lo que se nos pide que seamos dentro de una cultura. Señala: “El sujeto adquiere conciencia de sí mismo y se cumple sólo como cuerpo, como cuerpo sujeto a determinadas leyes y tabúes; se valoriza en nombre de ciertos valores”³⁹.

Para la pensadora es claro que, en la medida en que comprendamos cómo nos hemos construido, también podemos elegir qué es lo que realmente queremos al relacionarnos con los/as demás. Por ello afirma, por ejemplo: “Al ejercer la actividad sexual los hombres [varones] definen los sexos y sus relaciones, así como crean el sentido y el valor de todas las funciones que cumplen, pero ello no está implicado en la naturaleza del ser humano”⁴⁰. La filósofa europea, así, muestra que desde la subjetividad cada quien, como *es*, mira al otro, es decir, nos relacionamos desde las proyecciones que hacemos en las personas y en las cosas, desde una mirada parcializada de la realidad y desde lo que podemos percibir de nuestra propia mismidad⁴¹, pero esa mirada puede abrirse siempre y cuando haya una disposición para ver y recibir la alteridad.

Cuando me sitúo en esta perspectiva beauvoiriana, también entiendo que no hay algo así como una “bondad” en las mujeres, situándolas –situándonos– como víctimas. Varones y mujeres estamos sujetos a los sistemas en los que quedamos inmersos, pues cada uno/a recibe unos mandatos sociales que pasan a dominar conductas inconscientes, si bien, esos sistemas tienen sus propios espacios de libertad.

Para terminar, quisiera retomar el epígrafe que abre este capítulo. La relación originaria con el ser de la que habla Lévinas es posible, desde la perspectiva de Simone de Beauvoir, en la medida en que enfrentemos con algo de “crudeza” el carácter problemático de los discursos y las prácticas que han tejido históricamente nuestro ser mujer. Contraria a la postura adoptada por algunos de los primeros lectores de *El segundo sexo*, nuestra lectura ve allí un llamado a ser, que requiere enfrentar nuestros propios demonios. Dicho llamado no tiene que ver con el sueño del

³⁹ *El segundo sexo* Vol. I (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1981), 247.

⁴⁰ *Ibid.* 32.

⁴¹ “El hombre proyecta en ella lo que desea y teme, lo que ama y odia”. *Ibid.* 250.

cambio total y definitivo de las relaciones patriarcales, ni en las relaciones personales cotidianas, ni –mucho menos– en la cultura occidental. Si esa fuera la pretensión de una lectura contemporánea de la obra del Castor, estaríamos perdidos y el esfuerzo sería inútil. Probablemente –y aquí sólo puedo dejarlo sugerido–, el camino que cabe recorrer sea un camino performativo, esto es, la transformación paulatina de las realidades cotidianas en las que vamos haciendo nuestro ser-mujer.

IV. SALIR DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

“Por tanto, soy mi cuerpo, al menos en la medida total en que tengo algo que me pertenece por naturaleza, y recíprocamente mi cuerpo es como un sujeto natural, como un esquema provisional de mi ser total” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*). Ella es su cuerpo, pero su cuerpo es distinto de ella.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*.

El anterior capítulo tenía como propósito mostrar cómo no existe la “mujer” como una realidad inmutable. Entendemos bien que somos seres en sociedad y dependemos los unos de los otros, nos construimos junto a los otros/as y, en esa medida, formamos nuestra identidad a partir de lo no-Yo. Lo que también nos lleva a ver que nuestra conciencia busca lo que es familiar y choca con lo extraño. Roles, funciones, estereotipos, formas de educación y demás, son organizadas según estas estructuras.

Dicho capítulo permitió vislumbrar que, para llegar a estatutos de igualdad entre los sexos, las leyes resultan indispensables dadas las diferencias que existen entre varones y mujeres, entre lo que hemos intentado ver el dilema como si se tratara de “dos culturas”, una la de los varones y otra la de las mujeres. Donde la mujer comienza a hacer un camino para ser Autoconciencia, esto es, que se construye como un para-sí, tiene un Deseo de reconocimiento y asimismo reconoce el valor de su trabajo en el mundo, aceptando que en todo lo que hace está arriesgando su vida, tal como lo puede hacer un Amo, desde la lógica del Amo-Esclavo de Hegel, simplemente que antes ella para ella misma no podía ver el valor de lo que realizaba en el mundo objetivo, tenía la autonomía absolutamente alienada y entregada a los deseos masculinos, su miedo la llevaba a no atreverse a quedar totalmente desprotegida, pero dispuesta a la actividad de transformar el mundo, el mito de Gyges describe muy bien ese lugar en el mundo –tema que aborda a fondo Lévinas, pero sólo será mencionado aquí–.

Como humanidad, varones y mujeres, ya sabemos que hacemos parte de lo mismo, hoy en día compartimos los mismos espacios y hemos entendido la importancia de la convivencia pacífica. Pero, hay mucho camino por recorrer aún, pues la mujer todavía cuenta con un estatuto de alienación en donde ella misma no encuentra palabras para expresar su sufrimiento o sus necesidades y cuando las expresa siente que el mundo se le viene encima, llenándola de vergüenza o de retraimiento.

Aún con todo lo que implica tener un cuerpo de mujer, contar con una historia larga de dominación, etc., es indispensable encontrar una salida, al menos teórica, en principio, para que la historia no represente una carga imposible de aligerar e imposible de romper. Es aquí donde traemos al caso al lituano-francés Emmanuel Lévinas, quien sabiendo que nuestro cuerpo es una adhesión del Yo, como también entendió Merleau-Ponty, sabiendo que nos construimos dentro de unas estructuras rígidas y demás, encuentra una manera de romper con la totalización, la cual busca ponernos o bien como Amos o bien como Esclavos, generándonos la sensación del “sin-salida” del sistema. Lévinas presta herramientas para salirnos de esas estructuras limitantes que buscan poner a la mujer como lo correlativo del varón y, en sus palabras, esta salida permite que “el Otro ya no (sea) reflejo del Mismo”, pues el Otro es Otro Absoluto, separado radicalmente del Mismo, el cual se puede percibir como “el extranjero”, del que no conocemos nada, pero lo hospedamos y hasta lo hacemos maestro de ética, por mostrarnos nuevas posibilidades de relacionarnos y mirarnos.

El capítulo anterior, con la ayuda de Beauvoir, rescató el proceso de convertirse en Autoconciencia y esto, unido con Lévinas es el toque final de este Trabajo de Grado. Esta comprensión, permite dar un paso mayor, que consiste en salirse de la propia discriminación, las autolimitaciones corporales, esto es, salirse del pensamiento de carestía, de ser siempre finito y limitado. Esto puede ser algo complejo, pero es un paso que hay que dar para liberarse de las propias cadenas mentales, que pueden ser mucho mayores que las externas. Esto, porque salir de la inferioridad aprendida, traída por generaciones, implica un aprender a sospechar de la mirada, donde no hay peor juez que uno mismo, por lo que Lévinas propone un modo de relación que pone al lenguaje como el privilegio para actuar con justicia, propone un lenguaje que se

construye desde la interioridad y propone un mundo; esto es, no se adapta a un mundo. El lenguaje del que habla Lévinas sale de las particularidades para entrar en los universales.

De suyo, podemos también aludir al fenómeno de que internamente también vivimos situaciones de Amo-Esclavo, conocemos la tradicional frase que dice: “uno es amo de lo que calla y esclavo de lo que dice”, sabemos que podemos siempre llegar más lejos, pero algo en el fondo nos dice “no, no puedes, pues eres ... (cualquier particularidad corporal que se quiera expresar)”; “no, no puedes, pues eres muy joven o muy anciano/a”; “no, no puedes, pues eres menos que... (siempre en comparación)”, etc., etc., y esto mismo hace que romper el silencio sea entrar en el reino de la esclavitud. Pero Lévinas amplía el espectro; ya no importan las consideraciones que habitualmente usamos para mirarnos. No hay diferencias cuando se mira la abundancia del espíritu humano. No hay sexos, no hay sexualidades, no hay géneros, no hay edades, no hay condiciones sociales, razas, discapacidades físicas, enfermedades, imperfecciones, no hay eventos familiares, no hay trabajos, no hay posturas políticas o religiosas, no hay imposiciones intelectuales, no hay deudas, no hay nacionalidades, no hay leyes, no hay reglas de comportamiento, entre otras. Lo que hay es un presente y un “decir” ante Otro que sabe “escuchar”. Pero, ante todo, hay que desconfiar de la mirada, pues no somos lo que creemos ser.

El conflicto interno, debe concluirse, admitiendo que se ha vivido esclavizadamente desde las propias limitaciones internalizadas y memorizadas. El cuerpo también ha sido un Otro, y desde la relación Mismo-Otro, se podría decir que la razón (entiéndase como lo Mismo) ha buscado imponer su libertad sobre ese Otro, haciendo procesos de “negación” o “supresión”, para ser la razón la que se afirma en todo momento como un juez de la verdad. Sin considerar que la única manera que tenemos para aprender es con la prueba y el error.

Por otro lado, como ya se ha dicho, el varón reconoce a la mujer principalmente por su cuerpo; ya vimos que tradicionalmente se llamaba a la mujer: “el sexo”. El presente capítulo, busca mostrar a la Beauvoir que no permite una salida inauténtica de la realidad corporal y a un Lévinas que busca criticar la manera como la filosofía tradicional ha excluido la realidad

corporal, basándose únicamente en conceptos abstractos, olvidando la responsabilidad que se tiene con los excluidos de la historia¹.

De forma introductoria, resulta útil abordar a Emmanuel Lévinas (1905-1996). Fue un filósofo contemporáneo de Simone de Beauvoir y alumno de Husserl, que estructuró una teoría sobre el “Mismo” y el “Otro”; mismidad y diferencia, o lo Otro de lo Mismo. Postuló que no se puede conocer al Otro y éste no puede ser convertido en objeto del Ser como lo hacía tradicionalmente la metafísica –que Lévinas llama ontología–. Levinas da prioridad a la ética sobre la ontología, y prefiere pensar la filosofía como “la sabiduría del amor” más que “el amor a la sabiduría”, pues su perspectiva de la responsabilidad por el Otro precede a cualquier búsqueda de la verdad.

La filosofía tradicional según Lévinas, se ha centrado en la relación Mismo-Otro, señala varias veces en sus escritos, donde el Mismo se impone ante el Otro y busca integrarlo en su mismidad, asumiendo que esa es la verdadera libertad. Y, lo ha hecho en términos de “Totalidad”: el Otro es lo “Otro” de Mí, que completaría una Totalidad. Lévinas va a situarse en contra de esa manera de asumir la alteridad, y plantea que “el Otro” es otro “Infinito”, que no se convierte ni en oposición ni en complemento, sino como algo que desborda las presencias inmediatas, apunta, a ese mencionado Infinito.

Dicho todo esto, el presente capítulo toma las dos posturas sobre la *alteridad* que queremos cotejar y con ello veremos cómo, aunque la visión de la francesa es antimetafísica y la del lituano-francés metafísica, las dos tienen muchas herramientas para donarse de un lado para otro. Las dos visiones se enfocan en ampliar la visión sobre el Otro diferente de Mí y desarrollan modos auténticos de vivir en comunidad, generando rupturas con lo que totaliza, absorbe, aliena, paraliza, aniquila y entorpece la libertad de vivir en un pleno gozo de sí.

¹ Parte de la respuesta a la pregunta acerca del porqué Lévinas ha merecido la atención diversa y variada del feminismo actual, la presenta Stella Sandford en su artículo: “Levinas, feminism and the feminine”, en S. Critchley and R., Bernasconi. (2004), 139-160; Sandford remite brevemente a Beauvoir, y pasa a destacar la posición crítica de Lucy Irigaray frente a la concepción de lo femenino de Lévinas, que no es objeto de mi estudio, por ahora.

Lévinas se parece a Beauvoir en su idea de atender a los afligidos, a los afuera de la historia y en desnudar la violencia que toda objetivación implica. El otro me responsabiliza. Lévinas va en contra de los filósofos que afirman el primado de la libertad sobre la ética, Sartre sería uno de ellos y, paradójicamente, es justo en ese punto donde Beauvoir y Sartre se separan, aún cuando Beauvoir acopla mucho del existencialismo sartreano a sus posturas.

En Lévinas, el Otro no aparece dentro de mi marco categorial, y Beauvoir lo analizaría igual desde lo que se entiende por “mujer”. Ambos coinciden en entender que el Otro no parte de Mí, no mide mis vacíos. La idea de la mujer como complemento tiene que ver, entre otras, con que el punto de referencia es el Yo masculino que dice qué le falta y entonces encuentra en el femenino lo que llena sus vacíos, donde dicen ambos autores que el complemento no existe.

“El *noúmeno* es el otro que se manifiesta en una relación de no-violencia que es esencialmente lenguaje y no poder”, dice Lévinas. Este autor hace una fenomenología del *noúmeno* que es la metafísica: fenomenología de ausencias más que de presencias, desarrollada en toda su amplitud en *Totalidad e Infinito*. Y procura enseñarnos una suerte de oración mística que reza: “Que todo aparecer del ser sea una posible apariencia”². Con esto, más bien busca que como seres humanos que somos podamos siempre hacer una puesta en común más que una visión en común, donde Lévinas nos enseña que el cara-a-cara no es una relación de intimidades que se complacen mutuamente.

Dicho todo esto, podemos proseguir a estudiar lo que Beauvoir explica acerca de las particularidades femeninas.

4.1. BEAUVOIR HABLA SOBRE EL CUERPO

La pregunta por el cuerpo de la mujer, planteada por Simone de Beauvoir, no es descartable, surge para quedarse. Hacer esa pregunta es proceder con el método de la duda. Ella duda de lo que nadie duda. Plantea una pregunta-problema. Y, nos podríamos preguntar si ella contestó o no contestó a la pregunta ¿qué es una mujer? Pues, más que contestar, su propósito

² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito, Ensayos sobre la exterioridad*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 9.

fue problematizar todo el tiempo, es una duda radical, en ella no hay solución, hay pura problematización.

La vigencia de Beauvoir está en haber puesto en evidencia la importancia de comprender cómo la mujer ha sido inferiorizada desde un rol históricamente aceptado, desde el matrimonio y el cuidado de los hijos. La autora de *El segundo sexo* demuestra que esta situación pudo mantenerse a partir de la internalización femenina de la propia incapacidad y el temor a la soledad³. Lo cierto es que, debido a que nunca es evidente la perpetuación de un sistema de dominación, en un contexto poderoso, la mujer puede ser La Mujer Subyugada o La Mujer Consentida. Por esto, Beauvoir dice que la mujer puede llegar a ser peor que el Esclavo porque ni siquiera está trata de superarse. Las mujeres están desarmadas, dice Beauvoir. Y, presentando este problema desde una postura existencialista, donde es imposible pensar al Ser como algo fijo y determinado, Beauvoir se pregunta por el cuerpo de la mujer de una manera siempre radical, como hemos reiterado en varios momentos.

El Castor habla de una mujer que no tiene voz, pero que aparece como necesaria para la subsistencia de todo un sistema. Se refiere a una Mujer en mayúscula, idealizada, alejada de las mujeres concretas. Es decir, señala la francesa, los varones viven a las mujeres buscando esa Mujer. Por supuesto, una búsqueda perenne, que hasta aparece en objetos feminizados, que hablan de cómo toda nuestra estructura mental está determinada por la división sexual desde los orígenes de nuestra humanidad. Al respecto, dice la autora:

Se sabe demasiado la importancia de la sexualidad, así en lo habitual, de la mujer, en las conductas patológicas y normales. Se trata de que otros objetos sean feminizados; puesto que también la mujer es en gran parte una invención del hombre, él la puede inventar a través de un cuerpo de macho: en la pederastia se mantiene la división de los sexos. Pero, por lo general, es en los seres femeninos donde la Mujer⁴ es buscada⁵.

³ Hoy en día este tipo de problemáticas se abarca desde los estudios postcoloniales, donde se analiza cómo desde una imposición o una mitología, se colonizan todas las miradas de futuro o de acción en un grupo humano. No lo analizaré aquí, apenas lo dejaré consignado.

⁴ Colocar un sustantivo con la primera letra en mayúscula se trata de una estrategia. Es hacer énfasis en la conceptualización. Desde la antigua Grecia, en la épica, en la tragedia y en la filosofía se hipostasiaban los conceptos porque se consideraba que definían dinámicas que obraban en la realidad y mediante su conceptualización en una sola palabra permitían una explicación breve y concisa a través de una palabra familiar de una dinámica o circunstancia.

No se entiende aquí por “ser femenino” una idea, sino una “persona”, con cuanto ello implica como carácter y destino, voluntad, imperio y designio. De tal modo, Beauvoir se referirá a la mujer como ese campo donde el varón proyecta sus sueños e ideales y se entiende con los deseos para entenderse a sí mismo. Entretanto, el varón desconoce la realidad de esa mujer que se esconde detrás de la Mujer inalcanzable, señala:

Por ella, y a través de lo mejor y peor que hay en ella, el hombre hace el aprendizaje de la dicha, del sufrimiento, del vicio, de la virtud, de la codicia, del renunciamento, de la devoción y de la tiranía, es decir, el aprendizaje de sí mismo; ella es el juego y la aventura, pero también la prueba; ella es el triunfo de la victoria, y el más áspero del fracaso superado; y es el vértigo de la pérdida y la fascinación de la condenación y de la muerte. Hay todo un mundo de significados que sólo existen por la mujer; ella es la sustancia de las acciones y de los sentimientos de los hombres, la encarnación de todos los valores que solicitan su libertad. Se comprende que, aunque sea condenado a los desmentidos más crueles, el hombre no quiera renunciar a un sueño que involucra a todos sus otros sueños⁶.

Para tratar esta postura, que ha sido ampliamente debatida, en principio, sería importante no abandonar el término “mujer”, como así lo propone la teórica postfeminista Judith Butler⁷,

Ya dentro de la tradición filosófica moderna, el filósofo que utilizó esa estrategia de una manera más frecuente fue Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, sumado al hecho de que en la lengua alemana –un invento de la modernidad, Lutero prácticamente la creó al traducir la Biblia del griego–, los sustantivos comienzan con mayúscula. Hegel se refiere a lo Otro (*das Andere*) como aquello que no es en sí, pero en vista de que nada está por fuera de lo Absoluto, de cualquier modo eso Otro le pertenece, tanto en el momento de su resistencia -atemporal y por otra parte contingente- a lo que es, como en su absorción dentro del Ser.

⁵ « On sait assez l'importance de la sexualité, donc ordinairement de la femme, dans les conduites et pathologiques et normales. Il arrive que d'autres objets soient féminisés ; puisque aussi bien la femme est en grande partie une invention de l'homme, il peut l'inventer à travers un corps mâle : dans la pédérastie, la division des sexes est maintenue. Mais ordinairement c'est bien sur des êtres féminins que la Femme est cherchée», Beauvoir, *Op.Cit.*, 309.

⁶ « C'est par elle, à travers ce qu'il y a en elle de meilleur et de pire que l'homme fait l'apprentissage du bonheur, de la souffrance, du vice, de la vertu, de la convoitise, du renoncement, du dévouement, de la tyrannie, qu'il fait l'apprentissage de lui-même ; elle est le jeu et l'aventure, mais aussi l'épreuve ; elle est le triomphe de la victoire et celui, plus âpre de l'échec surmonté ; elle est le vertige de la perte, la fascination de la domination ; elle est la mort. Il y a tout un monde de significations qui n'existent que par la femme ; elle est la substance des actions et des sentiments des hommes, l'incarnation de toutes les valeurs qui sollicitent leur liberté. On comprend que, fût-il condamné aux démentis les plus cruels, l'homme ne souhaite pas renoncer à un rêve dans lequel tous ses rêves sont enveloppés», Beauvoir, *Op. Cit. Ibid.*

⁷ Femenías, M. L. *El género del multiculturalismo*, (Buenos Aires: UNQUI, 2007), 56-7. La filósofa norteamericana Judith Butler propone eliminar las categorías “mujer” u “hombre” como categorías ontológicas. Esta apuesta es interesante, sin embargo, como bien lo señala María Luisa Femenías en una entrevista: aún hay trabajos en los que se contrata a mujeres y niñas, como es el caso de diversas maquilas, donde claramente se ve la feminización de cierto tipo de explotación. Por ello, estudiar a Simone de Beauvoir y su comprensión de la categoría “mujer” resulta vigente y aun hoy sus aportes son sugestivos para el debate contemporáneo. En, Allen Chambers, *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*. (Nueva York: Routledge, 2008), 37. Y, Entrevista con la doctora María Luisa

pues en muchos casos, gracias a este concepto, distintos grupos excluidos han obtenido reconocimiento y notables progresos. No obstante, se hace necesaria la tarea de redefinirlo según se vea restringida la libertad de las mujeres o se dé cualquier tipo de desigualdad.

Simone de Beauvoir considera que toda identidad se debe entender en términos de construcción constante, cómo vimos en el capítulo anterior. El proceso de autodefinición, que lleva a constituir a un sujeto mujer, debe pasar por comprensiones conscientes e inconscientes⁸. Beauvoir quiere mostrarnos que la alteridad es femenina desde el nacimiento de este concepto, pues siempre ha sido el varón el que ha definido el mundo; el caso general es expuesto así por ella misma:

Sobre este punto la filología es más bien misteriosa; todos los lingüistas coinciden en reconocer que la distribución de las palabras concretas en géneros es puramente accidental. En francés, sin embargo, la mayoría de las entidades pertenecen al femenino: belleza, lealtad, etcétera. Y en alemán, la mayor parte de las palabras importadas, extrajeras, *otras*, son femeninas: *die Bar*, etcétera⁹.

Ahora bien, este resumen de la postura beauvoiriana acerca del cuerpo, queda corto ante el análisis extenso que realiza ella misma en dos tomos de más de 300 páginas cada uno. Sin embargo, con la ayuda de los capítulos precedentes intentamos mostrar todo un dilema humano, que ha girado en torno al cuerpo femenino o feminizado. Demos pie entonces a “levinasizar” esta visión, que cuando sólo permanece en la perspectiva de cuerpo, es insuficiente.

Femenías (Centro de Comunicación y Género, Facultad de Periodismo y Comunicación Social – UNLP), <http://comunicacion-genero.blogspot.com/2011/04/entrevista-con-la-doctora-maria-luisa.html> (Consultado 28 de Julio, 2011).

⁸ Para explorar la pretensión ontológica de “tematizar” –en términos de Husserl– a la “mujer”, quisiera poner en diálogo con esta perspectiva un fragmento del *Tao Te King*, de Lao Tse, pues resulta esclarecedor para resumir cómo Beauvoir está planteando este problema del concepto “mujer” y la construcción de identidad: Desde el No-Ser comprendemos su esencia; y desde el Ser, sólo vemos su apariencia./ Ambas cosas, Ser y No-Ser, tienen el mismo/ origen, aunque distinto nombre./ Su identidad es el Misterio./ Y en este Misterio/ se halla la puerta de toda maravilla. Lao Tse, *Tao Te King*, Capítulo 1 “El Tao Con Nombre y Sin Nombre”, Internet: http://es.wikisource.org/wiki/Tao_Te_King, (Consultado 1 de Julio, 2012)

⁹ Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, Op. Cit. 231.

4.2. LEVINAS HABLA SOBRE EL CUERPO

Es posible ver coincidencias entre Beauvoir y Levinas en los siguientes fragmentos, donde dice Levinas:

“Las libertades políticas no agotan el contenido del espíritu de libertad que, para la civilización europea, representa una concepción del destino humano. Se trata del sentimiento de la libertad absoluta del hombre de cara al mundo y a las posibilidades que reclaman su acción. El hombre se renueva eternamente frente al Universo. Hablando de modo absoluto, no hay historia.

‘Porque la historia es la limitación más profunda, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana, es, sobre todo, condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino.

‘Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, nos encontramos con la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo exigiría un verdadero presente que, siempre en el momento culminante de un destino, la recomience eternamente’¹⁰.

Y también añade:

“El cuerpo no es sólo un accidente afortunado o desafortunado que nos pone en contacto con el mundo implacable de la materia –su adhesión al Yo vale por sí misma–. Se trata de una adhesión de la que no puede escaparse, y a la que ninguna metáfora podría confundir con la

¹⁰ Emmanuel Lévinas “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” p.162 “Artículo aparecido por primera vez en la revista *Esprit*, No. 26, 1934, pp. 27-41, y publicado con posterioridad en el volumen colectivo *Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions de l’Herne, 1991, pp. 154-160, así como en E. Lévinas, *Les imprévus de l’histoire*, Montpellier, Faca Morgana, 1994 [N. de los T.]”. Acceso: http://digitool-uam.greendata.es/exlibris/dtl/d3_1/apache_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZV9tZWVpYS8yMjAxNA==.pdf (Consultado 10 de junio de 2012)

presencia de un objeto exterior. Se trata de una unión cuyo gusto trágico y definitivo nada podrá alterar.

‘Ese sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo –que, desde luego, no tiene nada que ver con el materialismo popular– no hace concesión alguna a aquéllos que parten de él para reencontrar en el fondo de esa unidad la dualidad de un espíritu libre debatiéndose contra el cuerpo al que estaría encadenado. Para ellos, toda la esencia del espíritu consiste en ese encadenamiento. El separarlo de las formas concretas con las que se encuentra de entrada comprometido es traicionar la originalidad de un sentimiento del que nos conviene partir.

‘La importancia atribuida a ese sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido contentarse, se encuentra en el origen de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con toda la fatalidad que conlleva, se convierte en algo más que un objeto de la vida espiritual, se convierte en su corazón.

‘Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de mi Yo soberanamente libre. El Yo sólo aporta para resolverlos las propias incógnitas de esos problemas. El Yo está constituido por ellos. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento.

‘Ser verdaderamente uno mismo no consiste en retomar el vuelo más allá de las contingencias, siempre extrañas a la Libertad del Yo. Ser uno mismo, por el contrario, consiste en tomar conciencia del encadenamiento a nuestro cuerpo original, ineluctable y único. Consiste, sobre todo, en aceptar ese encadenamiento”¹¹.

Los anteriores párrafos, exponen bellamente la crítica que hace Lévinas a las filosofías que buscan hablar de la libertad fuera de la condición corporal; o, en otras palabras, la aceptación del encadenamiento con el cuerpo, donde paradójicamente es más importante aceptar esa realidad biológica que rechazarla en la nueva construcción de humanidad; esa aceptación nos

¹¹ *Ibid.* 165

hace vulnerables y nos pone en un posición de respeto hacia el Otro que llega a nosotros. Este entendimiento, dispone a la pasividad, la escucha, el recibimiento, la hospitalidad, la posibilidad del amor y responsabilidad por el Otro, sobre el que no “puedo poder”, esto es, que no lo puedo asimilar a mi mismidad.

Desde esta “clave levinasiana”, la corporalidad femenina ya no sería una desventaja, ya no hablaríamos de condiciones corporales jerarquizadas, sino que hablaríamos de que cada cuerpo, permite la construcción propia y personal de una subjetividad que se presenta en el mundo como toda una oportunidad para ir más allá de las contingencias, de todo lo que había sido visto como negativo en la historia humana. La mujer misma tendría ahora todas las herramientas para dar vuelo al aprendizaje adquirido y compartirlo en un mundo que puede ser un lugar que acoge las diferencias, goza con lo nuevo o el *noúmeno* y sobre todo, “escucha”. Lévinas abre ahora todo un horizonte.

Beauvoir, al describir qué la mujer –o lo Otro de la humanidad como fenomenológicamente demuestra la parisina que se ha comportado el varón con la mujer– como segundo sexo, el que tradicionalmente aparecía como un reflejo del Mismo –que fundamentalmente ha sido “macho” en términos de la filósofa–, Lévinas le añadiría: no sólo en Husserl, sino todo Occidente se fundó en la dialéctica de lo Mismo y lo Otro y se ve en *El sofista* de Platón. Así, Lévinas le hace decir a Husserl que el Otro ha sido un reflejo de lo Mismo, esto, por más que se haga un reconocimiento del Otro a través de la empatía. Lévinas le da vuelta a esta visión husserliana y dice que el Otro es Otro; esto es, no puede ser el resultado de mi percepción ni de mi ejercicio de empatía ni resultado de un recurso analógico para conmigo.

Lévinas es un fenomenólogo; en principio, trata de ver cómo se dan las cosas mismas. Pero, se pregunta: ¿Cómo es posible el Otro si siempre hay algo que nunca voy a percibir por más que me esfuerce? Si bien se da una disimetría radical: no es posible la experiencia Amo-Eslavo en esta relación, como ya lo había mostrado Hegel. La dialéctica, que se había propuesto como el sistema más lógico, termina derrumbándose con esta visión de la alteridad que muestra Lévinas, donde resulta una clave interesante para leer *El segundo sexo*, que explora a fondo la

relación tradicional de Amo-Esclavo en analogía al varón y la mujer, como fue expuesto en el capítulo precedente.

Lévinas elabora su investigación sobre la relación Mismo-Otro desde una noción de Infinito. En algunos de sus escritos, por ejemplo en *Totalidad e Infinito*, dice que lo Otro se expresa en lo femenino:

Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación¹².

Y añade:

El Otro que recibe en la intimidad no es el *usted* del rostro que se revela en una dimensión de grandeza, sino precisamente el *tú* de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto. El Yo-tú en el que Buber percibe la categoría de la relación interhumana no es la relación con el interlocutor sino con la alteridad femenina. Esta alteridad se sitúa en un plano distinto al lenguaje y no representa de ningún modo un lenguaje truncado, balbuceante, aún elemental. Todo lo contrario, la discreción de esta presencia, incluye todas las posibilidades de la relación trascendente con el otro. Sólo se comprende y ejerce su función de interiorización sobre el fondo de la plena personalidad humana, pero, que, en la mujer, puede reservarse precisamente para abrir la dimensión de la interioridad. Y aquí hay una posibilidad nueva e irreductible, un desfallecimiento delicioso en el ser y una fuente de dulzura de sí¹³.

Bajo la perspectiva beauvoiriana, las expresiones de Lévinas son útiles, sobre todo para entender las ausencias en las presencias y el funcionamiento del lenguaje, pero sabemos ahora que Lévinas es hijo de su época y, por más vanguardista que es en su expresión, no deja de tener elementos que “naturalizan” o “esencializan” al manifestar la alteridad femenina. Le podemos hacer decir a Beauvoir: “si se dice que la mujer es fuente de dulzura, es fuente de dulzura para alguien y ese alguien asumimos que sigue siendo el Mismo”. Con esto, reconocemos las limitaciones del lenguaje al pretender decir, pues por más que se quiera llegar a la ruptura de la obsesión occidental de estabilizar la realidad a través de palabras, la estructura del lenguaje todavía no nos permite llegar a eso. El varón sigue siendo el Mismo sólo que ahora, a partir de la comprensión de lo Infinito tendrá herramientas para dialogar con lo Otro Absoluto.

¹² Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito, Ensayos sobre la exterioridad*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 173.

¹³ *Ibid*, 173.

La postura levinasiana, representa así, un gancho perfecto para construir una visión del varón como Mismo y la mujer como Mismo –ligando aquí la pretensión de Beauvoir de concebir dos autoconciencias–, donde cada uno debe ejercitarse para expresar su mundo al Otro, ya no desde una concepción de la guerra hegeliana sino desde una comprensión de la hospitalidad. De todos modos, será muy difícil establecer este Mismo-Mujer porque el lenguaje, como dice Beauvoir, y como reiteramos desde el párrafo anterior, tiene una historia patriarcal y ha sido eminentemente masculino. Las mujeres tendrían que fortalecerse como conjunto para hacer valer una propia matriz simbólica, su propia cultura, formas de mirar y acoger, entre otros. La ganancia con nuestro autor es que él indica que la Filosofía se ha centrado en la ontología, como es el caso de Heidegger, mientras Lévinas da prelación a la Ética, que no hace que lo Otro retorne a la mismidad.

Se podría decir que hasta ahora, Varón y Mujer, desde estas perspectivas, se han relacionado bajo la dinámica de la dialéctica del Amo y Esclavo como señala Beauvoir, pero es posible pensar con Lévinas que existe la posibilidad de relacionarnos desde el Deseo que produce lo Infinito del Otro, varón y mujer serán “casas” que refugian, hospedan, reciben y aprenden el uno del otro. Señala Lévinas que cada uno es Tiempo: “interioridad”, “psiquismo” y es esto lo que permite que el Infinito se exprese. Pareciera más interesante ver así la utopía del feminismo, aquel que conoce las posibilidades de las mujeres como expresión de mundo. De manera que, según esto, surge la pregunta: ¿puede ser útil pensar a varones y mujeres como dos castas? ¿Masculino y Femenino como dos infinitudes?

Lévinas postula un “Hay” que no conoce ni alteridad ni mismidad. No se trata de intuir, pues hablamos de un presente que no hace acto de presencia. El “hay” del que habla Lévinas tiene un destino mítico; esto busca rescatar la idea de que en los mitos no hay sujetos, no hay tiempo, sólo hay historia, prehistoria. Aquí se plantea una teoría del lenguaje como lo más generoso que tenemos, pues éste mitiga el choque de dos entes. Lévinas, así, entiende la opresión como un estar amarrado al pasado; donde se generan los vínculos tiránicos de la historia y ante ello propone mejor una revolución del desarraigo. Para él, el exiliado representa siempre la movediza sensibilidad.

La inmersión del Yo en el “Hay”, es lo que expone nuestro pensador. Señala que el sujeto ha ‘introyectado’ la violencia de lo Otro, ha asumido que el Otro quiere quitarle su libertad. La manera en que el sujeto se ha defendido ha sido a través de la violencia del concepto, haciendo una ontología que conduce al nihilismo. Muestra este pensador que viviendo de este modo, la libertad se vive como un ser sí mismo estando en el Otro, donde el Otro no tiene nada que donar. La mismidad entonces hace de la alteridad su morada, en términos levinasianos, pues siempre necesitará la alteridad para afirmarse más y más en su mismidad.

Si para Lévinas el “otro” es un “maestro de ética”, él mismo debe convertirse en una casa acogedora o en un huésped. Él mismo –ella misma– se vuelve pasividad, pero no como oposición a la actividad, sino como figura del discípulo que recibe la riqueza de la cual es poseedor el Otro, y de quien, por supuesto, le viene. Entonces, pareciera que en todo momento Lévinas se pregunta: ¿Cómo escapar de la alteridad lógica hegeliana? Y toma estos preceptos: “¡No matarás!”, indicando un: “¡No tomarás al Otro como medio sino como fin!”, y “¡No aprovecharás mi desnudez!”. La manera como Lévinas resuelve la relación humana para no quedarse en la interpretación hegeliana del Amo y el Esclavo que es útil, pero poco esperanzadora, es utilizando la metáfora de la “curvatura del espacio intersubjetiva” que dice que sólo en el cara-a-cara ningún concepto puede cosificar. Propone la separación, es decir la individuación: partir de sí abriendo la dimensión de la interioridad. Todo este enfoque contra la protesta egoísta de la subjetividad; aceptando su pasividad, ella acepta también el no resistirse a un destino impuesto desde afuera; más bien, aprovecha cada “hay” y desde ahí hace obras que logran transformar el mundo. Aquí es bueno hacer una aclaración: Beauvoir ve la pasividad como contraria a la actividad y es muy negativa en su lenguaje. Se refiere a la fatalidad de que su cuerpo sea un objeto destinado a otro. Mientras, Lévinas ve la pasividad como no contraria a la actividad. La pasividad puede ser mucho más activa que la misma actividad, pues recibe al rostro, que es lo no idéntico, que difiere a un fondo común, donde sale la traza, lo que sale de toda economía, de toda totalidad y no tiene ni siquiera las señas de alteridad. Lévinas dice que ver la traza no es ni ver una huella ni tampoco un vestigio, más bien es ver un aspecto atrayente; por las trazas se ve que alguien es distinto, explica.

4.3. LA FUNDAMENTACIÓN EXISTENCIALISTA DE LA ALTERIDAD ABSOLUTA

Lévinas tematiza para la posteridad filosófica la necesidad de salir de la inmanencia de la conciencia que ha valido como descripción del sujeto, históricamente, al menos desde comienzos de la Edad Moderna. Lévinas afirma, paradójicamente, que sólo fue Descartes quien hubiese inaugurado una filosofía relativa al Otro. Una filosofía que partiera de un *cogito* que se pusiera de un modo absolutamente independiente de lo Otro, iría inevitablemente en contra de Descartes¹⁴.

En la tercera meditación metafísica, señala Lévinas, el *cogito* cartesiano se da apoyado en la certeza de la existencia divina en tanto que infinita, y en relación a esa existencia se concibe la finitud del *cogito* o la duda. Esta finitud no se determinaría, como en "los modernos", sin recurrir al infinito y a partir de la moralidad del sujeto. "El sujeto cartesiano se da un punto de vista exterior a él mismo, a partir del cual él se puede asir"¹⁵.

Además, Lévinas aclara que al considerar que Husserl vio en el *cogito* una subjetividad sin ningún apoyo fuera de ella; se constituyó la idea de lo Infinito ella misma, y se la da como objeto; por otra parte, "Descartes deja una puerta abierta". La idea del Infinito no es un objeto, entonces el argumento ontológico, por no decir a su vez metafísico, consiste en transformar este objeto, el infinito, en ser, en ser independiente a mi mirada. Es decir, es una alteridad absoluta.

Ahora bien, esto sucede con la constelación fenoménica que nos relaciona con los otros en la cotidianidad, a saber, el rostro, que está más allá del plano del lenguaje, remite a aquello que éste ya no puede decir, y así a lo Otro como infinito inasible pero experimentable a través del amor. Aquí entra la mujer en escena, y así me parece necesario citar un famoso párrafo de una de las obras cumbres de Lévinas, *Totalidad e Infinito*:

¹⁴ Emmanuel Lévinas. *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, (Paris: Kluwer Academie, 1971 (1961), 231.

¹⁵ *Ibid*, 232.

El amor apunta¹⁶ al Otro, él le apunta en su debilidad. La debilidad no figura aquí al grado inferior de cualquier atributo, la deficiencia relativa de una determinación común a mí y al Otro. Anterior a la manifestación de estos atributos, ella cualifica la alteridad misma. Amar, es temer por otro, dar socorro a su debilidad. En esta debilidad, como en la aurora se levanta lo Amado que es Amado. Epifanía de lo Amado, lo femenino no viene a adjuntarse al objeto y al Tú, de antemano dados o reencontrados en el neutro, el sólo género que la lógica formal conoce. La epifanía de lo Amado no hace más que su régimen de ternura. La manera de la ternura consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad. Se manifiesta sobre el límite del ser y del no ser (...) La simultaneidad o el equívoco de esta fragilidad y de este peso de no-significancia, más pesada que el peso de lo real informe, lo llamamos feminidad¹⁷.

Como ha afirmado Pavel Stichauer¹⁸, *Totalidad e Infinito* desarrolla reflexiones que ya se encontraban en *El Tiempo y el Otro* (1948), una publicación fruto de unas conferencias llevadas a cabo en 1946 y 1947 en la Sorbona, cuando Lévinas fue invitado por su amigo el filósofo Jean Wahl (pionero del existencialismo francés con Gabriel Marcel). Para los filósofos profesionales *El Tiempo y el Otro* fue una obra conocida a pesar de haber sido publicada en una colección de textos; su importancia llevó a su re-publicación en 1979. Ya en esa primera edición, Simone de Beauvoir criticaría duramente a Lévinas por insuflar a la mujer de una alteridad inalcanzable, no situada. Un extracto de esa obra de Lévinas me parece particularmente aclaratoria al respecto, donde este filósofo señala que la “diferencia de los sexos no es dualidad”:

O, decir que la dualidad sexual supone un todo, es colocar al amor en primer lugar como fusión. Lo patético del amor consiste en una dualidad insuperable de los seres. Es una relación con la que se oculta para siempre. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo patético de la voluptuosidad está en el hecho de ser dos. Lo otro en tanto que otro no es aquí un objeto que deviene nuestro o que deviene nosotros; él se retira al contrario en su misterio. Este misterio de lo femenino –de lo femenino otro, esencialmente– no se refiere más a alguna noción romántica de la mujer misteriosa, desconocida o mal conocida. Si, bien entendido, para sostener la tesis de la posición

¹⁶ En francés *viser*, cuando se trata de personas, es también *concernir*. Hace referencia a donde uno se *dirige* cuando uno se comunica con una persona, es decir, al rostro, *le visage*. Esta aclaración, sin duda útil para un hispanohablante, no se encuentra en la obra de Lévinas.

¹⁷ Emmanuel Lévinas. *Ibid*, ii y iii: « L'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse. La faiblesse ne figure pas ici le degré inférieur d'un attribut quelconque, la déficience relative d'une détermination commune à moi et à l'Autre. Antérieure à la manifestation des attributs, elle qualifie l'altérité même. Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse. Dans cette faiblesse, comme dans l'aurore se lève l'Aimé qui est Aimée. Épiphane de l'Aimé, le féminin ne vient pas s'ajouter à l'objet et au Toi, préalablement donnés ou rencontrés au neutre, le seul genre que la logique formelle connaisse. L'épiphanie de l'Aimée ne fait qu'un avec son régime de tendre. La manière du tendre consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l'être et du ne pas être, (...). (...) La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-significancia, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons féminité ».

¹⁸ Pavel Stichauer « Lévinas et le sexe faible », en *Sens Public*, Dossier: la différence des sexes : enjeux et débats contemporains | 9 avril 2008 | <http://www.sens-public.org/spip.php?article542> (Consultado 12 de Agosto, 2011).

excepcional de lo femenino en la economía del ser, me refiero con mucho gusto a los grandes temas de Goethe o de Dante, a la Beatrice y a la EwigWeibliches (*Eterno Femenino*), al culto de la Mujer en la caballería y en la sociedad moderna (que no se explica ciertamente de modo único por la necesidad de tratar con mano fuerte al sexo débil (...), no voy a ignorar las pretensiones legítimas del feminismo que suponen todo lo adquirido de la civilización¹⁹.

Valga la pena introducir aquí una crítica adicional a la que veremos a continuación ya propia de Beauvoir. No es casual la mención que hace Lévinas del *eterno femenino*. Como eterna ya muestra un desapego concreto a la situación concreta de la mujer, por decirlo así, de su situación espaciotemporal. Y es que Lévinas también ve en la temporalidad una apertura a un absoluto otro instaurado en el presente, es una posición que linda con lo místico, aunque ese no es el problema.

La tesis principal que se entrevé en *El Tiempo y el Otro* consiste, en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como una relación a aquello que, por sí inasimilable, absolutamente otro, no se deja digerir por la experiencia o a aquello que, de sí infinito, no se dejaría comprender. La inaptitud del conocimiento a adecuarse al Infinito de lo absolutamente otro, remitiría a lo absurdo que habría de un evento como la coincidencia. Eso remite a una suspensión de la aspiración a la coincidencia con aquello que espero de lo Otro, e incita a una consideración de aquello que fundamenta originalmente la sociabilidad: la diferencia. De tal modo, que se prefiera más la diacronía que el sincronismo, que la cercanía sea más que lo completamente dado, que la lealtad a lo inigualable sean mejor que una conciencia de sí. De algún modo, las circunstancias sociales propias de una situación quedan al margen para ceder al idealismo.

¹⁹ «Or, dire que la dualité sexuelle suppose un tout, c'est d'avance poser l'amour comme fusion. Le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais. La relation ne neutralise pas ipso facto l'altérité, mais la conserve. Le pathétique de la volupté est dans le fait d'être deux. L'autre en tant qu'autre n'est pas ici un objet qui devient nôtre ou qui devient nous ; il se retire au contraire dans son mystère. Ce mystère du féminin – du féminin, autre essentiellement – ne se réfère pas non plus à quelque romantique notion de la femme mystérieuse, inconnue ou méconnue. Si, bien entendu, pour soutenir la thèse de la position exceptionnelle du féminin dans l'économie de l'être, je me réfère volontiers aux grands thèmes de Goethe ou de Dante, à Béatrice et à l'EwigWeibliches, au culte de la Femme dans la chevalerie et dans la société moderne (qui ne s'explique certainement pas uniquement par la nécessité de prêter main-forte au sexe faible), (...), je ne veux pas ignorer les prétentions légitimes du féminisme qui supposent tout l'acquis de la civilisation. » Emmanuel Lévinas. *Le temps et l'autre* (IV, l'Eros ; Dauphin, EdiceStudie, Praha, 1997), 142-144.

Para el existencialismo, un concepto caro era el de *situación*; ya Gabriel Marcel señalaba, temprano, el distanciamiento de ciertos postulados kantianos que impedían el afloramiento de una filosofía de la existencia (el nombre que le dio a ese nuevo modo de pensamiento):

Aquí no se trata de recurrir a nada que se parezca a los postulados kantianos, puesto que éstos no tienen en cuenta más que a un sujeto puro, considerado en lo posible fuera de sus condiciones de inserción en una experiencia concreta que presenta un grado de especificación en algún modo infinito. Estos postulados no se pueden concebir fuera de un formalismo moral que parece precisamente desconocer lo que hay de irreducible en el drama humano, en el hecho de que toda vida humana se desarrolla a la manera de un drama²⁰.

Ahora bien, esta concepción misteriosa de la mujer, un diálogo no situado sino dejado ahí a una alteridad infranqueable nos permite introducir la crítica – sin otra respuesta por parte de Lévinas que el silencio– que aparece en el primer tomo de *El segundo sexo* así, cito:

¿No habría allí una situación donde la alteridad estaría dada por un ser a título positivo como esencia? ¿Cuál es la alteridad que no entra pura y simplemente en la oposición de dos especies del mismo género? Yo pienso que por lo contrario absolutamente contrario, cuya contrariedad no es afectada en nada por la relación que se puede establecer entre él y su correlativo, la contrariedad que permite al término de permanecer absolutamente otro, eso es lo femenino. El sexo no es una diferencia específica cualquiera... La diferencia de los sexos no es sólo una contradicción (Ella) no es más la contradicción de dos términos complementarios pues dos términos complementarios suponen un todo pre-existente... La alteridad se efectúa en lo femenino. Término del mismo rango pero de sentido opuesto a la conciencia²¹.

A pesar de que Lévinas no logró hablar de la mujer como conciencia de sí, capaz de generar conocimiento y objetivar, sutileza de la que habla Simone de Beauvoir, me parece importante señalar que para ella el argumento de este autor le resultó fundamental para poder pensar “la alteridad absoluta” en términos de “reconocimiento” entre masculino y femenino.

²⁰ Gabriel Marcel. *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, (Salamanca: Ediciones sígueme, 2005), 20.

²¹ « N’y aurait-il pas une situation où l’altérité serait portée par un être à un titre positif, comme essence ? Quelle est l’altérité qui n’entre pas purement et simplement dans l’opposition des deux espèces du même genre ? Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n’est affectée en rien par la relation qui peut s’établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c’est le féminin. Le sexe n’est pas une différence spécifique quelconque... La différence des sexes n’est pas non plus une contradiction... (Elle) n’est pas non plus la dualité de deux termes complémentaires car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant... L’altérité s’accomplit dans le féminin. Terme du même rang mais de sens opposé à la conscience. » (Le temps et l’autre, E. Lévinas) (Citado en de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, *op. cit.*, 15).

Ahora bien, la pregunta por la diferencia sexual se ha referido de manera preponderante a las mujeres y es interesante reelaborar esto para pensar el mundo que queremos vivir varones y mujeres, dado que no se puede olvidar la relación y el diálogo que se establece entre ambos sexos. El punto consiste en determinar cómo esta relación en tensión –por la alteridad– no tiene que ser un conflicto que se degrada en una espiral de violencia de unos contra otros, sino en vislumbrar posibilidades y acciones concretas de cooperación, de articulación, de integración de la oposición para que ésta sea productiva y no alienante; creativa y transformante y no aniquiladora ni paralizante.

Ciertamente, como los vínculos se van conformando históricamente, éstos son temas de interés en todas las épocas, y no se puede hablar de algo esencial en medio del relacionamiento, los modos vinculares se dan en el ir acercándonos los unos a los otros, nos expone De Beauvoir. De este modo, la pregunta: ¿qué es una mujer? con la que Beauvoir arranca su análisis, es siempre elaborable en la medida en que las funciones, las identidades y subjetividades se replantean.

Pero la definición del hombre es que se trata de un ser que no es dado, que se hace ser lo que es. Como lo ha dicho justamente Merleau-Ponty, el hombre no es una especie natural: es una idea histórica. La mujer no es una realidad inmutable, sino un devenir; en este devenir suyo habría que confrontarla con el hombre, es decir, que habría que definir sus *posibilidades*: lo que falsea tantos debates que la quieren reducir a lo que ha sido, a lo que es hoy, a pesar de que se plantea la cuestión de sus capacidades; es un hecho que las capacidades no se manifiestan con evidencia sino cuando han sido realizadas, pero también es un hecho que cuando nos referimos a un ser que es trascendencia y superación no se pueden detener nunca las consideraciones²².

Incluyo aquí un fragmento de la comentarista Martha Palacio, quien compila la recepción de Lévinas dentro de los círculos feministas:

En el debate en torno a la concepción levinasiana de la mujer como alteridad absoluta del varón-sujeto hay dos extremos opuestos, que pasan por alto la convivencia de varias significaciones sobre la mujer en el *corpus* levinasiano. Quienes objetan al discurso levinasiano por erradicar a la mujer del sujeto, de la autonomía racional y del para-sí. Esta constituye históricamente la primera posición crítica, iniciada tempranamente por la filósofa contemporánea a Lévinas –Simone de Beauvoir– y proseguida por otras, especialmente por las anglo-americanas. En el otro extremo, están quienes ven una afirmación positiva de la alteridad femenina en el intento del autor de arrancar a la mujer

²² *El segundo sexo*. Vol. I. (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1981), 58.

del ámbito de la luminosidad de la razón y del “sujeto viril” –en terminología levinasiana-, ubicándola en el misterio, como alteridad que resquebraja la omnipotencia del sujeto racional moderno; tal es el caso de las comentaristas y estudiosas levinasianas, en su mayoría francesas, quienes con diferentes matices de interpretación parten del postulado de la mujer o lo femenino como alteridad por excelencia²³.

Ahora bien, Lévinas suavizó su postura hacia “lo femenino” en algún momento de su devenir intelectual –en algún sentido también sintetizado en la cita–, aunque lo hizo tardíamente. Pero, cuando comenzaba a surgir su propuesta, en la década de los años 1940, no obstante su riqueza, Beauvoir observaba que aún traía consigo cristalizaciones ya antiguas de la tradición filosófica respecto a lo femenino como alteridad.

En el ensayo “Filosofía, justicia y amor” (1983) de E. Lévinas –entrevista con Fernet y Gómez–²⁴, al autor se le hace la siguiente pregunta en sus años de madurez:

-¿Cuál sería a su modo de ver la diferencia entre *Eros* y *Agapé*?

- Lévinas: No soy del todo freudiano, así que no pienso que *Agapé* proceda de *Eros*. No niego que la sexualidad sea también un problema filosófico importante; el sentido de la división de lo humano, el hombre (varón) y la mujer, no pueden reducirse a una cuestión biológica. En otro tiempo yo pensaba que la alteridad comienza por lo femenino. Se trata, en efecto, de una alteridad muy extraña: la mujer no es ni lo contradictorio ni lo contrario del hombre, ni tampoco como las demás diferencias. No es como la oposición de la luz y las tinieblas. Se trata de una distinción que no es contingente, y hay que buscar su lugar con respecto al amor. En este momento, no podría decirle más; pienso en todo caso que el *Eros* no es en absoluto el *Agapé*, que el *Agapé* no es un derivado del amor-*Eros* ni su extinción. Antes de *Eros* era el Rostro; el *Eros* mismo sólo es posible entre Rostros. El problema del *Eros* es filosófico, y concierne a la alteridad. Escribí hace treinta años un libro titulado *Le Temps et L'Autre*, en donde sostenía que lo femenino era la alteridad misma. En *Totalidad e Infinito* hay un capítulo sobre el *Eros*, que lo describe como el amor que se convierte en goce, mientras que del *Agapé* tengo una visión más grave, a partir de la responsabilidad respecto del otro²⁵.

La respuesta de Lévinas nos permite concluir, provisionalmente, que él está abriendo un espacio nuevo para la alteridad de la mujer, el espacio del amor, en general, pero donde la relación entre las figuras del *Eros* y del *Agapé* no está suficientemente determinada no sólo en lo ético sino en la dimensión sexual. Este nuevo horizonte de la alteridad de la mujer, del todo problemático, queda apenas sugerido para una ulterior investigación no sólo en Lévinas mismo sino en su posible relación con Beauvoir.

²³ *Ibid.* Nota al pie (11), 4. Ver también: Marta Palacio. “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. N° 45, julio-diciembre 2011: 669-682.

²⁴ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, “Filosofía, justicia y amor” (Valencia Pre-Textos, 1993), 129-147.

²⁵ *Ibid.* 139.

CONCLUSIONES

Luego de este recorrido vemos que lo esencial aquí es que Simone de Beauvoir escribe *El segundo sexo* observando que las mujeres casi nunca viven el mundo real de manera libre y afrontan sus vidas como un destino impuesto. Nos dice que, por ahora y, por mucho tiempo más, las diferencias entre varones y mujeres existirán, y de eso es de lo que tenemos que ocuparnos; es decir, hay que ocuparse de lo que hay, pues las diferencias “existen con categórica evidencia”²⁶. Pero, esas diferencias no pueden hacernos creer que se puede hablar de un carácter natural o inamovible cuando se estudia a la mujer o a la alteridad.

El otro problema al que se enfrenta quien quiera comprender la sentencia: “No se nace mujer, se llega a serlo”, está relacionado con que, a juicio de Simone, muchos autores se han esmerado en definir a la mujer por el misterio que representa su carácter. A Beauvoir le interesa partir de las situaciones para llegar al fondo de cómo se ha construido un carácter. Insiste en que “el carácter es una reacción secundaria ante una *situación*”²⁷.

²⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Op. Cit. 11

²⁷ *Ibid.* 10.

Así las cosas: ni hecho biológico, ni misterio. Beauvoir señala la importancia de que una mujer busque el sentido de entender su situación social, existencial, para trascenderse. De este modo, lo que sea la mujer para toda una sociedad o para toda la humanidad, compromete de raíz a lo que estemos entendiendo por lo humano, y es por esto que la pregunta por la mujer debe realizarse incansablemente.

Planteado de otro modo, el propósito de Simone es que, al llegar al entendimiento de una situación perpetuada históricamente, se acelere el fin de la opresión (fin sin final, que exige un estado de alerta permanente), indica:

Todo individuo que tiene el cuidado de justificar su existencia, la siente como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como el Otro; pretenden fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia, puesto que su trascendencia será perpetuamente trascendida por una conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial, y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede cumplirse un ser humano en la condición femenina? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles conducen a callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Pueden ellas superarlas? Estas son cuestiones fundamentales que quisiéramos aclarar. Es decir que, puesto que nos interesamos en las oportunidades del individuo, no definiremos esas oportunidades en términos de felicidad, sino en términos de libertad²⁸.

La claridad y el cuidado de esta pensadora en no producir estereotipos nuevos, los subsume con la explicación de cómo cada quien trasciende su propia situación a través de la propia comprensión de su vida. Ya sabemos que “todo ser humano hembra no es así necesariamente una mujer”²⁹. Insistamos en lo que hemos dicho párrafos atrás: para saber qué es una mujer “hace falta participar en esta realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad”³⁰, con lo que se puede traer a conversar la comprensión que hizo Butler al leer *El segundo sexo*.

²⁸ *Ibid.* 25

²⁹ *Ibid.*

³⁰ «Tout être humain femelle n'est donc pas nécessairement une femme... Il faut participer à cette réalité mystérieuse et menacée qu'est la féminité» *Ibid.*

Así, con la investigación que realiza la Beauvoir antropóloga sobre los mitos, demostró que la mujer fue construida como “Otra” desde una aura de misterio que los hombres han usado para no tratar de entenderlas ni a ellas ni a sus problemas y, por consiguiente, mucho menos para ayudarlas.

La pensadora fue sagaz para darse cuenta de que el mismo aura de misterio se usa para otras categorías de identidad referentes a la raza, la clase y la religión.

Dirá esta autora que Beauvoir comprendió que existe una realidad corporal y una segunda realidad, como una segunda piel, que hoy por hoy llamamos género –al decir de Cèlia Amorós, en *El segundo sexo* se plantea el género «*avant la lettre*»³¹. Esto lo manifiesta Beauvoir así: “Las ciencias biológicas y sociales no creen más en la existencia de entidades inmutablemente fijas que definirían los caracteres dados tales como aquellos de la mujer, del judío o del negro, ellas consideran el carácter como una reacción secundaria a una situación”³².

Por otro lado, Beauvoir planteó una importante crítica a una frase que hacía parte de la tradición nominalista que rezaba así: «las mujeres no son hombres». Esto se conjugó con su crítica a la simplicidad de introducir a la mujer dentro de la categoría de «ser humano». De manera, que dice: “La mujer es como el hombre (varón) un ser humano concreto y singularmente situado”³³. Lo que esto indica es que hay que detenerse en las singularidades y en la situación de cada individuo en concreto.

Porque, más allá de hablarse de varones o de mujeres, de lo que Simone de Beauvoir quiere hablar es de *situaciones* y de condiciones materiales que permitan llegar a un estatus de «ser humano libre», es decir, de tratarse de seres con capacidad de proyección hacia otras existencias. De tal modo, Beauvoir establece una pedagogía en la que nos podamos volver expertos en entender que cada reacción o acción que nos cause sorpresa tiene una historia que corresponde a una situación de no-libertad.

Por tanto, no se trata, de ninguna manera, de buscar una indiferenciación sexual, sino más bien, de lograr una comprensión ética de cómo convivir entre la *alteridad*. Es importante anotar que, en este respecto, Simone de Beauvoir es pionera de posiciones cuya riqueza sobre la alteridad justamente busca superar esa referencia meramente absoluta de la alteridad (en este caso el Eterno Femenino, vid. *infra*, capítulo II), para introducir una dimensión relacional que, justamente, sitúa en la existencia el diálogo entre alteridades. Me refiero, por ejemplo, a los tres

³¹ Antes de que existiera la palabra o el concepto “género”. Ver Celia Amorós, Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo en *Investigaciones Feministas*, 2009, vol. 0, Universidad Complutense de Madrid, 9-27.

³² « Les sciences biologiques et sociales ne croient plus en l’existence d’entités immuablement fixées qui définiraient des caractères donnés tels que ceux de la femme, du Juif ou du Noir, elles considèrent le caractère comme une réaction secondaire a une situation » *Ibid*, 12.

³³ « La femme est comme l’homme un être humain concret et singulièrement situé » *Ibid*, 12.

significados de alteridad en el pensamiento de Pierre-Jean Labarrière (1998) desde el sumario que hace Francisco Sierra: “(1) la alteridad relativa, o lo otro de lo mismo; (2) la alteridad absoluta, o lo otro como otro; y, (3) la alteridad relacional, o lo otro de sí y lo otro de lo otro”³⁴. Beauvoir sería innovadora en esta última acepción de alteridad bajo la siguiente perspectiva, donde además se hace referencia a una aprehensión novedosa de la dialéctica hegeliana:

En esta tercera acepción, la alteridad se afirma como origen y fuente de un poder relacional y relacionante; de una cierta articulación ‘identitaria’ a partir de términos diferentes, bajo una nueva interpretación de la dialéctica hegeliana. (...) la alteridad requiere de una lógica de la mediación que implique la ‘interrupción’ y, conjuntamente, la ‘relación sin relación’. En esta forma, la *différance*, alcanza una dimensión fundamental de creación y de relación”. Entonces, “(...) se afirma que el proceso de mediación no puede ser incluido en una lógica de lo mismo. La mediación tendría que partir desde la diferencia natural, simplemente dada del ‘ahí’ (*da*), como designación puramente locativa, con el fin de pasar a expresarla en dirección al espíritu, como porvenir que al hombre le toca inventar. No se trata de encontrar una ilusión común que resuelva todas las aporías de la historia, sino de buscar –vía ‘negociación’– la posibilidad de una comprensión mutua mínima percibiendo y acogiendo al otro como otro (Derrida, 1998), sin sumisión; sin dominación; sin ilusión fusional; sin consentir el extrañamiento de los dualismos³⁵.

Toda diferencia es recíproca a pesar de cualquier factor de poder que atraviese tal articulación. Cuando se deconstruye la lógica de la dominación, que Simone de Beauvoir examina desde la relación Amo-Esclavo (o Siervo) de la dialéctica hegeliana, se muestra la urgencia de que no sea un discurso que convierta al otro en objeto del que se habla, sino que ese otro tiene palabra propia y que el diálogo puede surgir, también, desde la escucha.

La tradición filosófica, de la que hace parte Lévinas, según Beauvoir, se dedicó a exponer al hombre –varón– como lo universal, lo uno –identidad–; en cambio, a la mujer la consideró como lo particular, lo Otro de lo Mismo. Cuando Beauvoir realizó este reclamo, pretendía comprender qué hizo la humanidad de la hembra humana y qué medidas podía cada mujer tomar, no para convertirse en el Amo que convierte al varón en Esclavo, sino para constituirse como sujeto con voz propia, con una cultura, una colectividad de mujeres y una individualidad merecedora de reconocimiento y escucha.

³⁴ Francisco Sierra, *Persona y alteridad* (Bogotá: II° Congreso Internacional Philosophia Personae/ Una antropología para el S.XXI/ La filosofía personalista. Universidad Católica de Colombia, 4-8 de octubre de 2010), 11-12. Ver también: P. Labarrière. “L’Alterité de l’autre” en: *Encyclopédie Philosophique Universelle. L’Universe Philosophique I*. Dir. A. Jacob. (Paris: PUF, 1998), 80-86.

³⁵ *Ibid.*

Entender que el varón es también alteridad absoluta para la mujer implica mirar cómo se plantea también como conciencia de lo Otro. Este análisis beauvoiriano generó todo un movimiento de las mujeres para salir de la inmanencia impuesta y ser trascendencia, esto es, elegir una vida que se plantea en el mundo, que da su punto de vista y que aporta en la construcción y transformación social desde su singularidad. Con lo anterior, se cierra el texto. ¿Y por qué? En este caso, se cumple en amplia medida la noción literaria del “tempus” circular, por el cual la Introducción puede hacer de Conclusión.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Simone de Beauvoir. El segundo sexo: 50 aniversario*, Gijón: Editorial Tertulia feminista Les Comadres, 2002.

Amat Avilés, Marco Antonio. *El concepto de mujer como una construcción social en el pensamiento de Simone de Beauvoir*, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Filosofía y Teología, Escuela de Filosofía, 2010.

Amorós, Cèlia. "Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al Androcentrismo" en *Investigaciones Feministas*, 2009, vol. 0, Universidad Complutense de Madrid.

Appignanesi, Lisa. "Our relationship was the greatest achievement of my life". *The Guardian*, Londres, 10 Junio 2005:
<http://www.guardian.co.uk/world/2005/jun/10/gender.politicsphilosophyandsociety> (Consultado 11 Junio 2011).

Bair, Deirdre. *Simone de Beauvoir: A Biography*. Nueva York: Touchstone, 1991.

Bauer, Nancy. *Simone de Beauvoir: Philosophy and Feminism*, New York: Columbia University Press, 2001.

Binetti, María José. "El ultimo feminismo: hacia la subversión de la diferencia". *Revista de Filosofía*, Vol. 32 Núm. 2, 2007.

Borges, Joana. "O Segundo Sexo: leituras no Brasil". ("El segundo sexo: lecturas en Brasil"). Florianópolis: Fronteiras, Revista Catarinense de Historia, 15, Junio 2007.

Boyer, Amalia. «Biopolítica y Filosofía Feminista». (Congreso Internacional de la Redbioética - UNESCO. Bogotá: Universidad del Bosque, 25 de Junio de 2010). 15.
<http://es.scribd.com/doc/97015973/BIOPOLITICA-Y-FILOSOFIA-FEMINISTA>.

- Bussmann, Hadumod. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London: Routledge, 1996 [1990].
- Chambers, Allen. *Judith Butler and political theory: troubling politics*. Nueva York: Routledge, 2008.
- Chartier, Roger. *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*. Tijuana, Universidad Iberoamericana, 2005.
- Collin, Françoise. «Una herencia sin testamento», citado en María Luisa Femenías, “Notas acerca de un debate en América del Sur sobre la dicotomía «feminismo: ¿igualdad o diferencia?»”, *Feminismo/s* 15, junio 2010, 2007.
- Critchley, Simon and Robert Bernasconi (eds.). *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge University Press, 2004.
- De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1981.
- . *Le deuxième sexe*. Vol. I. *Les faits et les mythes*. Paris : Gallimard. 1955 [1949].
- . *Le deuxième sexe*. Vol. II. *L'expérience vécue*. Paris : Gallimard. 1955 [1949].
- . *The Prime of Life*. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962.
- . *Memorias de una joven formal*, (Buenos Aires: Suramericana, 1960)
- Delphy, Christine. “Questions féministes y Nouvelles questions féministes”, *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, (Gijón: Editorial Tertulia feminista Les Comadres, 2002).
- Donaire, Laura. “Simone de Beauvoir, ardiente y pasional”. *Sexologies*. N° 35.
- Gallego Cantel, Dulce. “Presentación Christine Delphy”, *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, (Gijón: Editorial Tertulia feminista Les Comadres, 2002).
- Fallaize, Elizabeth (ed.). *Simone de Beauvoir a Critical Reader*. Nueva York: Routledge, 1928.
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books, 2000.
- Felstiner, Mary Lowenthal. *The Second Sex" through the Second Wave, Feminist Studies*, Vol. 6, No. 2, Summer, 1980.
- Femenías y Cagnolati (comps.). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2010.
- Femenías, María Luisa. “Notas acerca de un debate en América del Sur sobre la dicotomía Feminismo: ¿igualdad o diferencia?”, *Feminismo/s* 15, junio 2010, 193-219.

------. Entrevista (Centro de Comunicación y Género, Facultad de Periodismo y Comunicación Social – UNLP), <http://comunicacion-genero.blogspot.com/2011/04/entrevista-con-la-doctora-maria-luisa.html> (Consultado 28 de julio de 2011).

------. *El género del multiculturalismo*, Buenos Aires: UNQUI, 2007.

Figini, Laura Llamas. “El Descubrimiento del ‘Otro’ en la *Fenomenología del Espíritu*”, en *A Parte Rei*. Revista de Filosofía, 37 (Enero 2005).

Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?”, *Dits et Écrits*. Tomado del sitio web de Universidad de los Andes Venezuela. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15927/1/davila-autor.pdf>.

Galster, Ingrid. *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe*. Paris: Honore Champion Editeur, 2004, 15.

Genéro y Pornografía. (2012, April 09). BuenasTareas.com. Tomado de: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Gen%C3%A9ro-y-Pornograf%C3%ADa/3841160.html>.

Groshholz, Emily R. *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Oxford: Claredon Press, 2004.

Grosz, Elizabeth A. *Space, time, and perversion: essays on the politics of bodies*. Nueva York: Routledge, 1995.

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: University of Indiana Press, 1994.

Irigaray, Luce. *Ce Sexe qui n'en est pas un*. Paris: Minuit, 1977.

Krotz, Esteban. “Alteridad y pregunta antropológica”, en *Alteridades 4* (8), Universidad Autónoma de Yucatán, 5-11.

Labarrière, P.-J. “L’alterité de l’autre”, en *Encyclopédie Philosophique Universelle. L’Univers Philosophique 1*. Dir. A. Jacob. Paris: PUF, 1998.

Lao Tse. *Tao Te King*, Capítulo 1 “El Tao Con Nombre y Sin Nombre”, Internet: http://es.wikisource.org/wiki/Tao_Te_King.

Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, “Filosofía, justicia y amor”, Valencia Pre-Textos, 1993.

------. *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Paris: KLUWER ACADEMIE, 1971 (1961).

------. *Le temps et l'autre*. IV, l'Eros ; Dauphin, Edice Studie, Praha, 1997.

------. *Totalidad e Infinito, Ensayos sobre la exterioridad*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

------. “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Acceso:

http://digitool-uam.greendata.es/exlibris/dtl/d3_1/apache_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZV9tZWRpYS8yMjAxNA==.pdf.

Little and Scott. *A Greek English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

López Pardina, Teresa. *Simone de Beauvoir*, (Madrid: Biblioteca filosófica 102, Ediciones del Orto, 1999).

------. *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX* (Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998).

------. (comp). *Simone de Beauvoir. El Segundo Sexo: 50 aniversario*, “Significado de *El Segundo Sexo* en la teoría feminista”, 2009.

Lowenthal Felstiner, Mary. “The Second Sex” through the Second Wave”, *Feminist Studies*, Vol. 6, No. 2 (Summer, 1980).

Marcel, Gabriel. *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Ediciones sígueme, 2005.

Moi, Toril. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Blackwell, 1994.

Muñoz Zielinski, María Teresa. *Simone de Beauvoir*,
<http://www.um.es/tonosdigital/znum8/perfiles/simone.htm>. Acceso: (02/12/08).

Mussett, Shannon. *Simone de Beauvoir Biography on the Internet Encyclopedia of Philosophy*, Utah Valley University, originalmente publicada en enero 22 de 2003, en: <http://www.iep.utm.edu/beauvoir/> (Consultado 20 de mayo, 2011).

Nájera, Helena. “¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?”, *Feminismo/s 15*, Junio 2010.

Palacio, Marta. “El sexismo en la ética de Emmanuel Lévinas. Perpetuación filosófica de una dialéctica ininterrumpida, ponencia presentada”. En XIV IAPh Symposium 2010: Feminism, Science and Values, Junio 25-28 2010, Londres.

Palacio, Marta. “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 45, julio-diciembre de 2011.

Pilardi, Jo-Ann. “The Changing Critical Fortunes of The Second Sex”, *History and Theory*, Vol. 32, No. 1 (Feb., 1993).

Pulecio, Gabriel. *Giorgio Agamben - ¿Qué es un dispositivo?* Internet:
<http://filosofianews.blogspot.com/2011/10/giorgio-agamben-que-es-un-dispositivo.html>

Rocha de la Torre, Alfredo. (ed.), “Heidegger: Ontología y olvido del hombre. La interpretación de Emmanuel Lévinas”. En *Heidegger hoy, estudios y perspectivas*, Bogotá: Ediciones Grama, Universidad San Buenaventura, 2011.

Sandford, Stella. "Levinas, feminism and the feminine", *The Cambridge Companion to Levinas*. Critchley, Simon and Bernasconi, Robert (eds.). New York: Cambridge University Press, 2004.

Sierra, Francisco. "Persona y alteridad", IIº Congreso Internacional *Philosophia Personae / Una antropología para el S.XXI / La filosofía personalista*. Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 4-8 de octubre de 2010.

Simons, Margaret A. "Bergson's influence on Beauvoir's philosophical methodology", *Companion to Simone de Beauvoir*. Claudia Card (ed.) (New York: Cambridge University Press, 2003)

Stichauer, Pavel. « Lévinas et le sexe faible », en Sens Public, dossier: la différence des sexes: enjeux et débats contemporains, 9 avril 2008. <http://www.sens-public.org/spip.php?article542> (Consultado 12, 07, 2011).

Suárez Briones, Beatriz; Maria Belén Martín Lucas; Maria Jesús Fariña Busto (eds.). *Escribir en femenino. Poéticas y políticas*, (Barcelona: Icaria, 2000).

Thurman, Judith. "Introduction to Simone de Beauvoir's *The Second Sex*". Artículo publicado en *The New York Times*, Mayo 27, 2010. <http://www.nytimes.com/2010/05/30/books/excerpt-introduction-second-sex.html> (Consultado 12 Junio 2011).

Valcárcel, Amelia. «De las quejas a las explicaciones.» En *50 aniversario de "El segundo sexo" de Simone de Beauvoir*, de Nieves Fernández González (coord), (Gijón: Tertulia Feminista Les Comadres, 2009).

Video: "Sobre las cartas y el diario de Guerra de Simone de Beauvoir":
<http://www.ina.fr/video/I04233225/annie-ernaux-parle-de-les-lettres-a-sartre-et-de-journal-de-guerre-de-simone-de-beauvoir.fr.html> (Consultado 15 de Marzo de 2011).

Vuola, Elina. *Teología Feminista. Teología de la Liberación. Los límites de la Liberación. La Praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista*. (Madrid: IEPALA, 2000).

Walzer, Michael. *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo veinte* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993).