

**SIMONE DE BEAUVOIR,  
una filósofa del siglo XX**

*Teresa López Pardina*

A black and white portrait of Simone de Beauvoir, looking slightly to the left. She is wearing a light-colored top with dark shoulder straps. The background is dark and out of focus.

PUBLICACIONES DE LA  
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ





TERESA LÓPEZ PARDINA

SIMONE DE BEAUVOIR,  
UNA FILÓSOFA DEL SIGLO XX



UNIVERSIDAD DE CÁDIZ  
SERVICIO DE PUBLICACIONES

1998



LÓPEZ PARDINA, M.<sup>a</sup> Teresa

Simone de Beauvoir : Una filósofa del siglo XX / M.<sup>a</sup> Teresa López Pardina ; Prólogo Celia Amorós. – Cádiz : Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1998. – 392 p. – (Textos y Estudios de mujeres).

ISBN 84-7786-542-6

1. Beauvoir, Simone de, 1908-1986. 2. Feminismo y literatura- S. XX. 3. Feminismo y filosofía- S. XX. I. Amorós, Celia, pr. II. Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones, ed. III. Título

1Beauvoir

840Beauvoir

Colección: Textos y Estudios de Mujeres  
Directora de la Colección: CINTA CANTERLA  
Motivo de cubierta: Tres Mujeres (fragmento)  
de Fernand Léger

© *Edita:* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz  
Diseño y maquetación: CREASUR

Printed in Spain. Impreso en España

ISBN: 84-7786-542-6

Depósito Legal: S. 1.328-1998

Imprime:

Gráficas VARONA

*A J.L. L.Aranguren*  
*In memoriam.*



PRÓLOGO DE CELIA AMORÓS.....	11
AGRADECIMIENTOS .....	19
INTRODUCCIÓN .....	21

## I

### LOS TEMAS Y LOS CONCEPTOS.

(De *¿Para qué la acción?* a *El segundo sexo*).

Capítulo 1. El hombre como proyecto.....	29
Capítulo 2. La ambigüedad de la condición humana .....	61
Capítulo 3. Toda acción es una elección.....	107

## II

### LA MARCHA DEL MUNDO ES LA TEXTURA DE MI PROPIA VIDA.

(De *El segundo sexo* a *La vejez*).

Capítulo 1. La mujer como <i>otra</i> .....	125
Capítulo 2. Existencialismo y psicoanálisis.....	177
Capítulo 3. El método regresivo-progresivo .....	215
Capítulo 4. La consolidación del compromiso ..	253

## III

### LA VEJEZ Y LA RADICALIZACIÓN DEL COMPROMISO.

(De *La vejez* a 1986).

Capítulo 1. Las edades de la vida y la vejez .....	295
Capítulo 2. La radicalización del compromiso ..	345
Bibliografía .....	379



En los tiempos que corren, hay que tener el valor, el optimismo y la tenacidad de Teresa López Pardina para escribir un libro sobre Simone de Beauvoir como filósofa. Un libro que se atreve a sustituir el morbo de las últimas publicaciones sobre aspectos de la vida privada de la autora de *El Segundo Sexo*, por la sobriedad analítica y el desmenuzamiento pormenorizado de la retícula conceptual en que se trama la obra de Beauvoir. Tiene el mérito de no ceñirse a la discusión del pensamiento de la autora de *Los Mandarines* como teórica feminista, pues la teoría feminista y la filosofía “*tout court*” en Beauvoir —como en todas las teóricas feministas— forma un todo articulado.

El trabajo de López Pardina pone de manifiesto de qué modo la posibilidad misma de que de Beauvoir escribiera *El Segundo Sexo* está en función de las peculiares inflexiones y aportaciones que nuestra teórica introdujo con respecto al existencialismo sartreano. Así, la figura intelectual del Castor queda nítidamente perfilada en su sustantividad más allá de su consideración tópica como una epígona y divulgadora del sartrismo en el mejor de los casos, y en el peor, como de su “musa”.

Desde este planteamiento, López Pardina toma como uno de sus principales referentes polémicos a Michelle Le Doeuf. Para esta última autora, el análisis de la condición femenina de de Beauvoir apenas entraría con calzador en

el marco hermenéutico y sistemático de los conceptos del existencialismo sartreano, los cuales operarían sobre el pensamiento de de Beauvoir al modo de una camisa de fuerza.

Para nuestra autora, la estimación de Le Doeuf es imputable, no ya sólo a un conocimiento esquemático y fragmentario del autor de *El Ser y la Nada* sino a una falta de atención a la filosofía existencialista específicamente beauvoireana. Le Doeuf no ve en Beauvoir más que tensión conceptual entre lo que la filósofa hubiera dado de sí siguiendo su propia deriva —contrafáctica— a partir de su recepción de Hegel y las constricciones que ejercieron sobre ella las concepciones sartreanas por razones extrínsecas. El existencialismo beauvoireano teóricamente no sería —esquematisando bastante las cosas— sino una impostación desde el punto de vista teórico. Las motivaciones afectivas estarían en la base de determinados puntos ciegos del pensamiento del Castor. Teresa López Pardina discrepa de la interpretación de la autora de *El estudio y la rueca*. Uno de los puntos nodales en que basa su discrepancia es la especificidad de la concepción beauvoireana de la relación entre libertad y situación, relación que plantea en términos bastante diferentes a los del amante-maestro del Castor.

En efecto, para Sartre la libertad no es sino la otra cara de la situación, el movimiento de trascendencia sobre lo fácticamente dado, que, al descifrarlo e iluminarlo en su superación por el proyecto, lo constituye en situación, lo dota de sentido. Es evidente —¡resuena aquí el eco de tantas y tan inolvidables charlas con Teresa López Pardina a lo largo del proceso de elaboración de su tesis!— que en estas condiciones, no es posible establecer una jerarquía de las situaciones. La que sería la autora de *El Segundo Sexo* nunca se sintió identificada ni teórica-

mente cómoda con la concepción sartreana de la libertad planteada en estos términos. “¿Qué grado de libertad tiene una mujer encerrada en un harén?”, preguntaba el Castor, tal como se recoge en sus Memorias, al autor de “*El Ser y la Nada*”. La respuesta del existencialismo sartreano de que la situación es siempre constituida de diferente forma según el modo en que es asumida y vivida no convenció a de Beauvoir. Ella pondera de otro modo la contundencia del peso externo de la situación, por más que sea siempre la libertad quien haya tenido que hacerse cargo de la misma. Hay un amplio margen de hermeneutización de la situación por parte de la libertad, pero la libertad no es concebida como la hermenéutica constituyente de la misma. Más bien, la situación es filtrada interpretativamente por una libertad que le confiere en última instancia su sentido, pero la relación entre libertad y situación es más externa. No son cara y cruz de la misma moneda: hay situaciones de tal calibre que pueden llegar a bloquear el juego interpretativo de la situación por parte de la libertad de forma tal que esta última resulte prácticamente desactivada. Sobre estas bases es posible hablar de una jerarquía de las situaciones (en el mismo sentido se replanteó la cuestión el propio Sartre, seguramente en buena medida bajo el influjo del Castor en *Cahiers pour une morale*, escrito en la misma etapa en que de Beauvoir elaboraba *El Segundo Sexo*). De este modo, no parece adecuado el reproche de eticismo que dirige Michelle Le Doeuf a Simone de Beauvoir: todas las mujeres tendrían “mala fe” en el sentido sartreano de trucaje de su libertad por la facticidad. Para de Beauvoir el feminismo tiene un ineludible componente ético en cuanto *axis* emancipatoria de las mujeres: por más que cambien las condiciones sociales —lo cual es-



pera que se produzca en la sociedad socialista en la época en que escribe "*El Segundo Sexo*" — "la mujer nueva" no aparecerá sobre la Tierra si no asume un nuevo compromiso con su libertad. Pero, a la inversa, afirma taxativamente que este tipo de compromiso transformador de la facticidad no es posible en muchísimas situaciones. En el caso de las mujeres existe lo que podríamos llamar, además de la situación individual, una situación genérica: puede hablarse de este modo de "la condición femenina" sin recurrir a ningún tipo de esencialización. Así, no veremos realmente una ruptura sino una evolución bastante coherente entre la de Beauvoir del 49, autora de su obra emblemática, y la de Beauvoir que, en los 70, una vez perdida la confianza en que el socialismo generaría automáticamente las condiciones materiales para la emancipación de la mujer, se enroló como militante activa en el movimiento de mujeres autónomo. "Transformar la sociedad mediante la transformación de las mujeres en ella", propondrá entonces. Definirá el feminismo como "un modo de vivir individualmente y de luchar colectivamente", definición que, a nuestro juicio, expresa de forma perfecta el equilibrio que debe existir entre la dimensión ética y la dimensión política del feminismo.

La relación entre facticidad y libertad cobra su plasmación metodológica en la estrategia expositiva que adopta ya en *El Segundo Sexo* y repetirá en *La Vejez*. Muy esquemáticamente podría decirse que la primera parte de ambas producciones está dedicada a un análisis prácticamente exhaustivo de la situación-condición que les es creada a las categorías sociales de las mujeres y los ancianos, análisis en el que de Beauvoir echa mano de conocimientos del campo del psicoanálisis, la antropología, la economía —en un alarde de dominio de la in-

terdisciplinaridad que nunca cae en el eclecticismo, y en el que se revela como la maestra de Sartre, cuyo carácter de filósofo sistemático impone limitaciones en su campo de visión—. El propio Sartre tematizará muy tardíamente en sus *“Cuestiones de método”*, publicadas luego como preámbulo a la *Crítica de la Razón Dialéctica*, lo que llamará “el método regresivo-progresivo” puesto en práctica asimismo en su estudio sobre Flaubert *El Idiota de la familia*. En su *Saint Genet*, Sartre definió la libertad —y asumió hasta el final esta definición como la paradigmática— como “lo que nosotros hacemos de lo que han hecho de nosotros”. De “lo que han hecho de nosotros” pretende dar cuenta el momento regresivo, que trata de esbozar diversas articulaciones entre los distintos niveles pertinentes a nuestra “constitución” —así llamará Sartre en su Flaubert al resultado de la labor integradora de la “jerarquía de mediaciones” que la convierte en constitutiva de la situación. El segundo momento, el que trata de iluminar “lo que hemos hecho de lo que han hecho de nosotros” corresponde a la fase progresiva de la investigación, reconstruyendo el movimiento existencial que atraviesa y confiere un sentido unitario a los niveles que de otro modo hubieran quedado en la dispersión y la discontinuidad. En la concepción del plexo libertad-situación, Beauvoir se constituye en la maestra de la reconstrucción de situaciones genéricas o comunes a todos los seres humanos, como lo son la pertenencia a un sexo culturalmente interpretado y normativizado o la necesidad implacable de llegar a esa etapa del ciclo vital, asimismo interpretada y normativizada culturalmente, que es la vejez. Sartre centró sus estudios de psicoanálisis existencial en proyectos individualizados de vida de personajes pertenecientes al género mascu-

lino y que tienen en común, a pesar de los grandes *mutatis mutandis* existentes entre ellos, la escritura como proyecto.

Cuando se hace la valoración del criticado eticismo de Simone de Beauvoir o de la idoneidad política de sus propuestas, no debe perderse nunca de vista el contexto en que fue escrito *El Segundo Sexo*. En un sentido análogo a lo que ocurrió con la *Vindicación de los Derechos de la Mujer* de Wollstonecraft, se trata de una obra llevada a cabo en solitario en un período posterior y, podríamos decir, de resaca, tras una oleada de vindicación del movimiento feminista de carácter claramente político. En el caso de Mary Wollstonecraft, nos referimos a los movimientos y la literatura feminista y de mujeres producida al hilo de los acontecimientos de la Revolución Francesa; en el de de Beauvoir, al movimiento sufragista europeo y americano. Como decía Hegel, “el búho de Minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo”, y así puede explicarse el carácter, más ético-filosófico que directamente político, de la gran obra de de Beauvoir. Obra que tiene una inserción estratégica en la historia del pensamiento feminista: por una parte se inscribe en la tradición del feminismo ilustrado, fuertemente antinaturalista y racionalista que se remonta a Poullain de la Barre, a quien cita al comienzo del libro, hasta Harriet Taylor y John Stuart Mill, y las teóricas sufragistas más destacadas. Por otra parte, con su enorme y compleja obra, tanto por vía de continuidad y desarrollo de algunos aspectos como por vía reactiva enlazarán, durante la oleada del neofeminismo de los 70, obras como la de la feminista radical Shulamith Firestone hasta Kate Millet, entre muchas otras. Quizá no sería exagerado decir que el feminismo postbeauvoireano se divide entre hijas y matricidas de de Beauvoir: Antoinette

Fouque y Luce Irigaray se contarán entre las últimas.

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 simbólica ancestral, a ser subsumida en la misma lógica abstractiva que irrationalizó distinciones genealógicas como las existentes entre el noble y el plebeyo. En la medida en que el existencialismo se caracteriza por ser un antigenealogismo radical —no hay ser 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 adecuado. En este sentido se puede decir, y así lo ve con toda claridad López Pardiña, que de Beauvoir habló del “género” avant la lettre, como aquel personaje de Molière que hablaba en prosa sin saberlo.

El núcleo fuerte que ha desatado la polémica en torno a “*El Segundo Sexo*” se viene a concretar en el androcentrismo de de Beauvoir. En efecto, dado que su tesis básica es que lo masculino ha usurpado lo genéricamente humano, es lógico que la dirección de su mirada se diri-

ja primordialmente a la recuperación de ese despojo del que hemos sido víctimas las mujeres. Hasta qué punto lo genéricamente humano así usurpado lleva consigo todas las señas idiosincrásicas del usurpador que a la vez se ha instituido en lo universal, es algo que, muy explícitamente, sólo se puede percibir y valorar cuando se nos ha devuelto al menos parte de nuestra parte del botín arrebatado. No parece una actitud feminista más radical renunciar a nuestra parte del botín porque, en definitiva, está totalmente contaminado de androcentrismo. Sumaria y abruptamente, eso es lo que hacen las detractoras de de Beauvoir, siendo coreadas con júbilo por los usurpadores que se libran, en nombre de este presunto radicalismo, de toda vindicación.

Vindicación de igualdad de oportunidades, de libertad existencial, fue lo que Simone de Beauvoir pidió para las mujeres. Deconstrucción, como se dice ahora, de la "condición femenina". Todavía nos queda mucho que aprender de esta lección antes de plantear alegremente la pretensión de pasar la página y replantear desde cero desde otros supuestos todo el universo del discurso. Teresa López Pardina lo ve así con perspicacia y lo expone con apasionada energía. No os perdáis, pues, este libro tan oportuno, tan atinado y tan justo. Porque memoria es justicia, más allá de modas y de intereses sensacionalistas, y es un deber emancipatorio de la memoria feminista reparar, como lo hace la autora del libro, este matricidio que es, a la vez, un suicidio para la conciencia feminista.

CELIA AMORÓS

El origen de este libro ha sido una investigación iniciada hace nueve o diez años, que se configuró como tesis doctoral dirigida por la profesora Celia Amorós y fue presentada Universidad Complutense, en diciembre de 1992. El tribunal estaba presidido por el profesor J.L.L. Aranguren y su secretariado y vocales fueron, respectivamente, los profesores Jacobo Muñoz, Amparo Ariño, Amelia Valcárcel y Javier Muguerza. Recibió la calificación de Apto cum laude por unanimidad. De aquella etapa he de agradecer su ayuda y apoyo a tres personas arriba mencionadas: J.L.L. Aranguren, Javier Muguerza y Celia Amorós. Al primero porque, con esa amabilidad sin límites con la que siempre escuchaba, después de auspiciar otros dos proyectos, me animó para seguir con este, a pesar de estar por entonces bastante lejano a sus intereses; al segundo porque me sugirió trabajar sobre Beauvoir, haciendo manifiesto un deseo mío tal vez inconsciente; y a la tercera, a la doctora Amorós, porque fue una directora rigurosa y eficiente, sin cuya ayuda y profundo conocimiento de la filosofía sartreana no habría sido esta investigación lo que llegó a ser.

Por aquella época conté también con el entusiasmo y apoyo de mis compañeras del seminario "Feminismo e ilustración", seminario permanente que, dirigido por la doctora Amorós, se mantuvo durante varios cursos en la Facultad de Filosofía de la Universidad Com-

plutense. Especialmente tengo que mencionar a Alicia Puleo, Rosa Cobo, Ana de Miguel, María Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada, Concha Roldán, Ángeles Jiménez Perona, Raquel Osborne, Oliva Blanco y María Luisa Femenías, quien nos acompañó durante un año sabático y con quien me une desde entonces una buena amistad.

El libro es la reelaboración de aquella investigación en un formato y estilo menos académicos. De esta segunda etapa, y también de la anterior, tengo que agradecer su ayuda y apoyo a mis amigas Alicia Villar, Asunción Oliva, Paloma Fernández y Pilar de Miguel, quienes leyeron partes del manuscrito y me hicieron observaciones y anotaciones siempre de interés en su calidad de filósofas las dos primeras, filósofa-psicóloga la tercera y psiquiatra-psicoanalista la cuarta.

Finalmente, he de agradecer a los amigos que me ayudaron con su conocimiento de la informática para trabajar con el ordenador —terreno en el que mis conocimientos eran nulos—: Ana Pardo, Adolfo Serrano y Alfonso Peña. Una mención especial debo a mi hijo Carlos Martínez López-Pardina, que estuvo siempre disponible en el día a día de la escritura y me resolvió, sin escatimar el tiempo, todos los pequeños problemas cotidianos que surgen con estos aparatos a quienes, como yo, éramos y seguimos en buena medida siendo, unos ineptos en su manejo.

A todos, muchas gracias.

Este libro se propone dar a conocer una dimensión de Simone de Beauvoir que, siendo la más importante, ha sido la gran olvidada: la de filósofa. Una filósofa que se encubría ella misma tras la etiqueta de escritora o de novelista y, en parte por ello, ha sido la responsable de que no se la tomase en serio como tal sino, a lo sumo, como una epígona de Sartre. Su objetivo es también mostrar la originalidad de la hermenéutica de Beauvoir en el contexto del existencialismo y, por tanto, la aportación que su obra supone para la filosofía.

De este modo, mi estudio se opone a las interpretaciones de la filosofía de Beauvoir que la consideran un mero epígono del sartrismo. También a aquellas otras, sostenidas por muchas feministas, que, partiendo de la aceptación acrítica de que es una sartreana, le reprochan sus "incoherencias" con respecto al sartrismo y, al mismo tiempo, no le perdonan su adhesión a esa filosofía. Este tipo de análisis, bastante extendido por lo demás, ha contribuido, por desgracia, a fijar tales malentendidos. Pero lo cierto es que la propia Beauvoir ha sido, en parte, la responsable de esta confusión, la que, en buena medida, ha dado pie a toda esa vertiente de estudios e interpretaciones por su obstinación en no reconocerse como filósofa.

En efecto, en numerosas ocasiones declaró que no se veía como filósofa. Por ejemplo, en



*La plenitud de la vida*<sup>1</sup> 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)”. Así pues, el filósofo crea sistemas, y ella no se estima en este plano como filósofa. 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, a continuación, en el mismo lugar: “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 hacia donde había de orientarme”.

Y es de sobra conocido que se dedicó, en gran medida, a la literatura. Pero afortunadamente, unas veces en los intermedios de su producción literaria, otras por la fuerza de las circunstancias, se vio arrastrada hacia la filosofía. Y, si bien no fue filósofa creadora de sistema, como Sartre, sí lo fue en el sentido de alumbrar zonas de la realidad que hasta entonces estaban en penumbra. Esta función, que Husserl señalaba como propia del filósofo, la cumplió Beauvoir con creces. Y ahí está su obra filosófica para demostrarlo: de *¿Para qué la acción?*<sup>2</sup> a *La vejez*, pasando por *Para una*

<sup>1</sup> Pág. 254 de la edición francesa: *La force de l'âge*. París, Gallimard, folio, 1960.

<sup>2</sup> En francés *Pyrrhus et Cinéas*.

*moral de la ambigüedad*, *El segundo sexo* y otros ensayos como *¿Hay que quemar a Sade?* o *El pensamiento de la derecha* hay en Beauvoir una importantísima aportación filosófica cuyas cumbres indiscutibles son *El segundo sexo* y *La vejez*. Una aportación a través de la cual nos ha mostrado su forma existencialista de hermeneutizar lo real y nos ha revelado un estilo de filosofar que se inscribe en la línea de los grandes filósofos morales franceses que va de Montaigne a Voltaire, quienes, por cierto, no fueron creadores de sistemas<sup>3</sup>.

En las páginas que siguen me he propuesto poner de relieve lo que constituye su propia filosofía. Una filosofía existencialista, como la de Sartre, que se gesta al hilo de las investigaciones concretas que emprende, y que, por tanto, no constituye un sistema; expuesta en sus ensayos, pero nunca explicitada teóricamente; y que es deudora de otras fuentes, además del sartrismo. A veces, de fuentes comunes, pero instrumentalizadas de otra manera.

No obstante, siendo las de Beauvoir y Sartre dos obras filosóficas gestadas paralelamente, sufrieron influencias mutuas. Además, cada uno de ellos fue interlocutor y revisor de la obra del otro: Sartre declaró en numerosas entrevistas y en escritos de tipo autobiográfico que no publicaba una sola línea sin que "el Castor" le hubiese dado el *imprimatur*. Y sabemos por Jacques Laurent Bost que este trámite suponía, a veces, acaloradas discusiones. Pero, no sólo esto, según recoge la periodista norteamericana D. Bair en su biografía de Beauvoir, muchas veces la colaboración iba más lejos; llegaba hasta trabajar de nuevo todo un texto, como hizo con la novela

<sup>3</sup> Voltaire, muy consciente de su rol como filósofo, afirma: "Desechemos esos vanos relatos que se llaman sistema", en *Poema sobre la ley natural*, 1752.

*La náusea*, la cual, según declaraba Sartre, sin esta remodelación nunca hubiera podido ser publicada; o bien, desarrollaba un guión por escrito del asunto sobre el que Sartre había de escribir, tan detallado que ya sólo le quedaba a él la tarea de redactar. Otras veces escribió por él, como es el caso de los artículos que Camus encargó a Sartre para su periódico *Combat* sobre “París tras la liberación”: los reportajes y los textos fueron hechos por Beauvoir, aunque aparecieron firmados por Sartre. Lo cuentan sus biógrafas C. Francis y F. Gontier. También nos informan de que *La putain respectueuse* fue inscrita en la Sociedad de Autores a nombre de ambos, aunque, como es sabido, se publicó con la sola firma de Sartre. El apoyo recíproco por el lado de Sartre no fue, ni mucho menos, tan completo.

Su mutua influencia en el terreno de la filosofía es, con todo esto, muy grande. En algunas ocasiones, declara Beauvoir, “le hice cambiar un poco su plan”, por ejemplo, en el caso de la noción de situación, sobre la que discutieron fuertemente, y donde ella se despegó del sartrismo. Otras veces Beauvoir es la primera en utilizar una herramienta filosófica como el método regresivo-progresivo, que luego Sartre teorizará brillantemente en la *Crítica de la razón dialéctica* y sobre el cual encontramos un apunte en la temprana obra *Vérité et existence*. ¿Quién fue el inventor? ¿A quién se le ocurrió primero, teniendo en cuenta que Beauvoir nunca dio explicaciones teóricas? En dos obras gestadas al mismo tiempo, pero publicadas con muchos años de diferencia, como son *El segundo sexo* y *Cuadernos para una moral* hay pasajes paralelos cuando, en un momento dado, tratan la misma cuestión. Algunos —como Gandillac, Pouillon y la propia hermana de Simone, Helène de Beauvoir— la consideraban

tan dotada para la filosofía como a Sartre y tan capaz como él de elaborar una obra de creación. Sin embargo, no lo hizo.

Lo que hizo fue desentrañar problemas de su tiempo y tratar de poner racionalidad en la realidad vivida desde una perspectiva filosófica existencialista, al mismo tiempo que daba a algunos conceptos del existencialismo un acento propio. Su método filosófico no es la fenomenología de corte husserliano propia de Sartre, sino un método discursivo que se inserta en la gran tradición de la filosofía francesa iniciada en Montaigne y Descartes. Cuando hace fenomenología lo es al modo hegeliano. Y es sensible a la influencia de las corrientes filosóficas de su tiempo como el marxismo y el psicoanálisis, incorporando lo que de ellas considera válido a su propio pensamiento.

Por lo que se refiere a los contenidos de su obra, bastante diferentes de los de Sartre, cabe definirla, ante todo, como filosofía moral. Atenta siempre a las situaciones de marginación —o de privilegio— para denunciarlas, al sufrimiento de los otros para atraer la atención de los que no lo ven, su obra representa una progresiva toma de conciencia con el tiempo histórico que le tocó vivir. Por ello, su puesto, a mi modo de ver, está en el gran galería de los filósofos morales de su país, que se inicia en la modernidad con Montaigne y que sigue en la Luces con Voltaire. Beauvoir representa la continuidad de ellos en el siglo XX.

En este libro se analiza la filosofía de Beauvoir en una doble dimensión: cronológica y conceptual. Y se confronta, al mismo tiempo, con la de Sartre. De este modo, se establecen la génesis y el desarrollo de su pensamiento y, a la vez, se deslinda lo que es aportación propia. Por una parte voy mostrando, apoyada en sus propias afirmaciones, los objetivos que

Beauvoir se va trazando y su desarrollo en el tiempo, por otra, la evolución que imprime a algunas de las categorías existenciales. Las tres partes en que se divide el libro vienen marcadas por la cronología de su obra y por la propia evolución biográfica e intelectual de su autora. Más que en ningún otro caso, el impacto de su tiempo es decisivo en esta filosofía existencial, una de cuyas premisas es el compromiso con la realidad vivida.

El propósito de esta investigación no es, evidentemente, subvertir los papeles que Beauvoir adjudicó a Sartre y a sí misma. No trato de negar que Sartre fuera un gran filósofo teórico. Lo que trato de mostrar es que hay otra manera de hacer filosofía además de la de crear sistemas y que, en este otro modo de hacer filosofía, Beauvoir debe ocupar el rango que le corresponde.

PRIMERA PARTE

---

Los temas y los conceptos.

De *¿Para qué la acción?* a *El segundo sexo*.



## El hombre como proyecto

### 1. La figura de la filósofa<sup>1</sup>

La historia de la filosofía está llena de figuras que no han explicitado su pensamiento en obras sistemáticas. Beauvoir es una de ellas. Es decir, algo menos que una creadora de sistema; pero algo más que una mera epígona de Sartre. Lo primero es cosa que salta a la vista para cualquiera que se tome la molestia de leer su obra; lo segundo es así porque ella tematizó por primera vez en filosofía problemas que nunca habían sido objeto de consideración sustantiva y, además, porque dio un tratamiento propio y original a los principales conceptos de la filosofía existencial.

Cierto que las filosofías de Sartre y de Beauvoir fueron desplegándose desde sus comien-

<sup>1</sup> Nota sobre las citas: salvo en el caso de *El ser y la nada* de Sartre, en el que están tomadas de la versión española de Alianza Editorial, las citas de las obras de Beauvoir y de Sartre están tomadas del original francés y traducidas por mí. He adoptado este criterio porque las traducciones existentes no me merecen confianza. Los libros están citados, siempre que hay traducción, con su título en español. Cuando una misma obra se cita varias veces, no repito el título entero, sino las siglas del título en francés. Así, por ejemplo *M.J.F.R.* son las siglas de *Mémoires d'une jeune fille rangée*, título francés de *Memorias de una joven formal*. Si el lector tiene alguna duda sobre las siglas, puede mirar la bibliografía, donde se recogen ambos títulos.



zos bajo el signo de influencias mutuas ya que, como es sabido, su "entente" intelectual les mantuvo siempre en interacción, siempre en un apasionado y fructífero diálogo que suponía la comunicación de proyectos, de teorías, de apreciaciones nuevas, de lecturas y de métodos. Pero también 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 diferentes.

Diferentes desde la propia concepción que uno y otra tenían de sí mismos como escritores: Sartre se vio siempre como filósofo llamado a construir una obra importante. Ella, sin embargo, se veía como escritora de literatura. En *La plenitud de la vida*, la segunda parte de su autobiografía —donde se ocupa del período 1929-44— publicada en 1960, define así sus respectivas vocaciones, tal como las estimaban en 1929:

"Como ya dije, Sartre vivía para escribir, se sentía llamado a testimoniar sobre todas las cosas y retomarlas por su cuenta a la luz de la necesidad. En cuanto a mí, me estaba prescrito tomar conciencia del múltiple esplendor de la vida y escribir para arrancarla al tiempo y a la nada"<sup>2</sup>.

A continuación describe cuán teóricas eran sus respectivas visiones de la realidad por entonces: poseían un optimismo kantiano —ateniéndose al lema "querer es poder"—, confiaban totalmente en el mundo y en sí mismos, esta-

<sup>2</sup> F.A., I, Paris, Gallimard, Folio, 1960, pág. 19.

ban contra la sociedad establecida y pensaban que su denuncia de ella habría de hacerse a través de la escritura, mediante la creación de una nueva concepción del hombre. No tenían conciencia del peligro del momento político que vivía Europa con la ascensión del nazismo y creían que el colonialismo sería cuestión de poco tiempo gracias a la campaña de Gandhi en la India y a la agitación comunista en Indochina. Pensaban que la crisis del capitalismo acabaría pronto con esta sociedad y que estábamos en vísperas de una edad de oro, verdad escondida de la historia que la propia historia habría de poner de manifiesto. En suma, concluye Beauvoir, ignorábamos el peso de la realidad en todas sus dimensiones.

Sabemos hasta qué punto fueron comprendiendo y desentrañando la realidad, comprometiéndose con ella y tomando partido en coherencia con sus ideas a lo largo de sus respectivas trayectorias vitales como escritores y como ciudadanos. Pero podemos observar, desde el punto de mira en que se sitúa Beauvoir en 1929, cómo la modulación de sus respectivas obras en relación con la realidad fue diferente en cada uno de ellos. Para Sartre fue un ponerse a la obra en función de un marco ya muy claramente entrevisto desde el principio: desarrollar un sistema de pensamiento en relación dialéctica con un mundo —el de su tiempo— que desde muy temprano ya se había propuesto explicar. Para Beauvoir los horizontes estaban menos definidos: su primer proyecto era mucho más amplio y menos preciso. ¿En qué habría de consistir este “prestar conciencia al múltiple esplendor de la vida arrancándola al paso del tiempo y a la nada”?

Las numerosas referencias contenidas en su autobiografía suelen nombrar siempre la literatura, pero cuando precisa más, la literatura se

concreta exclusivamente en la novela. Sin embargo, la primera novela que le fue publicada —*La invitada* (1943)— fue precedida de diez años de trabajo durante los cuales escribió dos novelas largas, hizo varios proyectos y sufrió el rechazo editorial de un libro de “nouvelles” —publicado finalmente en 1980 con el título: *Quand prime le spirituel*. Por el contrario, el primer ensayo filosófico —*¿Para qué la acción?*— escrito a instancias de una sugerencia hecha por el editor Grenier y apoyada por Sartre, le llevó solamente tres meses, fue aceptado rápidamente por Gallimard y muy bien acogido por la crítica.

¿Cómo se explica esta facilidad para la filosofía y esa dificultad para lograr ser editada en literatura? Ella lo explica diciendo que la literatura no aparece más que en el momento en que algo en la vida falla y a ella no le llegó este momento hasta 1937, cuando vivió la experiencia del fracaso de sus relaciones en trío con Sartre y Olga Kosakiewicz; la situación inmediatamente anterior no había sido propicia para la creación literaria porque había sido una situación de colmada felicidad. Sin embargo, con la escritura filosófica nunca tuvo problemas. En este campo comenzó a escribir de un modo ocasional, sin habérselo propuesto previamente, y siempre con éxito. Seguramente porque esa facilidad para entrar en los textos de la que casi se excusa cuando declara que no se ve como una filósofa, esa plasticidad —mucho mayor que la de Sartre, quizás también en buena parte por carecer de la de fabricar teorías—, le permitía mantener un diáfano *bon sens*, en el sentido cartesiano de la expresión, para captar hasta el fondo las dimensiones de los problemas. Y, por eso, fue en el registro filosófico en el que mejor expresó su pensamiento.

Aquel deseo de “arrancar al tiempo y a la nada el múltiple esplendor de la vida” pronto se le reveló poco consistente y así, más adelante, matiza aquella afirmación a la vista de que sus primeros borradores de novelas van cayendo por sí mismos, con las siguientes reflexiones:

“Escribir una obra es mostrar el mundo. A mí su presencia bruta me aplastaba y no veía nada, no tenía nada que mostrar. La única manera de salir adelante consistía en copiar las imágenes de otros escritores. Sin querer reconocerlo, hacía pastiches (...). Vagamente me daba cuenta de que no lograba dominar lo imaginario”<sup>3</sup>.

Hacer ver el mundo es mostrar la vida de los humanos en sus complejidades, sus tensiones, sus dificultades, sus incógnitas, sus proyectos encarnados y sus proyectos fallidos. Y explicar por qué es así. Eso es lo que estaba llamada a hacer ver. Y para hacer ver esto su vía regia fue la filosofía.

El primer ensayo, *¿Para qué la acción?* (1944), surgió de una invitación accidental a expresar sus posiciones filosóficas; el segundo, *Para una moral de la ambigüedad* (1947), para salir al paso de algunas interpretaciones inaceptables dadas al existencialismo por católicos y marxistas; el tercer libro, *El existencialismo y la sabiduría popular* (1948), es una recopilación de cuatro ensayos publicados previamente en *Les Temps Modernes* durante los años 1945 y 1946 que constituyen reflexiones sobre problemas éticos en polémica con los tópicos al uso de la época.

Estas tres obras son los comienzos de su escritura filosófica. Las dos primeras constituyen

<sup>3</sup> En *F.A.*, págs. 70-71.

breves tratados de filosofía moral en el sentido clásico de los términos, puesto que en ellas aborda, desde las bases ontológicas expuestas por Sartre en *El ser y la nada*, el planteamiento de los problemas morales básicos: el del sentido de la acción, el de los fines y los medios, el de nuestras relaciones con los demás hombres, el de los tipos morales. Ponen también en pie el significado de conceptos que servirán más adelante, a partir de *El segundo sexo*, para analizar situaciones de la realidad vivida. Nos ha explicado en estos ensayos que la filosofía existencial es la filosofía de nuestro tiempo. Y lo ha expuesto en términos muy cartesianos, en un estilo construido a base de argumentos y contra argumentos, reduciendo al absurdo los que no se sostienen y levantando los que se justifican, que son los existenciales.

## 2. La gestación de *¿Para qué la acción?* (*Pirro y Cíneas*)

El contenido del ensayo está en relación con muchas de las reflexiones sobre ética que Sartre había escrito en los *Carnets de la drôle de guerre*, entre 1939 y 1940<sup>4</sup>, con la obra de teatro *Las moscas*, que fue estrenada en Junio del 43 y con el tema central de la novela sartreana *Los caminos de la libertad* (1945), cuyo protagonista *Mateo* busca, como el *Orestes* de *Las moscas*, realizar una acción que, comprometiéndolo con el mundo, le permita verdaderamente sentirse libre, encarnar la libertad. Desarrolla también algunos temas éticos apuntados en *El ser y la nada*, incorporando aportaciones propias, índices tempranos de lo que constituirá su propia hermenéutica existencial.

<sup>4</sup> Publicado después de su muerte, en 1983.

El ensayo había de formar parte de una colección que preparaba el editor Grenier sobre las tendencias ideológicas de la época. Se habían conocido en el café *Flore*, donde Sartre les había presentado. Grenier preguntó a Beauvoir:

“Y usted, señora, ¿es existencialista?”. ‘Todavía recuerdo mi azoramiento’, nos dice Beauvoir. Había leído a Kierkegaard. Con referencia a Heidegger se hablaba hacía tiempo de filosofía ‘existencial’. Pero ignoraba totalmente el sentido de la palabra ‘existencialista’ que acababa de lanzar Gabriel Marcel. Además, la pregunta de Grenier chocaba tanto con mi modestia como con mi orgullo: carecía de la suficiente importancia objetiva como para merecer un calificativo, pero en lo que concernía a mis ideas, tenía claro que reflejaban la verdad y no una posición doctrinal (...) ya dije que en lo que se refería a la filosofía conocía mis limitaciones. *El ser y la nada* todavía no había aparecido, pero yo había leído y releído el manuscrito y no encontraba nada que añadir. Ahora bien, ya que se me brindaba la oportunidad de tratar sin rodeos el problema que me preocupaba, ¿por qué no aprovechar la ocasión?”<sup>5</sup>.

El problema que le preocupaba entonces (1943) y sobre el que había esbozado una pieza teatral que no llevó a término era, tal como ella lo formula, el problema de la relación entre la experiencia individual y la realidad universal o, si se quiere, el problema del horizonte de la acción moral: ¿hasta dónde me es permitido llegar en mis proyectos y en su cumplimiento?; ¿cuáles son los límites de mis proyectos como ser humano y cuál es el sentido moral de mis acciones en relación con los otros? Esta problemática no era abstracta, no

<sup>5</sup> F.A., págs. 626-27.

venía llovida de ningún cielo inteligible: venía planteada por las circunstancias históricas y sociales que estaban viviéndose en Francia durante este tiempo de la II Guerra mundial. Así lo expresó en su autobiografía:

“Hasta la guerra, había seguido mis inclinaciones. Estudiaba el mundo y construía mi felicidad; la moral se confundía con esta actividad. Era una edad de oro. Mi experiencia era limitada, pero me entregaba a ella en cuerpo y alma, ni se me ocurría ponerla en cuestión. Tomé con respecto a ella la distancia precisa como para desear hacérsela patente a los demás; es lo que intenté hacer en *La invitada*. Pero, a partir de 1939 todo cambió. El mundo se convirtió en un caos, y dejé de construir. No me quedó otro recurso que la conjura verbal, una moral abstracta. Buscaba razones, fórmulas para justificarme por soportar lo que se me había impuesto. Encontré algunas en las que todavía creo: la solidaridad, la responsabilidad y la posibilidad de aceptar la muerte para que la vida conserve un sentido. Pero estas verdades las aprendí en cierto modo contra mí misma. Utilizaba las palabras para convencerme, me las explicaba, me persuadía a mí misma, me autosermonaba. Y me esforzaba por transmitir el sermón, sin darme cuenta de que para el lector no tenía la misma frescura que para mí”<sup>6</sup>.

Y así surgió *¿Para qué la acción?*, obra teórica, a su juicio todavía demasiado cargada de subjetivismo e idealismo, y que, a mi parecer, juzga demasiado severamente en 1960<sup>7</sup>, porque el valor del libro consiste precisamente en poner de manifiesto, por primera vez, los fundamen-

<sup>6</sup> *FA.*, pág. 626.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 627.

tos teóricos de la moral existencial, los cuales enriquecerá posteriormente cuando se decida a hacer el análisis de situaciones vividas. Pero de eso me ocuparé más tarde.

### 3. Fin y proyecto

Beauvoir toma la conversación entre Pirro y Cíneas —los dos personajes de *Vidas paralelas* de Plutarco— para hacer una lectura existencial de sus posiciones: el prudente Cíneas que encarna la reflexión, el distanciamiento y la medida de la acción niega una dimensión constitutivamente humana: la proyección en la acción, el ser humano como proyecto y, por ende, el compromiso, la trascendencia. Además, los límites de mi ser no acaban en mí mismo; el hombre no sería tal si no existieran otros hombres a su alrededor. Por eso, y ahora desde la frase de Voltaire: “Hay que cultivar nuestro jardín”, también hay que dilucidar dónde están los confines de nuestro jardín.

De esta manera, glosando a Voltaire, traza el plan que va a seguir en la construcción del ensayo. Primero, la defensa de Pirro, tratando de responder sucesivamente a estas preguntas: “¿Qué soy?” “¿Sobre qué fondo se proyecta mi acción?” Después, en una segunda parte: “¿En qué contexto y con qué características se desenvuelve la actividad humana considerada desde los planos ontológico y ético?” Estos planos son para Beauvoir, como para Sartre, dos aspectos del ser humano imbricados, inseparables, irreductibles, como tendremos ocasión de ver.

Comienza diciéndonos que el hombre es un ser “ligado” a su entorno. Si uno no se siente implicado *en y por* lo que le rodea —como *El extranjero* de Camus, como el burgués de después de la guerra—, si ve su entorno como algo



externo a él, o incluso como algo que posee, inerte frente a él, y aun si se identifica con acciones ajenas en sentido genérico, como el que ante la noticia de que otros han escalado el Himalaya exclama: “¡Lo que el hombre es capaz de hacer!”, no se vive como humano sino como cosa; no posee verdaderamente nada; está vacío.

Sólo podemos identificarnos con aquello en lo que nos hemos comprometido. Sólo es nuestro lo que es cumplimiento de nuestro proyecto; algo es mío sólo si he luchado por ello. No somos en un principio cosas sino espontaneidad que desea, que ama, que quiere, que actúa. “Ese niño no es tu hermano”, pero si lloras por él no es un extraño; son tus lágrimas las que lo hacen tu prójimo: no se *es* el prójimo de nadie; *se hace* del otro un prójimo haciéndose su prójimo a través de la acción. Lo que es mío es, pues, en primer término, lo que hago; pero en cuanto lo he hecho, el objeto se separa de mí, me escapa: mis relaciones con las cosas no me son dadas, no están fijadas de antemano; soy yo quien las crea a cada instante, y cambian sin cesar. Por eso las técnicas son modos de apropiación del mundo: el cielo es para el que sabe volar; el mar para el que sabe nadar y navegar.

El hombre, pues, no es un átomo de presencia inmóvil como pensaban estoicos y epicúreos sino que es conciencia de desear, de temer, de gozar. Si el ser de Pirro fuese un ser “en reposo” no podría siquiera pensar en partir; pero lo piensa, y desde el momento en que lo piensa ya ha partido. El hombre, como ha dicho Heidegger, “es un ser de lejanías”; siempre está más allá; está constitutivamente orientado hacia otras cosas que sí mismo: sus pensamientos, sus miradas, sus tendencias son trascendencia.

Y, como el hombre es trascendencia, le cuesta mucho imaginar paraísos, porque el paraíso es la quietud, la trascendencia abolida, y los paraísos inmóviles nos parecen un eterno aburrimiento. Pirro habla de descansar porque carece de imaginación, pero sin duda, cuando vuelva de la guerra, cazará, legislará, volverá a partir. Beauvoir hace una descripción ontológico-ética del hombre en clave existencial según su propio estilo filosófico, que no es el de seguir la fenomenología como método, sino el de la discusión de argumentos, al modo de los clásicos, para tratar de definir las condiciones generales y formales que subyacen a todos los proyectos humanos. Hace suya la concepción del hombre de la filosofía existencial pero la manera de exponer y defender esta concepción, así como la discusión sobre la naturaleza de la acción moral, discurren por sus propios cauces, los que ella ha querido poner en juego, que son, como en los clásicos —y en diálogo con ellos— la discusión sobre los fines, la de los fundamentos y el contenido de la moralidad. Y así, mientras en los *Carnets* y en *El ser y la nada*, Sartre describe fenomenológicamente la noción de valor como una construcción que se sigue de la propia estructura de la realidad humana —ser para-sí que proyecta sus carencias como valores hacia los cuales se trasciende— en *¿Para qué la acción?* la discusión se plantea en el terreno de los valores morales y en términos de fines.

Lo primero que Beauvoir afirma sobre la cuestión es que proyecto y fin son una misma cosa y con esto sienta la primera proposición de su ética existencial. Porque si proyecto y fin son la misma cosa, esto significa que los fines son siempre propuestos por el ser humano, es el hombre quien los pone, es él quien erige los fines en valores; es él quien, por ser constitutivamente moral, crea la moral.

Y demuestra que esto es así desenmascarando con argumentaciones tanto la noción de falsa objetividad que niega los fines reduciendo a la acción humana y al hombre a pura inmanencia (tal es el discurso de Cíneas, así como la sabiduría epicúrea y estoica) como la actitud del que ostenta el “espíritu de seriedad”, que considera los fines-valores como externos al hombre. Sobre la primera postura comienza diciendo que ya Spinoza y más radicalmente Hegel disiparon esta ilusión de la falsa objetividad.

La falsa objetividad consiste en separar el proyecto del fin y considerarlo un simple juego, lo cual supone negar los valores y la trascendencia humana. La falsa objetividad niega la noción de fin precisamente apoyándose en su ambigüedad, en que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida; y así surge la ironía de la pregunta a Pirro: “Pirro, ¿para qué partir si luego volverás?” ¿Para qué remontar la pendiente el esquiador si va a descender en cuanto llegue? Esta ironía encierra el sofisma que consiste en descomponer la actividad humana en actos atómicos cuya yuxtaposición parece contradictoria: si seguimos descomponiendo hasta el puro instante no queda más que incoherencia informe, pura contingencia. Pero el sofista hace trampa: mantiene en el conjunto, cuyo sentido global rechaza, la existencia de sentidos parciales que se oponen entre sí. Dice que el esquiador no sube sino para bajar, lo cual supone admitir que sube, que baja, que sus movimientos no se suman por azar sino que se dirigen a la cumbre de la colina o al fondo del valle: acepta pues significados sintéticos hacia los cuales trascienden sus movimientos; por tanto es arbitrario rechazar la idea de un conjunto más amplio en función del cual la subida y el des-

censo se funden en un solo ejercicio. Es el esquiador quien ha de decidir, no el sofista. Lo mismo Pirro: no parte para volver; sale para conquistar. Un proyecto se define a sí mismo, tiene el sentido que él mismo se da, no se le puede definir desde fuera.

La otra actitud que hay que rechazar, es la del “esprit de sérieux”, expresión sartreana que en *El ser y la nada* designa uno de los conceptos fundamentales de la ontología existencial y que está ligado, a su vez, a los demás conceptos que definen la concepción existencial del hombre como los de libertad, situación, mala fe, autenticidad, angustia. Beauvoir lo hará suyo en moral y le dará ulteriormente un alcance psicológico y social como habremos de ver. Lo describe así:

“El espíritu de seriedad pretende separar el fin del proyecto que lo define y reconocerle al fin un valor en sí mismo. Quien tiene espíritu de seriedad cree que los valores están en el mundo, son previos al hombre y éste no tiene más que apropiárselos”<sup>8</sup>.

#### 4. Dios no puede ser el fin

¿Cómo medir entonces el alcance de los proyectos humanos? ¿Cuáles son los límites de nuestro jardín?

Si el final de un proyecto es el inicio de otro, si el fin es siempre un comienzo, ¿acaso se disuelve nuestra acción en lo infinito? El hombre no puede escapar a su propia presencia ni a la del mundo concreto que su presencia revela en torno a él; su esfuerzo por arrancarse de la tierra denota lo profundo de su arraigamiento.

<sup>8</sup> P.C., pág 259.

¿Será la voluntad de Dios el fin al que los proyectos humanos tienden? ¿Qué quiere Dios? Y, en primer término, ¿qué es Dios? Si Dios es infinitud y plenitud de ser, es un ser en el cual no hay distancia entre proyecto y realidad; entonces, no es un ser singular, es lo universal. No se ocupará del hombre porque lo universal es el silencio y, por tanto, no reclamará nada, no prometerá nada, no exigirá ningún sacrificio. Hemos visto que trascenderse en un objeto es fundarlo, pero ¿cómo fundar lo que ya *es*? Si el hombre desea dar un sentido a su conducta, no lo logrará acudiendo a este Dios impersonal.

Si no es un Dios universal, sino un Dios que necesita al hombre al modo como lo conciben algunos místicos, un Dios personal y vivo para quien el hombre puede obrar, la voluntad de ese Dios podría ser una apelación a la voluntad humana, que se encontraría ante estas demandas fundando proyectos reclamados por Dios. Pero, ¿cómo se manifestaría la voluntad de Dios al hombre? Siendo un Dios trascendente habría de manifestarse a través de seres cuya presencia fuera inmanente al mundo. ¿Y cómo saber que es la voz de Dios la que escucho a través de un confesor, de una Iglesia o de una nube? Esta incertidumbre fue la causa de la angustia de Abraham que Kierkegaard describió en *Temor y temblor* y de la zozobra del protagonista de *El castillo* de Kafka, que recibía mensajes, e incluso veía al mensajero, pero nunca pudo averiguar si los mensajes eran auténticos y el mensajero un verdadero mensajero o un impostor.

Tampoco nos sirve la concepción de que Dios es el creador del orden, pues es el punto de vista humano el que hace aparecer el orden como orden, tal como lo señalaron Spinoza y Bergson; por tanto esa concepción de Dios es una proyección del hombre.

## 5. La Humanidad como fin

Cabría esperar de una moral autónoma, humanista y atea que erigiera como fin absoluto de la acción el valor que encierra lo humano en toda su amplitud: la humanidad. Por si cupiera esta conjetura pasa a continuación Beauvoir a discutir y desmontar el mito de la humanidad y, al mismo tiempo, la noción de progreso que lo acompaña en la tradición ilustrada. Desmontar este mito fue en ella una preocupación temprana, puesto que volverá sobre la cuestión por extenso en lo que, a mi juicio, es su mejor novela metafísica: *Todos los hombres son mortales* (1946).

Y también lo fue en Sartre, cuyas primeras reflexiones al respecto se encuentran en *Carnets de la drole de guerre*. La crítica de Beauvoir se basará exclusivamente en el análisis filosófico de los conceptos de humanidad y progreso para mostrar que ni uno ni otro son válidos como fines morales.

Para que la humanidad fuese un fin habría que entenderla –y así es como la han concebido quienes han propuesto el culto a la humanidad– como una especie de organismo en desarrollo, que tiende a alcanzar el equilibrio y, al mismo tiempo, como un conjunto de seres humanos que posee su propia historia; un ser que fuera, por un lado, ser para-sí, que habría de realizarse en su ser a través de los humanos y que, a su vez, poseyese entidad. Nuestra trascendencia nunca podría remontarla, sino sólo acompañarla y, sin embargo, la podría captar a cada instante porque en todo instante existe la Humanidad.

Pero, ¿puede hablarse de una Humanidad en este sentido? En realidad sólo puede hablarse de la humanidad como el colectivo de todos los hombres porque en cuanto la queremos

tomar como un ser para-sí, como una totalidad que busca realizarse, como un organismo en el que el trabajo de cada hombre repercute en todos los demás —tal como se concibe en el mito de la solidaridad—, ya estamos viendo a los seres humanos desde fuera, como cosas que mecánicamente van hacia un fin; nos olvidamos de que el ser humano es libertad, de que es él quien ha de hacerse su lugar en el mundo, realizándose como existencia entre los demás por su propio proyecto. Y no existe armonía preestablecida entre los humanos. Los proyectos de los humanos son diferentes, y muchas veces antagónicos, de modo que siempre una parte de la humanidad queda fuera.

## 6. El mito del progreso

Pero, con todo, ¿no puede entreverse más allá de estas oposiciones una reconciliación a otro nivel más alto?, ¿no se puede pensar que los sacrificios individuales han de tener un sentido en la historia universal? De eso pretende convencernos el mito del progreso de la humanidad, según el cual cada acción humana se imbrica en todas las anteriores y viene a ser un punto de avance en sentido positivo, es decir, de superación del precedente; así piensa el Nietzsche de *La gaya ciencia*. Pero Beauvoir está analizando la acción moral y, aunque reconoce que se puede hablar en términos de progreso en el ámbito de la técnica, desde el criterio de que es útil para los hombres en la medida en que va proporcionando mejoras materiales en la situación humana, señala que cuando se trata de acciones humanas que inciden en otras acciones humanas, aquellas se presentan a éstas como lo dado a partir de lo cual se erige mi proyecto, y su trayectoria es

discontinua porque media entre ellas la libertad de cada sujeto. Cuántas veces el hombre exclama sorprendido por las consecuencias de su acción: "¡Yo no había querido esto!":

La teoría de Hegel al respecto, según la cual las aparentes contradicciones en la evolución de la humanidad son contribuciones en zig-zag a su progreso, puesto que cada momento, conservando los anteriores es, sin embargo, superación de ellos, supone un optimismo que, según Beauvoir, sólo podría suscribirse si cada hombre pudiera reconocerse en lo universal; pero cabe abrigar serias dudas de que el vencido se consuele cuando le mostremos que sin su resistencia el triunfo de su adversario habría tenido un alcance menor. Y desde luego no será suficiente para que considere como suya esa victoria; donde se reconocerá será en la derrota. Porque lo que es propio del hombre es aquello que él funda con su libre proyecto, y no lo que funda otro a partir de él. Así pues, lo que se conserva del hombre en la dialéctica hegeliana es su *facticidad*<sup>9</sup>, su aspecto de alienado. Mientras que la verdad del hombre está en la asunción de su proyecto.

## 7. Los fines y los medios

Así pues, cada proyecto de cada hombre tiene su propio sentido; si reducimos a medio con relación a otros fines más lejanos o más amplios el fin que constituye cada proyecto, arrojamos al hombre en un mar de indiferencia

<sup>9</sup> Según la ontología sartreana, el hombre es presente al mundo en la doble dimensión de la facticidad y de la trascendencia. Como facticidad, es un dato a superar por la trascendencia de los otros hombres; pero como trascendencia él mismo se proyecta en el futuro.



en el cual las cosas son lo que son y donde nunca las hará ser. Por otra parte, obrar por un fin siempre es elegir, definir; la trascendencia deja de tener sentido para el hombre en cuanto capta como indiferente su esfuerzo personal y entonces ya no puede querer nada, porque lo universal no tiene carencias ni ejerce atracción alguna. Por tanto, es vano cualquier esfuerzo humano por relacionarse con lo universal, sea Dios o la Humanidad. Si sueña con abarcar lo infinito, enseguida se pierde. De modo que los fines humanos son finitos porque los proyectos lo son. Y, una vez que se han cumplido, el hombre sigue proyectando. Así es la condición humana. De manera que Pirro tenía razón. Parte para conquistar. ¿Y después? Después, ya verá.

## 8. Libertad y situación

La categoría de situación que, como es sabido, constituye uno de los conceptos fundamentales de la filosofía existencial sartreana expuesta en *El ser y la nada* se encuentre estrechamente relacionada con la de libertad, de tal manera que no hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad. Si la libertad es la autonomía de elección que encierra la realidad humana –*podemos* realizar nuestros proyectos– la situación es el producto de la contingencia del en-sí y de la libertad; es decir, por un lado está lo dado, –lo en-sí– y por otro, la libertad. El hecho de no poder no ser libre es lo que Sartre llamó la facticidad de la libertad y esta facticidad se manifiesta de diversas maneras que constituyen las diferentes estructuras de la situación, analizadas en la 4ª parte, I de *El ser y la nada*. La *situación*, dice Sartre, es como nuestra posición en el mundo. A propósito del tratamiento de la noción de libertad en *¿Para*

*qué la acción?* y más tarde en la *Para una moral de la ambigüedad* dirá Beauvoir en 1982:

“Discutimos mucho sobre *El ser y la nada*. Yo me oponía a algunas de sus ideas (...) En la primera versión hablaba de la libertad como si fuera total para todas las personas. O, al menos, como que era siempre posible ejercer la libertad. Yo, al contrario, insistía sobre el hecho de que hay situaciones en que la libertad no puede ejercerse, o no es sino una mistificación. El estuvo de acuerdo. Y, en lo sucesivo, dio mucho peso a la situación en que se encuentra ubicado el ser humano”<sup>10</sup>.

Tenemos aquí un testimonio directo de las mutuas influencias ejercidas por cada uno sobre el otro, pero también y precisamente porque las modificaciones y los matices en la noción no son perceptibles en Sartre al menos hasta los *Cuadernos morales* podemos apreciar en qué medida ya desde los comienzos de su filosofía la mirada de Beauvoir sobre el mundo es distinta que la de Sartre.

Beauvoir no mencionó nunca las obras no publicadas de Sartre; sin embargo en *Los carnets* es donde, más que en *El ser y la nada*, se contienen algunas reflexiones que hacen refe-

<sup>10</sup> En: A. SCHWARZER: *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens. Paris. Mercure de France, 1984*. Por desgracia no conocemos la primera versión de *El ser y la nada*, pero en la que fue publicada, Sartre todavía afirma que “ni aun las tenazas del verdugo nos dispensan de ser libres (...) Esto no significa que siempre sea *posible* soslayar la dificultad (...) sino simplemente que *la imposibilidad misma* de persistir en cierta dirección debe ser libremente constituida; la imposibilidad viene a las cosas por nuestra libre renuncia, lejos de estar nuestra renuncia provocada por la imposibilidad de la conducta que había que seguir” Ibid., parte 4ª, cap. I Libertad y facticidad. La situación. c) Mis entornos. Alianza Universidad, Madrid, 1984, pág. 530.

rencia directa a la acción moral en relación con los valores y con la libertad. Para determinar las prescripciones de la moral no hay otro método –dice Sartre en los *Carnets*– que el de determinar la naturaleza de la realidad humana<sup>11</sup>: se trata de un ser-conciencia que, por estar atravesado de nada busca incesantemente su propio fundamento proyectándose hacia el futuro y que, en la medida en que quiere ser su propio fundamento es *moral*. Y escribe: “Lo que llamamos su libertad consiste en que no es nada si no se motiva a ser, en que nada le puede llegar *de fuera*. Y esto porque la realidad humana es ante todo conciencia, es decir, no es sino conciencia de ser”<sup>12</sup>. Reparemos en la afirmación de que *nada le puede llegar de fuera* porque es en este punto en el que Beauvoir discrepará.

Ella desarrolla la noción de valor en este tratado y llega a la afirmación de que el valor por excelencia es la libertad y el fin último de la moral “liberar la libertad”. Ahora bien, para llegar a esto hay que hacer primero un análisis de la acción humana, análisis que implica una revisión de las nociones de situación y libertad.

Su aportación, sólo esbozada aquí y más detenidamente expuesta en *Para una moral de la ambigüedad*, estriba en introducir *una jerarquía entre las situaciones* en función de una consideración más completa de la noción de libertad, apunte incipiente de los condicionamientos sociales de la acción moral.

La cuestión se plantea en el momento en que se aborda la problemática del contenido de la moral. ¿Cuáles han de ser los contenidos de

<sup>11</sup> Programa que, precisamente, desarrolla Beauvoir en la primera parte de este tratado.

<sup>12</sup> Ibid., *Carnet III*.

esta moral existencial cuyos principios han sido establecidos en la primera parte del ensayo que nos ocupa?

Los proyectos del hombre son siempre finitos, en la textura de su ser cada proyecto realizado es un punto de partida para un nuevo proyecto y esta actividad se sucede sin cesar porque el ser mismo del hombre consiste en hacerse ser. El deseo del hombre es encontrar un fin absoluto en cuyo cumplimiento consiga hacerse ser pleno. Sartre ya mostró en *El ser y la nada* que el cumplimiento de este deseo supondría hacerse ser *en y para-sí*, conseguir la ontológicamente imposible síntesis de estos dos modos de ser, hacerse Dios. Beauvoir nos va a mostrar la imposibilidad de realizar este *summum bonum* en el plano de la moral y, al mismo tiempo que destruya las falacias de esta ilusión moral, esbozará lo que habrán de ser los contenidos de la moral existencial que propone.

## 9. Los otros: la moral del “cuidado”

Si nuestra situación en el mundo se estructura, entre otros elementos, con la presencia de los otros, ¿cómo se articula, en el terreno de la moral, mi relación con los otros? ¿En qué medida inciden e interaccionan en mi situación los otros y cómo se cumple mi libertad e incide en los demás en la trama de mi situación, en un mundo de hombres y de cosas? Si en mi experiencia no se me hace presente la existencia de un absoluto, llámese Dios o Humanidad –tal como se ha visto–, la presencia del Otro sí que es un dato indiscutible: el Otro está ahí, ante mí, cerrado sobre sí mismo, abierto al infinito.

¿La entrega a los demás puede constituir ese fin absoluto de la acción moral que vamos

buscando? ¿Es legítimo entregarse en cuerpo y alma al cuidado de ese enfermo, a la educación de este hijo? De hecho, las personas que se entregan así evitan preguntarse acerca de ello y con frecuencia se quejan de ser pagados con la ingratitud; de modo que se encuentran con que la justificación que buscaban les es negada por la única persona que podría acordársela. El que hace de la entrega su fin moral elude enfrentarse con el hecho de su propia libertad. Porque la libertad es una estructura de la realidad humana y no podemos dejar de ser libres, aún cuando sinceramente queramos entregarnos al otro, consagrarle nuestra vida y nuestra actividad, hacer nuestros sus fines—cosa difícil porque, en la mayoría de los casos, la entrega esconde la compra del cariño de los demás con una dedicación que no nos han pedido—.

Pero aún cuando consiguiéramos “concertar” con la voluntad de la persona a cuyo servicio pusiéramos nuestra acción, nunca podríamos colmarla. Porque a un ser humano no se le colma nunca. Y no se le colma porque es trascendencia; en cuanto consigue algo, ya está planeando nuevos fines. Así pues, no creamos para los demás sino puntos de partida. No somos fundamento para la acción del otro; somos solamente instrumentos sobre los cuales los demás se fundamentan. Cualquier cosa que haga por los demás no les alcanza en su ser; su ser lo hacen ellos. El error fundamental del “*dévouement à autrui*” es que considera al otro como objeto, lo toma en su facticidad, no en su trascendencia. Y el otro no es un objeto sino una libertad.

En suma, los efectos de la acción del que practica la moral del “*dévouement*” en lo más que pueden cristalizar es en “mejorar” la situación moral de la persona a quien van dirigidos,

nunca a configurar su acción. A mejorar o a empeorar; en el segundo caso tomamos al otro en su facticidad, y eso es la violencia, como veremos<sup>13</sup>.

## 10. El hombre bueno

En qué consiste este “mejorar” es lo que se explica a continuación diciendo que el hombre generoso no alcanza sino las “afueras” de los demás, todo lo más que puede aspirar es a que no se confunda su acción con la mera facticidad, que le sea reconocida como libre.

No hemos de engañarnos con la esperanza de que podemos hacer algo *por* el prójimo —es decir, en el interior de su proyecto—, porque nuestra acción no puede penetrar en el interior de su libertad sino que se queda siempre en las “afueras” de ella; dicho en otras palabras, solamente puede incidir en su situación.

Recorre aquí Beauvoir a Descartes para introducir una distinción entre lo que ella nombra *liberté* —que es la libertad constitutiva de la realidad humana—, y la *puissance*. La libertad sin más no tiene límites, es infinita; pero las posibilidades concretas que se le ofrecen son finitas y se pueden aumentar o disminuir desde fuera. Así:

“Por más que a un hombre lo encerrásemos en una prisión, lo sacáramos, le cortáramos un brazo, le prestáramos alas, todo eso no afectaría en absoluto a su libertad, que seguiría siendo infinita. Lo mismo que el automó-

<sup>13</sup> El tema del “dévouement” es un tema beauvoireano, sobre el que volverá en *D.S.*, y se refiere a una propuesta moral que ha sido presentada, casi en exclusiva, a las mujeres en la sociedad patriarcal.

vil y el avión no modifican nuestra libertad, ni las cadenas la del esclavo”<sup>14</sup>.

Porque la violencia solamente puede incidir en el “exterior” del hombre, en su facticidad, sobre su situación. Efectivamente, un ser humano no sería nada si no le sucediese nada, pero siempre lo que le sucede viene a él por los demás, empezando por el nacimiento. Como libertad, el prójimo es algo radicalmente separado de mí. Yo no puedo incidir de ningún modo en su interioridad. Como ya lo mostró Descartes, ni el mismo Dios podría incidir. Ahora bien, lo que me concierne es la situación en que se inserta la libertad del prójimo en tanto que fundada por mí, y en este terreno no puedo eludir mi responsabilidad ante él con el pretexto de que es libre. Ese es el lenguaje del egoísta que declara:

“El parado, el prisionero, el enfermo son tan libres como yo; ¿por qué rechazar las guerras y la miseria si en las peores circunstancias el hombre sigue siendo libre?”. Pero únicamente el miserable puede decirse libre en el fondo de su miseria. Yo, que no le ayudo, soy el propio rostro de su miseria. La libertad que rechaza o acepta tal miseria no existe para mí. No es en nombre de la libertad del otro sino en nombre de *mi* libertad como puedo aceptarla o rechazarla (...) haga lo que haga existo ante él; estoy ahí confundida por él con la escandalosa existencia de todo lo que él no es, *soy la facticidad de su situación*. El prójimo es libre a partir de ahí (...) pero libre frente a esto o aquello, frente a mí”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> O.c. pág. 327.

<sup>15</sup> La figura del egoísta se contrapone aquí a la del hombre generoso. Su maldad consiste en vivir irresponsablemente su libertad ante el otro. Ibid., págs. 330-31.

De modo que mis relaciones con el otro en el terreno de la moral encierran la peculiaridad de que, si bien no me es dado incidir en el sentido de sus fines, sin embargo incido siempre con mi actitud en la configuración de su situación, la cual condiciona desde el exterior<sup>16</sup> el alcance de sus fines. En este sentido, la existencia del otro es un hecho tan contundente como el de la existencia de la propia realidad humana; ésta constituye la estructura interna de la moralidad, aquella es una estructura externa. Y con ella entramos ya en el plano de lo que podemos llamar, con Aranguren, la moral como contenido: sólo desde el estudio de la situación puedo establecer los contenidos de la moral; unos contenidos que, como vamos a ver, no pueden ser fijos ni dados de antemano sino que consistirán en el señalamiento de direcciones de la acción moral.

## 11. El contenido de la moral: liberar la libertad

Hay que tratar de definir —dice Beauvoir— cuál es *mi* situación ante los otros. Como Sartre ha señalado en *El ser y la nada*, el hombre es el ser que introduce en el mundo “negati-

<sup>16</sup> Asumiendo el concepto sartreano de *situación*, Beauvoir acentúa, evidentemente, el “peso” del hecho bruto en la constitución de la libertad; esto es, la cara “situación” del complejo “libertad-situación”. Está claro que Beauvoir la entiende de otra manera, motivada por la mayor importancia que confiere al *afuera*. Y además, prueba de lo consciente que era de ello son las discusiones que, según sus declaraciones recogidas páginas atrás, mantuvo con Sartre al respecto. De modo que ya se perfila, en estas primeras obras, el juego que más tarde podrá darle cuando la aplique al análisis de la condición de las mujeres y de los viejos.



dades”<sup>17</sup>, esto es, vacíos, carencias, ausencias. Y las introduce haciendo cosas: inventa el ferrocarril, el avión, escribe libros; en efecto, ahora que existe, el avión es una necesidad, pero se trata de una necesidad que se ha creado a partir del momento en que el hombre lo inventó, o dicho más exactamente, el avión es una necesidad que el hombre ha creado libremente a partir de su existencia.

“Es cometido de la libertad humana hacer un hueco para esa nueva plenitud que hacemos surgir en el mundo, un hueco que antes no existía y que nosotros no hemos hecho. Nosotros sólo hacemos el objeto que lo llena, porque sólo el prójimo puede crear una necesidad de aquello que le damos; la apelación, la exigencia viene de su libertad. Para que el objeto que yo he fundado aparezca como un bien, es preciso que otro ser humano haga de él su bien. Entonces quedo justificado de haberlo creado”<sup>18</sup>.

Es decir que mi acción es moral cuando la libertad que realizo en mi proyecto se encuentra justificada por la libertad del otro, de los otros. Y solamente *comunico* con los otros a partir de los objetos que hago existir y en los que me comprometo. Los otros confieren, así, fundamentación y necesidad a mi existencia.

Ahora bien, los otros son libres; yo me enfrento no con una sino con diversas y múltiples libertades que, precisamente por serlo, no concuerdan unas con otras. Y necesito que el proyecto por el que el otro me confiere nece-

<sup>17</sup> Concepto que designa realidades que en su intrastuctura están habitadas por la negación como por una condición necesaria de su existencia. *S.N.*, I. Cap. I, IV: La concepción fenomenológica de la nada.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 338.

sidad sea también mi proyecto. Con los proyectos que hago no solamente creo objetos sino que me defino a mí mismo y defino el público al que se dirige mi reclamo. Los otros son mis aliados o mis enemigos según mis proyectos concuerden con los suyos o no.

Ya tenemos fundamentados los contenidos de la acción moral a través del otro. Una acción es buena cuando resulta eficaz y resulta eficaz si consigo con ella satisfacer una necesidad de mi prójimo, el cual al estimar satisfecha tal necesidad –que yo he creado y colmado al mismo tiempo– confiere a mi acción los caracteres de fundante y necesaria. Esto supone que la primera regla de mi acción es *el respeto por la libertad del otro*<sup>19</sup>. Y ésta no es una regla abstracta; es la premisa indispensable para el éxito de mi esfuerzo porque, en efecto:

“Solamente puedo apelar a la libertad del prójimo, pero no constreñirla; puedo inventar las apelaciones más apremiantes, esforzarme por seducirle. Pero, haga lo que haga, seguirá siendo libre de responder o no a mi llamada”<sup>20</sup>.

Para que el cumplimiento de esta regla sea posible, para que mis acciones se enmarquen en el respeto por la libertad del otro han de darse, no obstante, dos condiciones. Estas son: 1ª. *Que me sea permitido apelar al otro*. 2ª. *Que tenga ante mí hombres que sean libres para mí*.

<sup>19</sup> Sartre dará cuenta de esta regla, más tarde, en *E.H.* con estas palabras: “Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia. Y queriendo la libertad descubrimos que depende totalmente de la libertad de los otros, lo mismo que la libertad de los otros depende de la nuestra (...) estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin más que tomando la libertad de los otros como fin”. *Ibid.* Paris, Nagel, 1965, pág. 83.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 358.

Y aquí está el meollo de la cuestión, porque la primera condición que señala Beauvoir pone de manifiesto las antinomias de la acción moral, y la segunda esboza una jerarquía de las situaciones. El primer tema será tratado por extenso en *Para una moral de la ambigüedad*, el ensayo que siguió a *¿Para qué la acción?*, mientras que el segundo, pese a las ambigüedades con que está aquí apuntado, será estimado por ella en *La plenitud de la vida* como una de las principales aportaciones de esta obra.

Decíamos que la primera condición para que se cumpla la regla de respetar la libertad del otro es: *que me sea permitido apelar al otro*. Pues bien, esta apelación al otro, habré de procurármela y algunas veces lo haré forzando al otro: esto es, mediante la violencia.

“El prisionero matará al carcelero para escapar con sus compañeros; lástima que el carcelero no pueda ser también un compañero. Pero todavía sería peor para el prisionero no tener compañeros”<sup>21</sup>.

Beauvoir justifica así la violencia en función de la trascendencia que el individuo busca y apoyándose en una valoración positiva de la trascendencia como tal, pero al mismo tiempo reconoce que puesto que la violencia es reducir al otro a objeto, todo acto de violencia es por definición un fracaso. Justifica la violencia si la usamos para curar un enfermo, para educar a los niños, para socializar a los hombres. Hay, por tanto, una valoración positiva de ciertas acciones. Pero, al mismo tiempo, muestra la maldad del daño que inflige al otro con la violencia. Es el tema de *Las manos sucias* de Sartre (1947): la gran-

<sup>21</sup> Ibid., pág. 358.

deza y la miseria de los proyectos humanos, la irremediable finitud de todo proyecto moral.

Examinemos ahora la segunda condición para que se cumpla la regla de respetar la libertad del otro, en torno a la cual esboza Beauvoir su teoría de la jerarquía de las situaciones. La segunda condición es la siguiente: *Necesito tener ante mí hombres que sean libres para mí, que puedan responder a mi llamada.*

En este punto se debate en la aporía. Sobre todo, en la forma de exponer la cuestión; en la letra más que en el espíritu. Porque si bien lo que propone cabe entenderlo como una gradación de situaciones cuyo sentido es descifrable desde el conjunto de sus escritos sobre moral, en el pasaje en que aquí lo trata queda en la ambigüedad.

Lo primero que nos sorprende es que, después de haber hecho la distinción entre *libertad* y *posibilidades*, no eche mano de ella en este punto, como sería de esperar.

“En todas las situaciones la libertad del prójimo es total ya que la situación no existe más que para ser superada y la libertad es igual en toda superación. Un ignorante que hace un esfuerzo por instruirse es tan libre como el sabio que inventa una hipótesis nueva. Del mismo modo respetamos en todos los seres ese libre esfuerzo por trascenderse hacia el ser; lo despreciable son las dimisiones de la libertad. *No sabríamos establecer entre las situaciones humanas ninguna jerarquía moral.* No obstante, en lo que nos concierne, existen algunas trascendencias que podemos trascender y que se fijan para nosotros en objetos; existen otras que solamente podemos acompañar y que nos exceden (...) La libertad del prójimo sólo existe como algo separado de mí cuando tiende hacia un fin extraño o ya superado. El ignorante que utiliza su libertad para superar su estado de

ignorancia no tiene nada que ver con el físico que acaba de inventar una complicada teoría. El enfermo que se agota luchando contra la enfermedad, el esclavo contra la esclavitud, no se preocupan ni de poesía, ni de astronomía, ni del perfeccionamiento aeronáutico; *necesitarían primero la salud, el ocio, la seguridad, disponer libremente de sí mismos*"<sup>22</sup>.

Entonces, ¿podemos o no podemos establecer una jerarquía moral entre las situaciones humanas? Lo niega al principio de la cita –“no sabríamos establecer entre las situaciones humanas ninguna jerarquía moral”– pero lo afirma implícitamente al final: “El enfermo (...) el esclavo (...) necesitarán *primero la salud, el ocio, la seguridad* etc., es decir, situaciones más propicias para ser más libres. Sin embargo, para ella estaba muy clara la importancia de esta concepción que tiene aquí su primera aunque tímida formulación, por lo que escribió años después:

“En la segunda parte –de *¿Para qué la acción?*– se trataba de encontrar las bases positivas de la moralidad (...). Yo me había enrolado en la teoría sartreana; cualesquiera que sean las circunstancias, poseemos una libertad que nos permite superarlas; si nos es dada ¿cómo considerarla un fin? Yo distinguía dos aspectos de la libertad: por una parte, la libertad es la modalidad misma de la existencia que, bien o mal, de una u otra manera, toma a su cargo todo lo que le viene de fuera (...); en contrapartida, las posibilidades concretas que se les ofrecen a las gentes son desiguales. Algunos acceden a una pequeña parte de las que dispone el conjunto de la humanidad, sus esfuerzos no sirven más que para acercarlos

<sup>22</sup> Ibid., págs. 359 y 360. La cursiva es mía.

carlos a la plataforma de la que los más favorecidos parten, su trascendencia se pierde en la colectividad bajo la apariencia de inmanencia. En las situaciones más favorables, por el contrario, el proyecto es una verdadera superación: construye un porvenir nuevo. Una actividad es buena cuando tiene como objetivo conquistar para sí y para el prójimo posiciones privilegiadas de este tipo, es decir, cuando tiene como objetivo liberar la libertad. Así, yo trataba de conciliar con las ideas de Sartre la posición que en largas discusiones había sostenido contra él y *restablecía una jerarquía entre las situaciones*<sup>23</sup>.

Así pues, la bondad de mi acción en relación con el otro, la que cumple la regla de respetar su libertad, será la que, al mismo tiempo que realice mi trascendencia, arrastre a los demás hombres a hacer proyectos en los que realicen la suya y, por tanto, lo que queda en pie como contenido de la moral es *la liberación de la libertad del otro en el cumplimiento de la mía*. Beauvoir lo explica con la bella imagen del hombre bueno, al que compara con el jefe de una expedición:

es preciso que el hombre se comprometa en dos direcciones convergentes: la de fundar objetos en los que encuentre el reflejo de su trascendencia y la de trascenderse por un movimiento hacia adelante, lo que es su propia libertad. Y, a cada paso, se esfuerza por arrastrar a los hombres tras de sí, semejante al jefe de una expedición que traza en su marcha un nuevo camino y que incesantemente se vuelve hacia atrás para reunir a los rezagados y vuelve sin cesar hacia adelante para conducir más allá a su grupo<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> F.A., pág. 628.

<sup>24</sup> Ibid., pág. 361.



## La ambigüedad de la condición humana

### 1. En defensa del existencialismo

El segundo tratado moral, publicado tres años después (1947), surge de la necesidad de defender el existencialismo ante los numerosos ataques e interpretaciones equivocadas de que está siendo objeto. Beauvoir lo relata así en el tercer tomo de su autobiografía:

“En febrero del 45, había dado una conferencia en los cursos de Gabriel Marcel a estudiantes, en su mayoría católicos, y había llevado conmigo a un antiguo alumno de Sartre, Misrahi, existencialista y sionista, que pertenecía al grupo Stern. Cada vez que Marcel me atacaba, se adelantaba para defenderme con entusiasmo y pertinencia, por lo cual se hizo odioso al auditorio. Al salir, le comenté, en el primer piso del Flore que, a mi modo de ver, se podía fundamentar una moral en *El ser y la nada* si se convertía el vano deseo de ser en asunción de la existencia<sup>1</sup>. Escríbalo, me dijo Misrahi. Aquel invierno Camus me había pedido, no recuerdo para qué colección, un estudio sobre la acción, y la acogida dispensada a *¿Para qué la acción?* me animaba a volver a la filosofía. Por otra parte, cuando leía a Lefebvre, Naville y Mounin sentía deseos de

<sup>1</sup> Sartre en los póstumos *C.P.M.*, escritos un poco después (1947-48), ya que el libro de Beauvoir se publicó en Enero del 47, expone su moral según este mismo criterio, como una asunción de la existencia.



responderles. Así pues, emprendí, en parte contra ellos, *Para una moral de la ambigüedad*<sup>2</sup>.

En las últimas frases de este texto podemos observar cómo aparece la filósofa tras la imagen de la escritora que ella prefería mostrar. Merece la pena reparar en ellas porque son indicativas de las relaciones de Beauvoir con la filosofía. La filosofía surge en ella siempre como una necesidad de expresarse en el terreno de las ideas. Y brota rápida, contundente, en un tiempo asombrosamente corto, si lo comparamos con el que le llevaban las obras de ficción.

Sin embargo, a la altura de 1963 no se muestra satisfecha de esta obra. Unas líneas más abajo de las citadas nos dice que, de todas las suyas, esta es la que más le irrita. Y ello porque estima aberrante la pretensión de establecer una moral separada de su contexto social. Salva, sin embargo, la parte polémica:

“Dediqué tiempo a combatir objeciones irrisorias, pero entonces se tachaba al existencialismo de filosofía nihilista, de que se ocupaba de lo más miserable de la vida humana, de frívola, de licenciosa, de desesperada, de inoble. Había que defenderla. Critiqué de una manera, a mi modo de ver convincente, la añagaza de una humanidad monolítica, de la que hacen uso —con frecuencia sin confesarlo— los escritores comunistas para escamotear la muerte y el fracaso. Señalé las antinomias de la acción, la trascendencia indefinida de los hombres en oposición a su exigencia de recuperación, el futuro en oposición al presente, la realidad colectiva en oposición a la interioridad de cada cual. Tomando parte en el debate —entonces al rojo vivo— de los medios y los fines, eché por tierra algunos sofismas”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> F.C., Paris, Gallimard, Folio, 1963, págs. 98-99.

<sup>3</sup> Ibid., pág. 99.

Pienso, sin embargo, que la obra tiene interés hoy para los estudiosos de la filosofía de Beauvoir por cuanto *es* el desarrollo, todo lo teórico que se quiera, de una ética existencial que ningún otro de los filósofos de la existencia se decidió a construir de forma articulada. El plan del libro responde a los requisitos que debe cumplir un tratado moral. Se ocupa: 1º, de establecer los fundamentos de la moral; 2º, del análisis de las malas conductas o comportamientos inmorales, en la aceptación de que el mal existe; 3º, del estudio de los problemas que suscita la vida moral y, otra vez, del sentido de la vida moral según la concepción existencial expuesta en la primera parte.

En la primera parte, se exponen, como decía, las bases de la moral existencialista, que ahora se define como una moral de la ambigüedad. ¿Por qué de la ambigüedad? ¿Qué significa esto?

Su escritura comienza con una cita de Montaigne: "Le continuel ouvrage de notre vie c'est de bastir la mort" quien, a su vez, nos recuerda Beauvoir, cita estas frases de los poetas latinos: "Prima, quae vitam dedit, hora carpsit" y "Nascentes morimus", queriendo con ello señalar la trágica ambivalencia que el animal y la planta sufren y que sólo el hombre conoce porque la piensa. Y, al pensarla, introduce una nueva paradoja: la de evadirse de su situación sin poder superarla. Se evade afirmándose como pura interioridad frente al mundo del cual es conciencia; pero, al mismo tiempo, forma parte del mundo y se siente cosa, abrumado por el oscuro peso de las demás cosas.

Todos los hombres han sentido esta trágica ambigüedad de la condición humana, y todos los filósofos la han pensado. Estos, en su mayor parte, han tratado de enmascararla. Y lo han hecho reduciendo el espíritu a materia, o reab-

sorbiendo la materia en el espíritu, o confundiendo los en el seno de una sustancia única, como Hegel.

Los hombres de hoy parecen sentir más fuertemente que nunca la paradoja de su condición: por un lado, se consideran el fin supremo al cual deben subordinarse todas las acciones; pero, por otro lado, se encuentran con que las exigencias de la acción les reducen a tratarse unos a otros como instrumentos o como obstáculos, como medios, al fin: han conseguido la bomba atómica, pero es un arma que puede destruirlos. Han producido Leningrado, pero también Buchenwald, y lo uno no borra lo otro. Son verdades de las que no cabe huir. Y ya que no cabe huir, tratemos de enfrentarnos con ellas. Tratemos de asumir nuestra ambigüedad fundamental. Solamente conociendo las auténticas condiciones de nuestra vida podremos sacar fuerza para vivir y razones para obrar.

El existencialismo ha sido definido como una filosofía de la ambigüedad. Kierkegaard se opone a Hegel con su afirmación de lo irreductible de la ambigüedad humana, y Sartre ha definido al hombre en *El ser y la nada* por su ambigüedad: un ser cuyo ser es no-ser; una subjetividad que no se realiza sino como presencia ante el mundo, como libertad comprometida, como para-sí en surgimiento y dato para el otro.

También se ha dicho del existencialismo que es una filosofía del absurdo y de la desesperación, que aboca al hombre a una estéril angustia, a una subjetividad vacía; que es incapaz de proporcionarle ningún principio de acción porque lo que el existencialismo demuestra es que, haga lo que haga, la partida está perdida. ¿No dice Sartre que "el hombre es una pasión inútil"? ¿No afirma que trata vanamente de conseguir la imposible síntesis del *pour-soi* y el en-

soi, de hacerse Dios? Ciertamente. Pero también es cierto que hasta los moralistas más optimistas comienzan siempre destacando la parte de fracaso que encierra la condición humana.

Sin fracaso no hay moral. La noción de deber ser no tendría sentido para un ser que fuera pura coincidencia consigo mismo, plenitud perfecta. Dicho en términos existencialistas: no puede haber deber ser sino para un ser que se pone en cuestión en su ser, que está a distancia de sí mismo, que tiene que ser su ser.

Bien, se nos dirá, pero el fracaso ha de poder ser superado. Y la ontología existencialista no nos da salidas: la pasión del hombre es inútil, no hay para él medio de llegar a ser ese ser que no es. Ciertamente. Ahora bien, el calificativo de *inútil* que Sartre da a esta elección hay que entenderlo, no en sentido valorativo, ya que al nivel ontológico en que se sitúa su descripción no existen aún los valores —los erigirá el hombre en función de sus proyectos y fines en un segundo nivel, que es el de la moral—, sino en el sentido de que esa pasión consentida por el hombre *no tiene* ninguna razón, lo cual no quiere decir que no pueda justificarse a sí misma, *darse razones* de ser que aún *no tiene*.

## 2. La “conversión” existencialista: libertad y responsabilidad

Para alcanzar su verdad, el ser humano no debe tratar de disipar la ambigüedad de su ser sino, al contrario, asumirla; no se reencontrará sino en la medida en que consienta en permanecer a distancia de sí mismo. Esto es lo que llama Beauvoir la “conversión” existencialista, parafraseando a los estoicos, pero diferenciándose de ellos en que, en su caso, no se trata ni de una libertad formal, ni de una negación del

movimiento espontáneo de la trascendencia, sino de algo más próximo a la reducción husserliana, y que explica como una suspensión del juicio en el sentido de no poner como absolutos los fines hacia los que me lleva mi trascendencia y considerarlos sólo en su relación con la libertad que los proyecta”<sup>4</sup>. Una actitud tal encierra determinadas condiciones que ya habían sido expuestas críticamente en *¿Para qué la acción?* y que vuelve a señalar aquí:

1ª. Que el hombre auténtico –término que debe entenderse en sentido estrictamente ontológico– no acepta ningún absoluto externo: ni Dios, ni ningún tipo de valores incondicionados que se presenten como objetos ante su libertad, porque el valor es el ser faltante del cual la libertad se hace carencia, y precisamente porque ésta se hace carencia es por lo que surge el valor. Lo mismo que el deseo crea lo desable y el fin crea el proyecto.

2ª. Que es la existencia humana la que hace surgir en el mundo los valores a partir de los cuales podrá juzgar los proyectos en los que se comprometa. Existencia cuyo surgimiento original es pura contingencia y, por consiguiente, está allende el pesimismo y el optimismo: es un verdadero “factum” a partir del cual se establecen las valoraciones: “Fuera de la existencia, verdaderamente, no hay nadie. El ser humano existe. Para él no se trata de preguntarse si su presencia al mundo es útil, si la vida merece la pena ser vivida; esas son cuestiones sin sentido. Lo que se trata de saber es si él quiere vivir y en qué condiciones”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Ibid., pág. 19. Sartre, en *C.D.G.*, había descrito la conversión como un asumir la libertad y en *E.H.* lo hará con la expresión, que acentúa la carga de responsabilidad, “estamos solos, sin excusa”. Beauvoir expresa aquí la misma concepción.

<sup>5</sup> Ibid., pág. 21.

Desde el cristianismo se le ha reprochado al existencialismo ser una filosofía libertina, diciendo que si es el hombre quien decide acerca de su libertad, si no hay valores dados de antemano, si no se reconoce la existencia de Dios, entonces todo está permitido. Beauvoir responde a esta cuestión, que Dostoievski<sup>6</sup> había puesto en boca de uno de sus personajes en *Los hermanos Karamazov*, negativamente porque, dice, para el existencialismo la responsabilidad acompaña siempre a la libertad.

En este punto, como humanismo peculiar que es, el existencialismo no hace sino afirmar que el mundo moral no es un mundo dado, extraño al hombre y al cual éste habría de esforzarse por acceder, sino que es el mundo querido por el hombre, en tanto que su voluntad expresa su realidad auténtica.

Sin embargo, todavía hay un reproche que se le hace al existencialismo tanto por los cristianos como por parte de quienes defienden una moral laica. Se le acusa de no proponer ningún contenido objetivo al acto moral, de subjetivismo y de solipsismo. Porque, dicen, una vez cerrado el hombre en sí mismo ¿cómo podrá salir?: Beauvoir se defiende replicando que esa acusación es una prueba de mala fe<sup>7</sup>; y afirmando que el hecho de ser sujeto es universal, puesto que desde Descartes sabemos que el *cogito* expresa, al mismo tiempo, la experiencia más singular y la verdad más objetiva.

<sup>6</sup> Lugar común, en ambos, Sartre y Beauvoir, de toma de posición frente al cristianismo.

<sup>7</sup> La noción de mala fe es acuñada por Sartre en S.N. —prefigurada en C.D.G. en la idea de *conscience ballotée*— e inspirada en la idea heideggeriana de autenticidad, ya indicada, de amplio alcance en la filosofía de ambos, Sartre y Beauvoir. Consiste fundamentalmente en mentirse a

Ahora bien, para el existencialismo la fuente de los valores no es el hombre universal sino, como nos dice Beauvoir, "la pluralidad de hombres concretos, singulares, que se proyectan hacia fines propios a partir de situaciones cuya particularidad es tan radical, tan irreductible como la propia subjetividad". Además, los seres humanos están, en principio, aislados. Y si es así, ¿cómo iban a unirse? Algunas morales han eludido este hecho de la radical separación; pero, como la separación es un *factum*, sus soluciones no valen.

La moral que corresponde a una concepción así de la condición humana, a una filosofía que se centra en el sujeto sin caer en el solipsismo y que, al mismo tiempo, reconoce y respeta la diversidad de los proyectos ha de ser una moral de la ambigüedad. Una moral que, sin embargo, no ha de negar que los existentes separados puedan unirse entre sí, que sus libertades concretas puedan forjar leyes válidas para todos.

Entonces, si no vamos a negar a priori la posibilidad de que las voluntades humanas se unan en torno a proyectos comunes, nos vemos abocados a la cuestión de la diversidad de las situaciones y de la relación libertad-situación —cuestión crucial de la ética existencial—. Se trata de poner de relieve el hecho originario de la constitutiva libertad del hombre.

sí mismo, pero no en el sentido de que "el inconsciente nos traiciona en algunas ocasiones", sino en el sentido de una "doble" de conciencia. Se produce la mala fe, según explica Sartre, en la estructura unitaria de un mismo proyecto y en un único momento temporal. La mala fe es "como cierto arte de formar conceptos contradictorios (...) que encierran la doble propiedad del ser humano de ser, a la vez, facticidad y trascendencia". Ibid. parte I, cap. II. Así, la mala fe consiste en tomar la libertad por facticidad o la facticidad por libertad. ·

### 3. La asunción de la libertad, fundamento de la moralidad

Si somos pero “no nos queremos libres” —dice— nos quedamos en la pura facticidad, en la contingencia; la espontaneidad de nuestro ser libre sería entonces comparable con el dinamismo de los átomos epicúreos cuyo movimiento no se justifica. Y no es así; la personalidad humana se proyecta siempre hacia algo. El psicoanálisis ha mostrado que incluso en los actos fallidos y en las crisis nerviosas tiene este proyectarse un sentido<sup>8</sup>. Y, si existe un sentido, ha de fundarse en algo, ha de fundarse en la propia estructura de la realidad humana.

Cuando reniego de mi propia condición humana, cuando eludo la elección, lo que quiero es no quererme libre: entonces la espontaneidad del sujeto queda tronchada en vana palpitación viviente; su movimiento hacia el objeto se transforma en una huida, él mismo se hace ausencia. Ahora bien, si asumo mi proyecto, me afirmo como ser moral. Es decir que para convertir esa ausencia en presencia, esa huida en voluntad, es necesario que asuma positivamente mi proyecto, que me adhiera al movimiento concreto y singular por el cual se define esa espontaneidad en función de un fin. Entonces, por un solo movimiento mi voluntad funda el contenido del acto y se legitima<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Ibid., pág. 36. Incorpora aquí Beauvoir libremente elementos del psicoanálisis freudiano. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

<sup>9</sup> Beauvoir mantiene aquí una diferencia de matiz en relación con Sartre. Para éste la asunción tiene un sentido fenomenológico, para Beauvoir el fundamento de la moralidad es reduplicación de aquella espontaneidad ontológica.



Queda así fundamentada la moral como una consecuencia de los planteamientos ontológicos de *El ser y la nada*. Quedan así las acciones humanas *justificadas* por la asunción del libre proyecto que brota espontáneamente de nuestra estructura de seres libres. Pero no antes; antes de la asunción no hay moralidad. Hace falta que el ser humano acepte positivamente su proyecto –que eso es asumir la libertad– y con ello Beauvoir señala el paso del ámbito de la ontología al de la moral, estrechamente imbricado en aquél.

Tal justificación de las acciones humanas exige una tensión constante, pues no hay que olvidar, como ya se señaló en *¿Para qué la acción?*, que nunca alcanza el estado de *realizada*; necesitamos continuamente que *se realice*. Dicho en otros términos, el proyecto nunca está fundado del todo, necesitamos continuamente renovar su fundación. Y sabemos, por *¿Para qué la acción?*, los rodeos ilegítimos que cabe hacer para evitar la angustia de esta elección permanente, los cuales aquí se limita a enumerar: el perderse en el objeto (o falsa objetividad) y la servidumbre de la seriedad (“l’esprit de sérieux”).

Queda, repetimos, fundamentada la moral, pero desde el punto de vista formal. Ahora hemos de pasar al plano de los contenidos. Y, para comenzar, se nos plantea la siguiente pregunta: ¿Podemos querernos libres a través de cualesquiera contenidos? Desde luego que no. Ninguna moral ha sostenido tal cosa, y tampoco la moral existencialista lo sostiene, aunque algunas malinterpretaciones hayan lanzado anatemas contra ella por haberlo entendido así.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que la voluntad moral –la voluntad de libertad– se desarrolla a través del tiempo. Es a través de una secuencia temporal como tiene lugar la

propuesta de fines y como la libertad se va confirmando y realizando —según vimos en *¿Para qué la acción?*—. Por las mismas razones, no se plantea un niño cuestiones morales, pues es preciso que los momentos de una vida puedan organizarse en conducta para que haya sujeto moral, es decir, para que se pueda elegir y decidir. Y no sólo eso, sino que cualquier proyecto moral deja de serlo si no lo quiero a través de toda mi existencia<sup>10</sup>, porque querer es comprometerse a perseverar en la voluntad. Y si el querer lo es de un fin puntual e instantáneo, entonces se precisa que tal fin, en el cual me supero, sea punto de partida hacia una nueva superación.

La segunda consideración que debe hacerse, continúa Beauvoir, es que en este camino de desvelar el mundo en que consiste la moralidad humana, la voluntad va afirmándose frente a obstáculos y que, debido a la contingencia de la facticidad, ciertos obstáculos son superables, pero otros no. Es lo que quería expresar Descartes cuando decía que la libertad del hombre es infinita, pero su poder limitado<sup>11</sup>. ¿Cómo puede conciliarse la existencia de límites con la idea de una libertad que se confirma como unidad y movimiento indefinido? Vuelve aquí Beauvoir una vez más sobre la cuestión de la situación, que es verdaderamente obsesiva en este tratado, con las siguientes consideraciones.

<sup>10</sup> Alusión, sin nombrarlo, al “proyecto fundamental” sartreano, noción ya presente en *S.N.* y ampliamente desarrollada en *I.F.* El proyecto fundamental es el proyecto princeps que informa y colorea la personalidad de un ser humano.

<sup>11</sup> Consideración que inspiró a Beauvoir la distinción expuesta en *¿Para qué la acción?* entre *liberté* y *puissance*. *Ibid.*, pág. 40.

1. Hay situaciones en que la posibilidad de realizar el proyecto es nula porque lo que nos planteamos es imposible, como en el caso en que decida derribar un muro a puñetazos. Caso límite que no tiene aquí otro valor que el pedagógico.

2. Pero hay situaciones morales, como la de la persona que de joven soñó con un futuro glorioso y llegada a la edad madura se encuentra con que su esfuerzo no ha conseguido los resultados que esperaba. Su proyecto ha fracasado. Y, cuando un proyecto fracasa, declaramos con amargura que hemos perdido el tiempo y malgastado nuestras fuerzas; el fracaso ha destrozado esa parte de nosotros mismos que habíamos comprometido en el esfuerzo. Para eludir tal dilema, los estoicos predicaron la indiferencia. Pero lo único que se salva con esta actitud es una libertad abstracta, porque se vacía a la libertad de contenido y de verdad: se salvan las limitaciones de la libertad negándolas. Y el poder del hombre deja de estar limitado porque se ha anulado.

Beauvoir defiende en este punto, como Sartre, que por muchas limitaciones que ofrezca la situación, en toda situación moral es posible ejercer la libertad. Frente a los estoicos, argumenta que si bien la concreción del proyecto limita las posibilidades de acción, también, por otra parte, es la que da al proyecto su contenido y su fundamento.

La moral fundamentada sobre la ontología existencial nos permite superar el dilema de si es o no posible la realización de la libertad. Si, como hemos visto, la libertad humana asume su función de desvelar el ser, no de apropiárselo —empeño ontológicamente imposible—, entonces sí podremos, a través del ejercicio de la libertad, desarrollar nuestra vida moral.

No otra cosa hace la persona que sabe enfrentarse —como suele decirse— con la adversidad: rehacer su vida después de una catástrofe afectiva o material, restablecer sus relaciones con el entorno, afirmar la independencia de su libertad en relación con las cosas.

El contenido de la moral no va a plasmarse en la consecución de fines determinados, de objetivos precisos: el fin no ha de ser ninguna “cosa” —se ha dicho más arriba—, sino el libre movimiento de la existencia, que no es sino la libertad. Ya vimos en *¿Para qué la acción?* que el contenido de la acción moral se concretaba en “liberar la libertad”. Y ahora veremos que este liberar la libertad, este hacerse —y posibilitar que se haga— el hombre más libre no se consigue con el sometimiento a un código sino con la aceptación libre y comprensiva de un programa que, en definitiva, no consiste sino en hacer posible que el hombre alcance su plenitud humana, que sea plenamente ser humano. La moral existencial viene así a cerrar el círculo que se inicia en la ontología, en la que se concibe la realidad humana como libertad; viene a ratificar lo que ya sabíamos, y a hacerlo posible en su máximo grado. Es, pues, una moral formal, según la división clásica, puesto que no materializa sus fines —no proporciona un referente concreto—, ni presenta un código de preceptos. Es también una moral autónoma porque se fundamenta en el sujeto humano. La vida moral es posible, sí; pero sólo si, a pesar de los obstáculos y de los fracasos, el hombre puede seguir disponiendo su futuro. Es decir, sólo si *la situación* le ofrece posibilidades de actuar.

No puede quererse la libertad si no se quiere como movimiento indefinido, rechazando toda constricción que pueda detener su impulso hacia ella misma. Ahora bien, hay dos tipos de constricciones, como vimos antes, que

ahora llama Beauvoir *naturales* o *positivas* y *negativas* respectivamente. Vamos a centrarnos en las segundas porque es aquí donde continúa la argumentación iniciada: son las que corresponden a lo que hemos llamado arriba situaciones *morales*. Se trata de constricciones que son producidas por una libertad humana, aquellas cuyo obstáculo productor es un ser para-sí.

Este tipo de constricciones negativas se superan no sólo rechazándolas sino dando un contenido al rechazo en forma de acción positiva, esto es, como evasión, como lucha política o como revolución; entonces la trascendencia humana tiene como objetivo tanto la destrucción de la situación dada cuanto el futuro que se sigue de su acción destructora; de este modo reanuda su relación indefinida consigo misma. El punto extremo de este tipo de constricción es la situación-límite ante la cual es imposible dar contenido al rechazo: en este caso solamente se puede rechazar definitivamente la situación con el suicidio. Y termina estas reflexiones diciendo:

“Se ve, por una parte, que la libertad puede siempre salvarse, pues se realiza como desvelamiento de la existencia incluso a través de sus fracasos, y puede todavía confirmarse por una muerte libremente elegida. Pero, por otra parte, las situaciones que desvela a través de su proyecto no se muestran como equivalentes; sitúa como privilegiadas las que le permiten realizarse como movimiento indefinido (...)”<sup>12</sup>.

Obsérvese la diferenciación que hace entre las situaciones. Y ahora hagamos un resumen del camino recorrido:

<sup>12</sup> Ibid., pág. 46.

1. El acto fundacional de la moral es aquel por el que asumo mi libertad constitutiva: si quiero hacerme libre, me constituyo en sujeto moral.
2. Este querer hacerme libre no es algo abstracto sino positivo y real. Para que este querer se realice es preciso que la situación lo haga posible; no es que la situación lo anule de iure, pero sí de facto.
3. Para que de facto me sea posible realizar la libertad necesito poder superar las constricciones que, en forma de situación, la limitan. Si puedo, entonces realizo mi libertad moral.

Y señalemos las diferencias entre la noción de situación de Sartre y de Beauvoir, precisada ya en este tratado con las connotaciones que tendrá en su obra posterior. Para Sartre, la situación no es límite de la libertad. La libertad siempre es en situación. Y no hay situación sin libertad: son términos complementarios. La situación siempre es hermeneutizada por la libertad y la libertad siempre un movimiento concreto de desvelamiento de la situación. No hay jerarquía de situaciones porque libertad y situación se interpenetran.

Mientras que, en Beauvoir, la situación delimita el alcance de la libertad. Es una noción más opaca que la de Sartre, en el sentido de que no se interpenetra con la libertad, sino que constituye una barrera ante ella, en muchos casos insuperable para el sujeto. Por eso establece una jerarquía de situaciones, constituida por los diferentes grados de posibilidad que ofrecen para el cumplimiento de la libertad. Hay situaciones "privilegiadas" en las que la libertad se cumple en grado máximo y otras en las que las posibilidades de realización de la libertad son mínimas: son las situaciones de esclavitud, como el caso de las mujeres en el harén o de los esclavos negros en América, ejemplos vivos de mínimo grado de libertad.

Por lo demás esta noción se sitúa en el contexto más amplio de una concepción **real** de la libertad –no *formal*, de tipo estoico– ya expresada en *¿Para qué la acción?* cuando, retomando por su cuenta la metáfora kantiana de la paloma, declara que el aire que precisa para remontar su vuelo son “les autres”, los demás seres humanos.

#### 4. La posibilidad de no quererse libre

Siguiendo la construcción de la moral existencial, nos encontramos ahora ante una nueva cuestión, que Beauvoir deja planteada al final de la primera parte de la obra que estamos analizando y que desarrolla en la segunda. La cuestión es la siguiente: si no hay para el hombre otra manera de justificar su existencia que quererse libre, ¿cómo puede no elegir la libertad? O, dicho en otras palabras: ¿es posible la mala voluntad, el mal moral?

Este problema se encuentra planteado en todas las morales, ya que precisamente la posibilidad de una voluntad perversa da sentido a la idea de virtud. Algunos filósofos morales como Sócrates, Platón y Spinoza han negado entidad al mal porque concebían el Bien como algo trascendente al hombre y, por tanto, podían explicar la falta como error.

Si admitimos, con las morales autónomas, como la kantiana, que el mundo moral es el auténticamente querido por el hombre –dice Beauvoir– la posibilidad de error desaparece y resulta muy difícil dar cuenta de la existencia del mal, de la mala voluntad. Nosotros, declara Beauvoir, también definimos la moral como adhesión a sí y por eso decimos que el hombre no puede, positivamente, optar entre la negación y la asunción de su libertad, pues desde el

momento en que opta ya se asume como libre. Pero, a diferencia de Kant, no definimos al hombre como pura positividad sino como negatividad originaria, como ser constitutivamente a distancia de sí, ser que no puede coincidir consigo mismo, que no se reencuentra jamás consigo mismo. Por ese perpetuo juego de lo negativo que encierra en su interior, huye continuamente de la libertad; por ello es posible para nosotros la mala voluntad y, recíprocamente, tiene sentido la expresión “quererse libre”.

De modo que, se dan en la propia condición humana las condiciones para no cumplirse como tal, los requisitos para no asumirse como ser, para no “hacerse carencia de ser para que haya ser” –según la fórmula de Sartre–. El juego de la mala fe permite detenerse en cualquier momento. Todos los errores son posibles, porque el hombre es negatividad y los errores se producen por la angustia que siente ante su libertad. Beauvoir tipificará cada error en una figura de inmoralidad. Pasemos a contemplar la galería de inmoralistas que, exhibiendo una metodología *more hegeliano*, nos describe a continuación.

## 5. La mala voluntad y sus figuras: el sub-hombre

La encarnación de la *peor* voluntad moral, el mayor de los errores en que el hombre puede caer por angustia ante la libertad, el más bajo grado en la escala de la inmoralidad lo ocupan los hombres que carecen de ese calor vital que confieren al hombre sus cualidades. Se trata de los hombres calificados y condenados por tibios en el Evangelio<sup>13</sup>. El tibio no descubre a

<sup>13</sup> No podíamos esperar otra conducta que ésta como maldad suprema en una moral cimentada sobre la asunción de la libertad.



su alrededor más que un mundo insignificante y gris que no le suscita ningún deseo de sentir, de comprender, ni de vivir. Tiende a anular sus propios fines, a aniquilar el sentido de su superación con la incoherencia de sus proyectos. No puede renunciar al hecho de su presencia en el mundo, pero la reduce a puro hecho. Se queda en la nuda facticidad de su existencia. Tanto como el comprometerse en un proyecto, teme la disponibilidad ante el futuro. Por eso se refugia en los valores establecidos del mundo "serio": se adhiere a ciertas opiniones, se esconde tras cualquier etiqueta, se sirve de la violencia verbal e incluso física para ocultar su indiferencia. El subhombre es un ser peligroso porque se realiza en el mundo como una fuerza ciega e incontrolada que puede ser captada al servicio de cualquier programa.

"en los linchamientos, los pogromos, en todos los grandes movimientos sangrantes y sin riesgos que organiza el fanatismo de la seriedad y de la pasión, la mano de obra se recluta entre los sub-hombres"<sup>14</sup>.

## 6. El "hombre serio"

La siguiente categoría en la escala de la inmoralidad es la del "hombre serio". El "hombre serio" está emparentado con el sub-hombre en la medida en que su actitud es también la de enterrar su libertad, pero en un grado más débil, porque la entierra mintiéndose, refiriéndola a fines pretendidamente absolutos que la sociedad le ofrece, tratando así de descargarse del peso de la responsabilidad.

<sup>14</sup> Ibid., págs. 64-66.

De todas las actitudes inauténticas, ésta es la más extendida. Y se comprende que así sea porque todo hombre ha sido primero un niño y, después de haber vivido bajo la mirada de los dioses, arrojado por la divinidad, no acepta de buen grado ser simplemente un hombre, rodeado de dudas y de preocupaciones<sup>15</sup>. ¿Qué hago? ¿Qué puedo creer?, se pregunta. Y en vez de asumir una afectividad que le empujaría peligrosamente hacia adelante, la reprime mediante la transferencia o la sublimación. Así es como se produce el paso de lo afectivo a lo serio bajo la “sombra propicia” de la mala fe. Lo que busca el “hombre serio” no es tanto un objeto, en vez de sí mismo, cuanto poder perderse en él. Es decir, negar su libertad afirmándose como ser. O, dicho de otro modo, separar su transcendencia del fin, bajo la forma vacua y absurda de la libertad de indiferencia, en el sentido de que la libertad se supedita a un objeto u otro, no importa a cual, con tal de que sea un objeto. Lo suyo es creer por creer o querer por querer.

Por negarse a reconocer que el valor del fin que pone lo constituye libremente él mismo, el “hombre serio” se hace esclavo de los fines ya constituidos que hace suyos. Olvida que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida y que la libertad es el único fin al cual debe destinarse el hombre.

El “hombre serio” es peligroso porque se hace tirano. Desconoce, por mala fe, la subjetividad de su elección y afirma a través de ella el

<sup>15</sup> De nuevo la insistencia beauvoireana en la cuestión de las edades de la vida. En Sartre las actitudes inauténticas aparecen tras el tamiz del análisis fenomenológico. En Beauvoir son tipología empírica que va estableciendo a través de la observación de su tiempo, de las gentes; en este sentido, Beauvoir se sitúa en la línea de la tradición francesa de La Rochefoucauld.

valor incondicionado del objeto. Su actitud niega, al mismo tiempo, el valor de la subjetividad y el valor de la libertad del otro, por más que se persuade de que sacrificándolos a la cosa lo que sacrifica no es nada.

El miedo es el sentimiento a través del cual el "hombre serio" experimenta su dependencia del objeto. Por eso su virtud fundamental es la prudencia. Puesto que ha elegido como fin, no a sí mismo, sino a las cosas, pese a todas sus precauciones, nunca será el amo del mundo exterior al que ha elegido someterse. Se encuentra permanentemente contrariado por el desarrollo de los acontecimientos, siempre decepcionado.

## 7. El nihilista

El fracaso de "lo serio" lleva a veces a un vuelco de actitud. Es lo que hacen quienes, al darse cuenta de que no pueden nada, deciden no ser nada. El nihilista es el "serio" decepcionado y vuelto sobre sí mismo. Es el que, en vez de realizar su negatividad como movimiento vivo, concibe su anonadamiento en forma sustantiva. El nihilista "quiere *no ser* nada y esa nada con que sueña es todavía una especie de ser, exactamente la antítesis hegeliana del ser, un dato inmóvil"<sup>16</sup>.

Semejante actitud suele aparecer en la adolescencia, ante la carencia que el individuo siente cuando se hunde su mundo infantil, o más tarde, ante el fracaso de las tentativas por realizarse como ser; siempre en hombres que desean librarse de la angustia de la libertad, negando el mundo y a sí mismos.

<sup>16</sup> Ibid., pág. 76.

Hay casos en que, por su decepción, el nihilista conserva una especie de apego al mundo de lo serio, tal como lo vio Sartre en su estudio sobre Baudelaire. Baudelaire sentía un agudo rencor por los valores de su infancia, pero era como un sentimiento cambiado de signo que involucraba todavía respeto por ellos. Pero se puede ir mucho más lejos en el rechazo: nihilizando el mundo rechazado y a sí mismo con él. El nihilista puro es un hombre que se entrega a una causa que sabe perdida y elige confundir el mundo con uno de sus aspectos que lleva en sí el germen de su ruina y se compromete en este universo condenado, condenándose con él. O el que consagra su tiempo y sus fuerzas a una empresa que en principio es viable pero que él se empeña en arruinar. O el que, aún más, destruye uno tras otro todos sus proyectos, anulando sistemáticamente los fines que persigue.

El surrealismo nos ofrece un ejemplo histórico y concreto de las diferentes evoluciones del nihilismo: algunos de sus adeptos, como Vaché y Crevel eligieron la solución radical del suicidio; otros destruyeron su cuerpo y arruinaron su mente con las drogas; otros practicaron el suicidio moral. Hubo otros que buscaron de nuevo la seguridad en la *seriedad*: se refugiaron en el matrimonio, la política, la religión. E incluso los que quisieron mantenerse fieles a sí mismos no pudieron evitar la vuelta a la positividad en forma también de *seriedad*: hicieron de la negación de los valores una ética; de la anarquía una norma; constituyeron una nueva iglesia con sus dogmas, sus ritos, sus fieles, sus sacerdotes, sus mártires y su papa, que es Breton. Y como el asesinato de la pintura sigue siendo un cuadro, muchos surrealistas se creyeron autores de obras en sentido positivo: tomaron su rebelión como el cimiento de una carrera. Finalmente, hubo otros que supieron

realizar su libertad dando un giro auténtico hacia la positividad, dándole contenido sin rechazarla, y se comprometieron, sin perderse, en la política o en la investigación literaria o artística, en la vida familiar o en la vida social.

El fallo principal del nihilista es que, rechazando todos los valores dados, no encuentra, detrás de su arrumbamiento, la importancia de ese fin absoluto, universal, que es la libertad humana.

## 8. El aventurero

La siguiente figura inmoral es la encarnada por quienes hacen un hiato entre la libertad y sus fines; los que se quedan en el gozo de la acción por la acción sin buscar justificación alguna. Son los aventureros.

Como actitud, supone una doble superación dialéctica: la de la *seriedad* por el nihilismo y la del nihilismo por la afirmación de la existencia. Porque el aventurero toma una actitud positiva ante la existencia. La opción del aventurero se acerca a la actitud auténticamente moral porque no se propone ser; se hace deliberadamente carencia de ser y, por ello, asume expresamente la existencia. Tal actitud, considerada en el momento de su subjetividad, es acorde con la moral. Si el existencialismo fuese un solipsismo, como lo pretenden algunos, la figura del aventurero sería su héroe.

Pero no es así. En primer lugar, porque la actitud del aventurero no siempre es pura: muchos hombres, aparentemente guiados por el capricho, buscan con "espíritu de seriedad" algún fin oculto, como la gloria o la riqueza. Por ejemplo, los que declaraban que no se tomaban en serio la política, pero se hicieron colaboracionistas en el 41 y comunistas en el

45; desde luego, mostraron que no les importaban nada ni Francia, ni el proletariado, pero hicieron carrera política. Eran simples arribistas disfrazados de aventureros, porque el aventurero disfruta de la existencia pero las gentes sin escrúpulos no.

En segundo término, porque puede darse una combinación del auténtico gusto por la aventura con los valores de la *seriedad*, como fue el caso de Cortés y otros conquistadores que se complacieron en la conquista al mismo tiempo que servían a Dios y al emperador.

Y finalmente, porque la aventura puede también revestirse de pasión: don Juan es un seductor que, al mismo tiempo, ama a las mujeres e incluso busca la mujer capaz de colmarle.

Sin embargo, la pura aventura no es gratificante más que en su momento subjetivo, que es un momento abstracto, porque el aventurero, de hecho, siempre se encuentra con hombres en su camino: el conquistador encuentra indios, el *condottiero* se abre camino entre sangre y ruinas, el explorador lleva compañeros o soldados a sus órdenes y don Juan encuentra doñas Elviras. El aventurero, en fin, vive entre hombres y ha de afirmar su existencia en relación con otras existencias; ha de tomar, en suma, partido. Sólo se le ofrecen, entonces, dos salidas: la de tomar conciencia de las verdaderas exigencias de su propia libertad —que le llevarán a respetar la libertad de los otros—, como es el caso de Lawrence, un hombre auténticamente libre; o la de ser indiferente a los contenidos de su acción, como Pizarro al exterminio de los indios, o don Juan a las lágrimas de doña Elvira. Y no sólo a los contenidos, sino también a los medios, porque no se preocupa el aventurero más que de su placer y de su gloria. Es la persona que afirma su existencia sin contar con los demás.

De manera que el aventurero, cuya actitud básica está muy próxima a la moralidad, puesto que asume positivamente la subjetividad, puede caer en una falsa independencia que es verdadera servidumbre si, por mala fe, no acepta trascenderse hacia el otro. Su error es creer que uno puede algo por sí mismo, sin los otros e incluso contra ellos.

El tratamiento de la figura del aventurero nos brinda la ocasión de observar, una vez más, la diferencia de perspectivas entre Beauvoir y Sartre. Sartre, en 1950, trató la cuestión al escribir una introducción a *Portrait de l'aventurier* de R. Stéphane<sup>17</sup>. Allí equipara el aventurero al hombre de acción y establece un contrapunto entre el hombre de acción militante de un partido y el hombre de acción burgués; entiéndase, el militante comunista y el aventurero burgués. Ambos fracasan porque ni uno ni otro encuentran un reconocimiento a su singularidad: el militante en el partido es intercambiable; el individuo, la sociedad burguesa sólo le reconoce una independencia abstracta. Sartre declara sus preferencias por el aventurero burgués porque es el único al que se le brinda la oportunidad de construirse como hombre. Su estudio está espolcado por sus propias obsesiones intelectuales: se siente interpelado por la forma en que el marxismo entiende el compromiso y, al mismo tiempo, posee la profunda convicción de que el valor de la subjetividad, de la individualidad humana, ha de estar en primer término en todas las formas de compromiso. Una visión menos optimista de la condición humana que la de Beauvoir.

<sup>17</sup> Publicado más tarde en, *Situations*, VI, Paris, Gallimard, 1950.

## 9. El apasionado

La última figura es la del apasionado. Sus semejanzas con la anterior estriban en que también el apasionado se aproxima a la síntesis de la libertad y sus contenidos. Pero, a diferencia de aquél, en éste lo que falla es la subjetividad. El apasionado es el tipo humano que pone el objeto como absoluto, pero no a la manera del "hombre serio", como algo exterior y separado de él, sino como desvelador de su subjetividad.

En la medida en que asume su subjetividad, el apasionado desvela el ser y, con ello, puebla el mundo de objetos deseables, de significaciones. Se puede hablar de pasiones *generosas* en las que la libertad se realiza de un modo auténtico. Pero, en las pasiones que denomina *maníacas*, las limitaciones de esta figura están en que, al fijarse en un solo objeto o en cierto tipo de objetos, esteriliza todos los demás fines. El apasionado es, por ello, un negador de todo lo que no es objeto de su pasión. Es una figura que *recorta* el mundo, que encierra su subjetividad en una parcela. Y, en este sentido, se separa de los hombres, se resiste al movimiento de la libertad, que se quiere infinita.

Esta figura puede revestir la forma de tiranía si impone su voluntad a los otros por estimar que sólo el objeto de su pasión es real y pleno, mientras que todo lo demás no vale nada; entonces el apasionado es capaz de traicionar, de violentar y hasta de matar, como el nihilista. Y si el objeto de su pasión alcanza a la totalidad del mundo, la tiranía se convierte en fanatismo. En todos los fanatismos hay algo de *seriedad*, pero no hay fanatismo *serieux* que no tenga una base pasional, porque al mundo de *lo serio* se llega a través de las tendencias y de los complejos reprimidos.



Efectivamente, el otro no se desvela como otro sino en tanto que extraño, vedado, libre; y amarlo auténticamente es respetarlo en su alteridad y en su libertad, que se nos escapan. El amor es renuncia a la posesión, renuncia a ser para que exista ese ser que uno no es. Ahora bien, esta generosidad sólo puede ejercerse ante los hombres; no ante las cosas. La pasión no puede convertirse en libertad auténtica si no deja libre la existencia de su objeto y no posibilita su libertad. Por tanto, ninguna existencia puede cumplirse como tal si se limita a sí misma, si no es, en su existir, apelación a la existencia de los demás.

Y ahora se puede comprender hasta qué punto se confunden o mienten —continúa Beauvoir— los que consideran el existencialismo como un solipsismo a lo Nietzsche, entendiendo que solamente propugna una voluntad de poder<sup>18</sup>. Según esta interpretación, el individuo, una vez que se conoce como conciencia y que elige sus valores, intenta imponerlos a los demás. Pero justamente, la descripción de las figuras de la mala voluntad, nos ha mostrado que ellas involucran todas las actitudes de imposición, es decir, de opresión, y que todas ellas son condenadas por la moral existencialista. Hemos visto también que la justificación moral le viene al hombre siempre por medio de los otros hombres.

También cae por su peso este otro reproche que se le ha hecho al existencialismo: el de ser una doctrina formal, incapaz de proponer contenidos a una libertad que concibe como compromiso. Nada más erróneo porque, como se ha mostrado, querer ser libre es querer libres a los demás.

<sup>18</sup> Esta declaración nos confirma la interpretación beauvoireana siempre negativa de la voluntad de poder que ha sido vista, en todas las figuras inmorales donde aparecía, como una actitud totalitaria.

Nunca una moral se había ocupado de una forma tan detenida y sistemática en describir las desviaciones, los tipos inmorales. Y no es sorprendente que así sea: una moral cuyo único contenido es liberar la libertad, en su aspecto preceptivo, no puede concretarse en fórmulas. Lo más que puede hacer es describir actitudes que hagan posible esta ampliación de la libertad, señalar métodos, como declarará en la tercera parte de este tratado. Sin embargo, sí pueden señalarse, con más precisión, las trabas que se oponen a estas actitudes; las actitudes que niegan tal disposición positiva a la libertad. Y no otra cosa hace Beauvoir al escribir esta semblanza jerarquizada del “homo immoralis”: un análisis exhaustivo, con referentes destacados de su tiempo, de los diferentes tipos y de las interconexiones entre unos y otros.

## 10. La buena voluntad y sus problemas

Entramos ahora en el análisis del momento positivo de la moralidad. ¿En qué ha de consistir el comportamiento moral de un sujeto que vive en un mundo donde hay otros? Aquí se nos plantea la misma pregunta que en el apartado 4 de este capítulo cuando analizábamos la moral individual en abstracto: si todo hombre es libre, ¿cómo habría de *quererse* libre? Y lo mismo con respecto a los demás hombres; cada uno es libre en cualquier circunstancia y, como tal, desvela el ser dondequiera que se encuentre, lo mismo en Buchenwald que en las islas azules del Pacífico, en una choza que en un palacio. ¿Dónde encontrar razones para obrar?

Plantearse así las cosas es tomar una actitud que podemos denominar estética porque el que la adopta se sitúa en una posición de distanciamiento con respecto al mundo. Para el

artista y el escritor el riesgo de caer en esta actitud estética es grande ya que para realizar su obra necesitan tomar los hechos como dato y describir con distanciamiento lo que son. Puede darse el caso de que la belleza de la forma, lo logrado del producto artístico produzca tal admiración en el público que, en nombre de la estética, lleguemos a admitir e incluso a admirar la injusticia y el horror que una obra literaria pretende denunciar. Pero esto no ocurrirá nunca si el artista asume su proyecto:

“Para que el artista tenga un mundo que expresar, tiene que estar, primero, situado en este mundo, como oprimido o como opresor, como conformista o como rebelde, como hombre, en fin, entre los hombres. Pero entonces, encuentra en el corazón de su existencia la exigencia propia de todos los seres humanos: necesita querer la libertad en sí y universalmente; tiene que tratar de conseguirla. Y, a la luz de este proyecto, las situaciones se jerarquizan y se descubren las razones de la acción”<sup>19</sup>.

Por fin encontramos una afirmación categórica de la jerarquía de las situaciones que Beauvoir tan tempranamente captó. Parece que las discusiones con Sartre sobre este tema duraron años. Al menos habían comenzado en 1940, y estamos en 1946-47. El siguiente pasaje, datado en el 40 por Beauvoir, ratifica mi suposición:

“Demasiado había deseado lo absoluto y sufrido por su ausencia como para no reconocer en mí el inútil proyecto hacia el ser que se describe en *El ser y la nada* (...). Los días que siguieron discutimos algunos problemas concretos y sobre todo el de la relación entre

<sup>19</sup> Ibid., pág. 113, subrayado mío.

situación y libertad. Yo sostenía que, desde el punto de vista de la libertad, tal como Sartre la definía –no como resignación sino como superación activa de lo dado– las situaciones no son equivalentes, ¿qué superación le es posible a la mujer encerrada en un harén? Incluso el enclaustramiento hay diferentes maneras de vivirlo, me decía Sartre. Pero yo me obstinaba en mi posición y al final no cedía sino con la punta de los labios. En el fondo, yo tenía razón. Pero para defender mi posición me habría hecho falta abandonar el terreno de la moral individualista –es decir, idealista– en el que nos situábamos”<sup>20</sup>.

Cierto que su posición, con el tiempo, fue la de asumir más los aspectos sociales de la moral. Pero ya aquí afirma que este querer la libertad no es una fórmula vacía, tal como le han reprochado al existencialismo. La libertad no se realiza sino comprometiéndose en el mundo y este compromiso se plasma en comportamientos determinados. Ciencia, arte, filosofía, son otras tantas maneras de llevar el ser a la existencia. La ciencia lo es por cuanto posibilita nuevos descubrimientos y permite a la mente el cumplimiento concreto de su libertad. La técnica, porque a través de ella la existencia desvela indefinidamente el ser al transformar las cosas en instrumentos, abriendo para el hombre posibilidades siempre nuevas. Y el arte, porque debe descubrir a los hombres la existencia como razón de existir, revelar lo que de absoluto hay en lo transitorio a través de los tiempos.

Tal vez llegue un tiempo en que todos los hombres puedan ejercer una actividad cons-

<sup>20</sup> *F.A. II*, pág. 498. Subrayado mío. Se explican también por este pasaje de su autobiografía las vacilaciones en el tratamiento de la situación en este tratado que estamos comentando y que he observado más arriba.

tructiva y forjar su propio futuro a través de sus proyectos. Pero este tiempo aún no ha llegado; hoy todavía hay hombres que no pueden justificar su vida más que por una acción negativa, porque la sociedad ha desconectado para ellos los fines de la trascendencia y ésta se ve reducida a caer inutilmente sobre sí misma.

La interdependencia de los hombres es lo que explica la posibilidad de la opresión y su carácter de odiosa. Pues, como hemos visto, mi libertad requiere, para su cumplimiento, un futuro abierto. Y son los demás quienes pueden abrirme el futuro. Pero, si en vez de permitirme participar en el movimiento de la trascendencia, la cortan, me cortan el futuro y me cosifican.

“La opresión divide el mundo en dos clanes: el de los que construyen la humanidad llevándola hacia adelante y los que están condenados a patalear sin esperanza sólo para mantener la colectividad. Su vida es pura repetición de gestos mecánicos, su ocio es justo el suficiente para recuperar fuerzas. El opresor se alimenta de su trascendencia y se niega a prolongarla mediante el reconocimiento”<sup>21</sup>.

No le queda, entonces, al oprimido otra alternativa que negar la armonía de esa humanidad que pretende excluirlo y rebelarse contra los tiranos. La astucia del opresor consiste en defender el estado de opresión como una situación natural; por ejemplo, afirmando que la distribución actual de la riqueza es un hecho natural, diciendo que no roba al obrero el producto de su trabajo. Y es cierto que, en términos jurídicos, no le roba; pero si el obrero llama a eso

<sup>21</sup> Ibid., pág. 120.

robo, lo que quiere decir es que el régimen actual es un hecho humano y debe ser rechazado como tal.

La rebelión del oprimido tiene, pues, un carácter negativo, como bien señaló Marx al definir la actitud del proletariado negativamente, no como afirmándose a sí mismo, ni buscando realizar la sociedad sin clases sino, en primer término, buscando suprimirse como clase. Si bien la causa de la libertad interesa a todos, también es cierto, como Marx decía, que sólo al oprimido se le presenta como necesidad inmediata. Para nosotros —afirma Beauvoir— la libertad no es una necesidad de hecho, sino una exigencia moral. Y en este sentido, la causa de la libertad no es causa de otro más que mía: es una causa humana y universal. Sin embargo, la acción moral aboca a veces en antinomias, como vamos a ver a continuación.

## 11. Antinomias de la acción: la violencia del oprimido<sup>22</sup>

El opresor es siempre un personaje de mala fe. Escuda su mala fe en lo “sérieux” o en sus pasiones; en sus apetitos o en la voluntad de poder. Y así consigue mantener sus privilegios.

El rechazo del opresor a la afirmación de la libertad encarna a los ojos de los hombres de buena voluntad lo absurdo de la facticidad. La moral, que busca el triunfo de la libertad sobre la facticidad, pide la supresión del opresor. Y

<sup>22</sup> La violencia del oprimido es objeto, por parte de Sartre en *C.P.M.* de exhaustivos análisis fenomenológicos. Todos los aspectos que señala aquí Beauvoir están retomados allí en la perspectiva más amplia que el método fenomenológico requiere.

puesto que sólo podemos actuar sobre su presencia objetiva, no tenemos otro remedio que tratarlo como cosa, hacerle violencia. Se confirma así el hecho doloroso de la separación entre los hombres: el opresor se convierte en oprimido y los hombres que lo violentan se vuelven señores, tiranos, verdugos. Los oprimidos en rebelión son una fuerza ciega en cuyo corazón se cumple el escándalo que divide al mundo. No es cuestión de replegarse ante las consecuencias de la violencia del oprimido sino de constatar el hecho de que, para lograr la libertad de todos, hay que tratar a algunos hombres como cosas. Es tan escandaloso el hecho de la opresión —el usar la libertad para reprimir la libertad— que el otro escándalo, el de la violencia del oprimido, queda prácticamente anulado ante aquél.

Pero el problema es más complejo todavía por el hecho de que la fuerza del opresor se ve reforzada, valga la redundancia, por la complicidad del oprimido, complicidad que radica en la ignorancia. Como ya se ha dicho, todo individuo puede ejercer su libertad en el interior de su mundo, pero no todos tienen los medios de rechazar las situaciones de opresión, cercados como están por incertidumbres, valores, tabúes, consignas que les impiden ver claro. Es decir, las *situaciones* son diferentes.

“El joven nazi de dieciseis años que moría gritando ‘Heil Hitler’ no era culpable; y no era a él a quien odiábamos, sino a sus mentores. Lo deseable hubiera sido reeducar a esa juventud engañada; habría que denunciar la mistificación y poner a sus víctimas en presencia de la libertad. Pero la urgencia de la lucha impide ese lento trabajo”<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Ibid., págs. 141-42.

Esta es la paradoja. Así, durante la II Guerra mundial, los partidos antifascistas no podían apoyar las rebeliones indígenas en las colonias del imperio británico que, sin embargo, eran apoyadas por los regímenes fascistas.

“De modo que nos encontramos con la paradoja de que no se puede llevar a cabo ninguna acción por el género humano que no se vuelva en contra de las personas. Esta verdad evidente, universalmente conocida, es, sin embargo, tan amarga que el primer cuidado de una doctrina de la acción es con frecuencia disimular esta parte de fracaso que comporta toda empresa humana. Para negar el escándalo basta sacrificar la importancia del individuo en aras de la colectividad. La colectividad lo es todo, el individuo, nada”<sup>24</sup>.

## **12. Antinomias de la acción; libertad de uno - libertad de muchos**

Un individuo, efectivamente, es poca cosa si lo tomamos en la pura facticidad de su presencia, si lo fijamos en su inmanencia. Es la impresión que producen las fotografías de cadáveres apilados, salidos de los hornos de Buchenwald y de Dachau. Es lo que explica la dureza con que los sobrevivientes a esas matanzas describen lo que fue su situación allí, porque envilecidos por la enfermedad, el hambre, el sufrimiento y la muerte se tomaban a sí mismos como una horda animal cuya vida carecía de justificación. La astucia del tirano consiste en reducir al oprimido a la inmanencia y considerarse él como transcendencia dissociando así, en su provecho, las dos dimen-

<sup>24</sup> Ibid., págs. 143-44.



siones inseparablemente unidas en la ambigüedad de la condición humana.

Los regímenes autoritarios hacen uso, de ese modo, de un aspecto de la doctrina hegeliana que encontramos también asimilado en el marxismo y en los fascismos: la salvación del individuo en su subordinación a la colectividad. Todo el sistema hegeliano es como una inmensa fábula, pues en él todos los momentos quedan subordinados a un final cuyo advenimiento no se cumple nunca. Sin embargo, si reconocemos al individuo un valor singular e irreductible, recobra su sentido la palabra sacrificio, porque lo que quiere cuando renuncia a sus proyectos, a su futuro o a su vida no aparece entonces como cosa desdeñable: si decide que la justificación de su vida pasa por acortarla en su duración, o incluso por perderla para lograr un futuro más justo que no verán sus ojos, entonces, en medio del desgarramiento que esto supone —ya que la libertad exige recuperarse a sí misma como absoluto y al mismo tiempo prolongar indefinidamente su movimiento—, el héroe puede superar el dolor y consumir su sacrificio.

Los gobiernos totalitarios imponen sacrificios al individuo en nombre de la colectividad. Y, si todo sacrificio asumido es desgarrador, el sacrificio impuesto por la violencia de un gobernante es, además, padecido entre la rebelión y el rechazo. Los totalitarismos imponen la violencia como una necesidad, tratando así de justificarla. Si el desarrollo de la historia tiene un sentido único, no hay lugar para la angustia de la elección; no anidará la rebelión en los corazones. Esto es lo que hace del materialismo histórico una doctrina tan segura: el pensamiento y la voz de los dirigentes se presentan como un reflejo de las fatales exigencias de la Historia. Pero, más que una fe, la doctrina de la

necesidad es un arma que utilizan todos los totalitarismos de uno u otro signo. Con términos idealistas y morales o realistas y positivos, unos y otros excusan, en nombre de la utilidad, el escándalo de la violencia.

Parece que no hemos avanzado gran cosa tras esta larga reflexión. Ahora bien, si el hombre, como sabemos, se realiza por sus proyectos, se justifica por los fines a los que tiende, sólo en el futuro puede trascender su presente, cumplir sus proyectos.

### 13. Antinomias de la acción: presente-futuro

Nos encontramos ante otro problema espinoso, que en la moral existencial se plantea también en forma de antinomia: si la acción moral se configura como un proyecto en el futuro, es necesaria cierta valoración del futuro por parte del agente moral. Beauvoir lo plantea desde la consideración de que el futuro es, a la vez, existencia y carencia de ser. Lo mismo sería decir que la existencia humana, por encerrar en su textura una carencia de ser, es trascendencia presente a un futuro permanentemente abierto, como ya sabemos. El problema, para el existencialismo, es cómo valorar el futuro en cada momento presente para situar el proyecto en la moralidad. Y éste es un problema verdaderamente insoluble que, una vez más, Beauvoir aborda en oblicuo, desde la crítica de las teorías que hipostasían el futuro a costa del presente, la humanidad a costa del hombre, sobre las cuales ya conocemos su posición porque fue expuesta en *¿Para qué la acción?* Ahora añade algunas consideraciones sobre la historia, en la misma línea en que después las hará Sartre en *Cahiers pour une morale*, pero focalizadas exclusivamente en el pro-

blema de la acción tal como se plantea en el momento histórico en que el libro está escrito.

Una de ellas es la del mito del futuro como lugar en que se fusionan los dos aspectos señalados anteriormente: futuro como cumplimiento de nuestra trascendencia y futuro como inmovilidad de ser, esto es, como infinito y como totalidad. El mito del futuro no es válido porque reposa sobre la idea de que la historia –siquiera esa historia que, según el marxismo, comenzará cuando se alcance la forma de Estado socialista– es desarrollo armónico de las libertades humanas reconciliadas. Pero esta fantasía es inadmisibles porque sabemos que el hombre es negatividad.

Sabemos que es cosa del hombre asegurar un futuro a su existencia y que esta existencia no es concebible más que como afirmación del futuro, pero de un futuro humano, *finito*. Las aventuras humanas se destacan sobre el fondo del tiempo, finitas de una en una, aunque todas ellas se abran sobre la infinitud del porvenir. Tal concepción no contradice la inteligibilidad de la historia, pues basta constatar, en las formas temporales, la presencia de encadenamientos inteligibles para que las previsiones sean posibles y, por tanto, la acción.

Llegamos, pues, a la conclusión de que, ya sigamos la filosofía existencialista –según la cual nuestra incertidumbre ante la elección es la manifestación de una contingencia objetiva y fundamental–, la filosofía hegeliano-marxista o el conservadurismo comteano –según los cuales nuestra incertidumbre pone al descubierto nuestra ignorancia subjetiva frente a la necesidad–, a nosotros nos toca decidir sobre la oportunidad de nuestros actos y medir su eficacia sin conocer todos los factores en juego. La superioridad de la moral existencial sobre esas otras filosofías estriba en que, no falseando la

ambigüedad en que necesariamente tiene lugar toda elección moral, parte de su reconocimiento y la asume de entrada para, desde allí, señalar lo único que puede señalarse: unos criterios, un método, como nos anunciaba al comienzo de este tratado y que ahora expresa así:

“Igual que el científico para conocer un fenómeno no espera a que la ciencia progrese y llegue a explicárselo, sino que adelanta una explicación del fenómeno, así el hombre de acción no esperará para decidir que un perfecto conocimiento le pruebe la necesidad de determinada elección. Debe elegir primero y así contribuye a la historia. Tal elección no es más arbitraria que una hipótesis, pues no excluye reflexión ni método e implica riesgos que hay que asumir como tales”<sup>25</sup>.

Desde el punto de vista táctico y político no hay diferencia entre una doctrina de la necesidad y otra que dé cabida a la contingencia. La diferencia es de orden moral. En el primer caso, se admite una recuperación de cada momento en el futuro y no se pretende justificar los momentos por sí mismos. En el segundo caso, cada empresa, que no encierra más que un futuro finito, debe ser vivida en su finitud y considerada como un absoluto que ningún tiempo desde el exterior podrá nunca justificar. Y nos invita a comprometernos en fines inmediatos.

No obstante, si rechazamos el futuro como mito y admitimos solamente el futuro viviente y finito, no se suprime la antinomia: los sacrificios y los fracasos presentes no tienen punto de referencia en el tiempo. ¿Significa esto que condenamos la acción por absurda al mismo tiempo que condenamos al hombre a la acción?

<sup>25</sup> Ibid., págs. 177-78.

#### 14. La ambigüedad de la acción como consecuencia de la ambigüedad de la condición humana

La existencia humana es ambigua, pero no absurda. Afirmar lo último sería negar que pudiese tener sentido, pero decir que es ambigua es establecer que el sentido no está nunca fijado de antemano, que debe conquistarse sin cesar.

Precisamente porque la condición humana es ambigua, corre el hombre el riesgo del fracaso y del escándalo cuando busca su salvación. De modo que decir que la acción debe ser vivida en su verdad —esto es, en la consciencia de las antinomias que comporta— no significa que haya que renunciar a ella. No hay victoria que no pueda ser vista como inacabada pues, si el objetivo es arrasar completamente al enemigo, semejante resultado no se consigue nunca; sin embargo, hay guerras ganadas y guerras perdidas.

Vuelve Beauvoir a comparar la acción moral con las teorías científicas y la obra de arte para decirnos que, en toda acción, fracaso y acierto son dos aspectos de la realidad cuya distinción sólo el contexto puede aclarar. Del mismo modo que no es correcto afirmar que el arte y la ciencia se construyen a pesar de los fracasos, sino a través de ellos; lo cual no quita para que haya verdades y errores, obras maestras y marmarrachadas.

Esto puede parecer demasiado abstracto, pero la moral existencial no proporciona más recetas que las que puedan dar la ciencia o el arte. Sólo se pueden proponer métodos, como ya se ha dicho. Si el problema fundamental para la ciencia es el de la adecuación entre la idea y su contenido, es decir, de las leyes a los hechos, en moral se puede decir que, en el caso de que el contenido de la acción desmienta su sentido, hay que modificar el contenido, no el sentido, que ha de ser querido absolutamente.

## 15. Fines y medios

Los análisis precedentes nos han conducido a una discusión que es el *lignum crucis* de toda moral, la discusión sobre los fines y los medios, con la cual termina este segundo tratado.

La cuestión queda centrada por Beauvoir con una afirmación que sitúa al individuo en el núcleo de la acción moral. No cabía esperar otra cosa de una filosofía humanista cuyo primer objetivo ha sido –tanto para Beauvoir como para Sartre– la defensa del individuo ante todo tipo de alienación y de hipostatización. Y en primer lugar, contra los totalitarismos de todo signo que han constituido la figura más frecuente de la opresión en nuestro siglo.

Ahora bien, hay una forma de totalitarismo –el marxismo– que es peligrosa porque, tomando también al hombre como fin, constituye una tentación para cualquier pensamiento humanista. Hasta tal punto es tentadora que, en lo referente a la cuestión fin-medios, el texto de Beauvoir refleja una posición dubitativa ante las teorías marxistas en algunos pasajes, aunque finalmente prevalecen los principios de la filosofía existencial. Comienza exponiendo su punto de vista y situándolo en el contexto de la filosofía occidental:

“Creemos, en primer lugar, que el individuo como tal es uno de los fines a los que debe destinarse nuestra acción. Y en esto coincidimos con el punto de vista de la caridad cristiana, con el culto epicúreo de la amistad y con el moralismo kantiano”<sup>26</sup>.

¿Qué quiere decir amar al prójimo? ¿Qué significa tomarle como fin? Evidentemente no sig-

<sup>26</sup> Ibid., pág. 195.

nifica acatar indiscriminadamente su voluntad. Hay casos en que un hombre quiere positivamente el mal, es decir, someter a los demás. O bien, sin hacer daño a nadie, huir de su propia libertad. ¿Hay que ayudarlo si nos lo pide? No; hay que hacerle tomar conciencia de su error, ponerle en presencia de las verdaderas exigencias de su libertad. Pero, ¿y si se obstina? ¿Hay entonces que hacerle violencia? La violencia sólo se justifica si abre posibilidades concretas a la libertad; si la ejerzo, me comprometo con el otro y conmigo mismo: un hombre al que impido la muerte que ha escogido –sea la droga o el suicidio– tiene derecho a pedirme medios y razones de vivir. Si no tengo relación ninguna con ese desesperado, mi elección será siempre facticidad contingente.

“Rechazamos a los inquisidores que quieren crear desde fuera la fe y la virtud; rechazamos todas las formas de fascismo que pretenden proporcionar la felicidad al ser humano desde fuera. Y también el paternalismo que cree hacer algo por los hombres prohibiéndoles ciertas posibilidades de tentación cuando lo que había que hacer es darles razones para resistir a la tentación”<sup>27</sup>.

La violencia no puede, pues, justificarse en bloque cuando se dirige contra voluntades que se estiman pervertidas. Es muy legítimo, e incluso urgente, que las “élites ilustradas” se preocupen por mejorar la situación del niño, la del analfabeto y la del primitivo pero, incluso en el curso del cambio, deben cuidarse de respetar una libertad que es tan absoluta como la de ellas. No la respetan cuando se oponen a la extensión del derecho de voto por temor a que

<sup>27</sup> Ibid., pág. 200.

varíe la tendencia en una dirección con la que no están de acuerdo, ni respetan la libertad del indígena colonizado cuando argumentan que si se le dejara disponer de sí mismo dejaría de trabajar, lo cual es contrario a los intereses superiores de la Economía. Pues si es cierto que el estado de estancamiento en el que se encuentran en ningún caso es un estado deseable para un hombre por otro hombre, también es cierto, dada la situación en la que están, que lo más que pueden desear es no trabajar, no cansarse, no sufrir. Y esa libertad les es negada. Esas “élites ilustradas” sostienen que son como niños, y que a los niños no se les permite disponer de sí mismos, ni votar. Pero eso es un sofisma.

El bien de un individuo o de un grupo merece ser tomado como fin absoluto de nuestra acción, pero no estamos autorizados a decidir en qué consista ese bien. La moral existencialista rechaza cualquier principio de autoridad. De modo que podemos formular como primer principio de esta moral, expresado en sentido positivo, el siguiente: “Trata al prójimo como una libertad por mor de su libertad”.

Este principio ha de hacer, como las máximas kantianas, de hilo conductor, para inventar, en cada caso concreto y en el riesgo, una solución nueva. Pero no es un principio abstracto, es un método: indica la dirección moral cuya concreción hemos de construir en cada momento. Porque el hombre es hombre “a través de situaciones cuya singularidad es, precisamente, un hecho universal”

El primer paso del método consistirá en establecer cuál es el interés humano verdadero que llena la forma abstracta propuesta como fin de la acción. Y en este punto es donde se plantea la problemática discusión con el materialismo histórico que anunciábamos al comienzo de este apartado.



Empieza Beauvoir diciendo que la política pone siempre en primer plano Ideas abstractas como las de Nación, Imperio, Unión, Economía, etc., pero ninguna de ellas tiene valor por sí misma, sino sólo en tanto que implica individuos concretos; ahora bien, el existencialismo rechaza todo tipo de idealismo que ponga la Forma por encima del hombre:

“Por eso es por lo que el problema de la política estalinista, esto es, el problema de las relaciones del Partido con las masas de las que se sirve con el fin de servirles, está en primer término entre las preocupaciones de los hombres de buena voluntad. Sin embargo, son pocos los que lo plantean sin mala fe y hay que disipar, en primer lugar, algunos sofismas”<sup>28</sup>.

Uno de tales sofismas es el que cometen los adversarios de la URSS, quienes denuncian la criminal violencia de la política estalinista sin ponerla en relación con sus fines. Indudablemente las deportaciones, las depuraciones, los abusos de la ocupación, la dictadura policíaca superan con creces la violencia que haya podido darse en cualquier otro país. Además, en un país de las dimensiones de la Unión Soviética, con 160 millones de habitantes, el aspecto cuantitativo de las injusticias cobra cifras enormes. No obstante, las estimaciones cuantitativas no deben ser criterio principal porque, si no se puede separar el fin de los medios que lo definen, tampoco pueden separarse los medios del fin. En efecto, no son acciones comparables la de linchar a un negro y la de suprimir cien opositores al régimen: el linchamiento del negro es un mal absoluto porque

<sup>28</sup> Ibid., pág. 210.

representa la continuidad de la lucha racial, algo que debe desaparecer de la faz de la Tierra; suprimir a cien miembros de la oposición es, ciertamente, un escándalo, pero tal vez tenga un sentido si es para mantener un régimen que mejora la suerte de la inmensa mayoría de los hombres. Tal vez hubiera podido ser evitada semejante medida; tal vez suponga tan sólo la necesaria cuota de fracaso que conlleva toda construcción positiva. Sólo podría juzgarse valorándola en el conjunto de la causa que persigue<sup>29</sup>.

Otro sofisma es el que cometen los defensores de la URSS cuando justifican incondicionalmente los crímenes y los sacrificios por los fines. Porque habría que demostrar, por una parte, el carácter incondicionado del fin; por otra, que los crímenes cometidos en nombre de tal fin eran necesarios.

El marxista debe reconocer que ninguna de sus decisiones individuales involucra a la revolución en su totalidad; a lo sumo, pueden acelerar o retardar su advenimiento. Esto no quiere decir que haya que retroceder ante la violencia, sino solamente que no se justifica *a priori* la violencia por el fin. Si considerase la empresa en sus verdaderos términos, es decir, en su finitud, comprendería la finitud y la incertidumbre de lo que pone en juego frente a los sacrificios que reclama. Tal finitud exige que haya de buscarse, en cada caso, el equilibrio entre fin y medios.

<sup>29</sup> Todavía no se sabía toda la verdad sobre las purgas estalinistas. Este libro estaba siendo escrito en 1946. Pero ya era este asunto un tema de discusión entre los intelectuales parisinos del entorno Sartre-Beauvoir-Camus. Koesler les había advertido en el otoño del 46. No obstante, Beauvoir y, sobre todo, Sartre todavía se resistían a creer en las atrocidades del estalinismo.

Puede observarse —continúa Beauvoir— que el método que proponemos, similar al de la ciencia y el arte, consiste en confrontar, en cada caso, los valores existentes con los valores propuestos; el sentido del acto y su contenido. Los hechos, sin embargo, muestran que los políticos usan poco este método, a pesar de que el fracaso que han de asumir es mucho más escandaloso que el del científico o el artista. ¿Habrá una dialéctica irresistible del poder que no deja sitio a la moral? Hay que vigilar para mantener la validez de los fines y la afirmación auténtica de la libertad.

Definir esta vigilancia es muy delicado. Pero lo cierto es que el hombre de acción no se vuelve dictador con respecto a ciertos fines a no ser que esos fines hayan sido puestos como necesarios por su voluntad; es decir, asumidos. Un hombre no se entrega a una causa más que cuando la hace *su* causa, como ya se ha dicho. Por eso, concierne a la moral remontar la inclinación del político, que no es fatal, sino libremente consentida. Y esta función moral ha de hacerla la oposición.

Termina este tratado con unas conclusiones que vienen a sintetizar lo que es la moral existencial y su parentesco con otras filosofías. Voy a enumerar las tesis expuestas en ellas:

1. ¿Es individualista la moral expuesta? Sí lo es, en el sentido de que confiere al individuo un valor absoluto y sólo a él reconoce el poder de fundar su existencia; lo es en mismo sentido que las sabidurías morales de la antigüedad clásica (epicureísmo, estoicismo), la moral cristiana de la salvación y el ideal kantiano de la virtud. Se opone a las doctrinas totalitarias que, en cualquiera de sus formas, levantan lejos del hombre el espejismo de la Humanidad. Pero esta moral no es un solipsismo; porque define al individuo en su relación con otros indivi-

duos; concibe la existencia individual como trascendencia y a la libertad realizándose solamente a través de la libertad de los otros.

2. Nuestro individualismo –dice– no lleva a la anarquía del placer. El hombre es libre, pero en su propia libertad encuentra la ley:

a) Por una parte, asume su libertad, no la rehuye. Este es el movimiento constructivo.

b) Por otra parte, mediante un movimiento negativo, rechaza la opresión, tanto para sí como para el prójimo.

3. Las cosas tienen el precio que les dan los humanos: desde el lenguaje hasta los teoremas matemáticos, desde la amistad hasta las proezas deportivas todo vale según el valor que los humanos le han conferido. Y ese valor es absoluto. El hombre que rechaza el amor por las cosas, el más mínimo vínculo con la tierra, manifestará su rechazo con el suicidio. Pero, si vive, mantendrá, por poco que sea, algún apego a la existencia; su vida dará la medida de su vinculación a la existencia; se justificará en la medida en que justifique auténticamente el mundo. Tal justificación, aunque abierta al universo entero, será siempre finita; haga lo que haga, el hombre no realizará sino una obra limitada porque es finito.

4. Cualesquiera que sean las dimensiones del mundo que nos rodea, somos libres hoy y lo somos absolutamente si elegimos querer nuestra existencia en su finitud, abierta al infinito.

El *summum bonum*, por definición imposible, de esta moral sería un mundo donde la autenticidad de cada individuo armonizase con la existencia auténtica de todos los demás. Imposible, porque como nos ha mostrado Beauvoir, el hombre es finito, limitado, y sus logros están entreverados de fracasos; no puede avanzar en línea recta, sino que su caminar moral es en zig-zag. Recordemos la imagen

del jefe de la expedición al final de *¿Para qué la acción?* y completémosla con lo que se nos dice a lo largo de este segundo tratado: el jefe de la expedición, no solamente habrá de volver la vista atrás para animar a los rezagados en el camino, sino que, en muchas ocasiones, habrá de ser violento, en otras habrá de improvisar senderos con el riesgo de convertirse en opresor; porque el camino de la vida auténtica no es un camino de rosas: hay cantos rodados, rocas escarpadas, vados difíciles de salvar y corremos el riesgo de caer de bruces y de que caigan los otros. Sin embargo, el optimismo de Beauvoir no decae: el resultado no es externo a la buena voluntad –nos dice– y, si todos hacemos lo que debemos, deberíamos llegar a la reconciliación sin necesidad de fantasear trasmundos.

## Toda acción es una elección

### 1. El existencialismo como apelación a la conciencia del tiempo presente

*El existencialismo y la sabiduría popular*, publicado en 1948, reúne, bajo el título del primero, cuatro ensayos escritos entre 1945 y 1946, publicados previamente en *Les Temps Modernes*. Tres de ellos tratan de moral social; el otro, expone la teoría de Beauvoir sobre la novela y es el único de los ensayos filosóficos de esta primera época que no trata el tema de la ética.

Todos ellos responden a la misma motivación que anima a Beauvoir en el plano filosófico: explicarse a sí misma y explicar a sus contemporáneos, con quienes se siente comprometida, los problemas que plantea su tiempo. Es el momento en que ha terminado la guerra y los franceses despiertan como de una pesadilla, tras la ocupación y lo que fueron tomas de posición ante ella: la colaboración o la resistencia. Pero lo que pesa en las conciencias es la colaboración con el enemigo, y los ensayos de Beauvoir son también una reflexión sobre esto. Al mismo tiempo son una defensa de la filosofía existencialista como la más adecuada para la comprensión del tiempo presente.

Sobre estos ensayos comentó en su autobiografía, veinte años después:

“Al final de una guerra que había puesto todo en cuestión, era lógico que intentáramos rein-

ventar reglas y razones. Francia estaba comprimida entre dos bloques, nuestro destino se decidía sin nosotros y semejante pasividad nos impedía tomar la práctica como ley; no me extraño hoy de mi moralismo de entonces”<sup>1</sup>.

Y más adelante nos dice que todavía estaban impregnados, en cuanto a la forma de denunciar las injusticias, de la ideología de su clase. No obstante, estimo que tienen interés, no sólo para la reconstrucción de la evolución de su pensamiento filosófico, sino por cuanto nos muestran el tipo de filosofía que construye, que es la suya. Una filosofía que se elabora en estrechísima relación con los problemas vividos en su tiempo, en compromiso solidario con sus contemporáneos. Una filosofía que es, ante todo, filosofía moral ya desde sus comienzos y cuyas pautas de evolución están marcadas por el curso del mundo en el que vive.

En este sentido, el título del primer ensayo, que da nombre al libro, es una defensa del método correcto para enjuiciar el mundo, el de la filosofía existencial, frente a los tópicos al uso que, bajo la denominación de *sagesse des nations* o *sabiduría popular*, no son sino un conglomerado de lugares comunes que configuran una visión contradictoria del mundo y del hombre, un conjunto de recetas que flotan en el ambiente y cumplen la función de dar cierta seguridad a la gente y evitarle el esfuerzo de la coherencia entre lo que piensa y lo que hace.

Un tópico al uso es pensar que la filosofía no sirve de nada para afrontar los problemas de la vida cotidiana, porque la filosofía es pensamiento especulativo que, no solamente no

<sup>1</sup> F.C., I, pág. 100.

ayuda a vivir, sino que incluso se aleja de la vida. Así, cuando se ataca al existencialismo, no se hace, generalmente, desde la defensa de otro pensamiento opuesto, sino simplemente desde esa actitud que consiste en decir: “no sirve de nada plantear problemas, lo que hay que hacer es resolverlos”. Una actitud que responde a ciertos criterios no derivados de ningún axioma ni ley científica, sino de ciertas posiciones ideológicas que justifican la pereza mental en la que tanta gente anda sumida.

Todo esto lo explica Beauvoir en el Prefacio que precede a los cuatro ensayos, y termina con una breve justificación de los temas que se analizan en ellos diciendo, finalmente, que el hombre no puede eludir la filosofía porque no puede eludir la libertad; no hay, por tanto, separación entre filosofía y vida, porque “toda acción vivida es una elección filosófica y la ambición de una filosofía digna de tal nombre es ser un modo de vida que aporta consigo su justificación”<sup>2</sup>.

## 2. El existencialismo y la sabiduría popular

Comienza este breve ensayo con una enumeración de las críticas que se le hacen al existencialismo desde ese tópico sentido común, que es lo absolutamente opuesto al *bon sens* cartesiano. Se ataca al existencialismo diciendo que presenta una imagen desesperanzada del hombre, que es una filosofía “miserabilista”. Se dice que niega el amor entre los hombres; que relega al individuo a una soledad egoísta, que le corta los lazos con el mundo real y lo condena a recluirse en la pura subjetividad porque

<sup>2</sup> E.S.N., Paris, Nagel, 1963, pág. 11.



niega toda justificación objetiva a las empresas humanas, a los valores que el hombre establece, a los fines que persigue.

Pero, ¿responde el existencialismo a esta imagen?, se pregunta Beauvoir; porque los críticos no justifican estos rasgos que le atribuyen y, sin embargo, los lectores aceptan docilmente tal versión, lo cual no nos sorprende. Lo que nos sorprende es que tal imagen produzca semejante escándalo, pues en todas las épocas ha habido escuelas filosóficas que han sido duras con el hombre y, a veces, incluso se las ha acogido con favor. ¿A qué viene entonces tanta reticencia?

El resto del ensayo es una búsqueda de respuesta a esta pregunta mediante el habitual procedimiento de Beauvoir consistente en examinar a fondo las posibilidades de las doctrinas opuestas —en este caso, el saber popular—, para averiguar si sus respuestas son contrastables y en qué medida, con el existencialismo. Lleva a cabo un análisis de las actitudes morales comunes entre las gentes, que responden a las máximas de la sabiduría popular al uso para, al fin, hacernos ver que, paradójicamente, se ataca al existencialismo desde la sabiduría popular atribuyéndole las carencias de que ella adolece. De modo que el existencialismo resulta ser como un reflejo especular negativo de la sabiduría popular; por eso le resulta a ésta intolerable. Y entonces ya comprendemos a qué viene tanta reticencia ante el existencialismo.

Parece ser que a los hombres —comienza diciendo— no les gusta que se les recuerden sus debilidades. Lo que les gusta es verse favorablemente tratados por el arte; les gustan las canciones sentimentales, las películas de héroes, las novelas románticas, la retórica edificante; todo lo que atribuya a su vida y a sus actos la conmovedora plenitud que expresan los epitafios de los cementerios.

Sin embargo, el tema de la miseria humana no es nuevo en nuestra cultura; no ha sido el existencialismo la primera filosofía que haya señalado las miserias del hombre. Primero fueron los Padres de la Iglesia, Pascal y Bossuet quienes, concibiendo al hombre como ser estigmatizado por el pecado, buscaron despertar en él sentimientos de abyección; luego los predicadores laicos como La Rochefoucauld, Saint Simon o Maupassant, lo atacaron en el aspecto social por su frivolidad y su hipocresía, señalando que al corazón humano sólo le mueve el interés.

Lo que inquieta verdaderamente a las gentes es la acción desinteresada; el menor atisbo de desinterés les hace sospechar, porque, como dice esta otra máxima, piensan que “nadie hace nada por nada”. Y por eso están siempre dispuestos a excusar todas las conductas que tienen el interés como móvil. Ante la envidia, la calumnia, la concupiscencia, la perfidia y la mentira –siempre que hayan sido de alguna utilidad– exclamarán indulgentes; “¡A la postre, es humano!”, excusa que muestra hasta qué punto renuncian a esperar del hombre ningún tipo de generosidad. Y efectivamente, al ingenuo que espera un futuro menos sórdido, le espetan: “la naturaleza humana es así y nunca cambiará”.

Como cabe suponer, esta psicología del interés no otorga mucho espacio al amor, la amistad ni la fraternidad. El amor sólo aparece en las pláticas de boda y en las estelas funerarias, en las novelas rosa, las películas y las óperas; pero en el ámbito de lo cotidiano, se considera tan sólo como una ilusión propia de la juventud, o una locura; como astucia de un amante para seducir a su pareja, movido desde luego por afanes lucrativos, o como extravío sensual. Los sentimientos no resisten ni la vida cotidiana, ni la ausencia; como dice el refrán:

“ojos que no ven, corazón que no siente”. El matrimonio es considerado como una especie de “seguro” contra el amor; por eso sus componentes han sido ridiculizados desde la Edad Media en farsas, operetas, vodeviles, cuentos y comedias. Es cosa aceptada que los sentimientos más ardientes no resisten la prueba de la convivencia conyugal, que todas las mujeres son o infieles, o desabridas y todos los maridos donjuanes, o cornudos.

Y no es que se desprecie el amor porque se conceda verdadera autenticidad a otro tipo de relaciones humanas. No. La opinión pública cree que la amistad es una ilusión juvenil que se desvanece en el curso de la vida: en cuanto un hombre se casa o comienza su carrera profesional, empieza a distanciarse de los amigos y, desde luego, si asciende en la escala social, se avergonzará de sus compañeros de infancia cuando los encuentre: son tópicos infinitamente repetidos a través de la literatura.

Así pues, no le es posible al ser humano compartir penas y alegrías con otros seres humanos, ni siquiera comprenderlos. “Los seres son impenetrables, las conciencias, incomunicables”. En todas las relaciones afectivas, la persona es un misterio para la otra persona y, por eso, no podrá conocer otra cosa que “la soledad en compañía”; de un lado, porque el lenguaje, la cortesía, la decencia y la rutina obstaculizan la verdadera comunicación; de otro, porque vive encerrada en sus propias preocupaciones y no tiene interés por las del prójimo. Hay que arreglárselas para no necesitar de nadie, para no pedir nada, con lo cual no habrá tampoco que dar. Mezclarse lo menos posible en los asuntos de los demás; no hacer demasiados favores para hacerse valer.

Hay un viejo estribillo que dice: “El amor es un engaño y la felicidad una quimera”. No hay,

pues, más paraísos que los paraísos perdidos<sup>3</sup>; la realidad supera siempre a la imaginación. O, dicho en clave escatológica: “La felicidad no es cosa de este mundo”; “no hemos venido al mundo a gozar, sino a sufrir”; “la vida no es una novela”. Hay que pedir poco a la vida para no sentirse defraudado; eso es lo sabio: dar a la desdicha las menores posibilidades; esto es, arriesgar lo mínimo, profesar una moral de la mediocridad, como se expresa en los proverbios: “no arriesgues demasiado”; “quien mucho abarca, poco aprieta”, porque la ambición es siempre peligrosa si es ambición moral; no todos podemos ser héroes o santos: lo que hay que intentar es ser un hombre honrado, porque el término medio es la virtud. Por lo demás, todo el mundo tiene sus flaquezas porque, como dice el proverbio: “No hay gran hombre para su mayordomo” y, en términos generales, ya que todos hemos de morir y todo tiene fin, nada de lo que ocurre tiene demasiada importancia; “sufrimos para nacer, sufrimos para morir”.

No ha sido, pues, el existencialismo el que ha revelado a los humanos que eran seres mortales; lo sabían desde siempre. Incluso en la sabiduría popular la muerte cobra un sentido de liberación de las desdichas de la vida; también de coartada que permite recluirse en la subjetividad, no comprometerse a fondo en nada. ¿Puede concebirse pesimismo mayor? —se pregunta Beauvoir—. ¿Hay doctrina que ofrezca menor apertura a la esperanza? ¿Cómo es posible que la gente de bien tilde al existencialismo de pesimista?

<sup>3</sup> Esta misma frase es utilizada por Beauvoir en sentido positivo en *P.C.* Puede verse cómo el existencialismo y la sabiduría popular coinciden y se oponen; coinciden en lo que se refiere a la descripción de la debilidad humana, de sus carencias, de sus límites.

Lo que a las gentes de bien les molesta del existencialismo es su coherencia; el que sea una doctrina filosófica que constituye una interpelación a su modo de vivir y que exige ser aceptada en su integridad. Temen la carga de responsabilidad que implica asumir una visión del mundo definida. Temen hasta tal punto comprometer su libertad que prefieren negarla. De ahí su rechazo a una doctrina que pone en primer plano la libertad.

Lo primero que sorprende de las críticas al existencialismo es que las gentes que lo tachan de subjetivismo son justamente los lectores de Montaigne, La Rochefoucauld y Maupassant, pensadores cuyas reflexiones se centran en el sujeto. Ahora bien, la diferencia entre el subjetivismo de estos críticos y el subjetivismo existencialista estriba en que el suyo es un subjetivismo de la inmanencia, en el cual los proyectos y los sentimientos del individuo se vuelven sobre él. De hecho, en la moral del interés el sujeto no aparece porque el yo de que se habla es como un objeto del mundo, existe como una cosa, puesto que se le suponen instintos a satisfacer, vacíos que colmar; impone fines objetivos en los que la libertad queda absorbida. El objetivo de esta moral es satisfacer las necesidades del yo: procurarle placer y evitarle dolor, con lo cual quedan todas las energías canalizadas, ya no cabe plantearse cómo dirigir las. Mientras que el subjetivismo existencialista es un subjetivismo de la trascendencia; el sujeto no existe sino como punto de partida, como proyecto que ha de inventar sus fines. Lo que se le reprocha al existencialismo cuando se le acusa de subjetivismo es el concebir la subjetividad como libertad.

La acusación de pesimismo que se hace al existencialismo carece, igualmente, de coherencia. Todas las filosofías que defienden la libertad del hombre son filosofías optimistas.

Tomar al existencialismo como una filosofía de la desesperación es totalmente erróneo, porque esa filosofía no condena al ser humano a la miseria sino que declara que no es, por naturaleza, ni bueno ni malo; en principio no es nada y es cosa suya hacerse bueno o malo, según asuma o rechace la libertad.

Es también un error entender que el existencialismo niega las relaciones afectivas entre los hombres. La separación de las conciencias es un hecho metafísico para el existencialismo, pero un hecho que el ser humano puede superar; precisamente cree que es a través del amor, la amistad, la fraternidad como el hombre puede encontrar el fundamento y el cumplimiento de su ser; ahora bien, se trata de relaciones que el ser humano ha de construir, que no le son dadas: son formas de realizarse como libertad. Porque, según el existencialismo, el ser humano es único dueño de su destino, lo cual, evidentemente, es un optimismo metafísico. En realidad, este optimismo es lo que inquieta a sus detractores: el mal que ellos ven en nuestra doctrina es que reconoce la libertad del ser humano y la responsabilidad que ello implica. Frente a esta moral exigente que se apoya en la libertad, la moral del interés se basa en una concepción determinista que le descarga del fardo de la libertad pero, a cambio, no deja lugar a la esperanza porque tampoco exige nada.

A la gente le resulta creíble admitir que la virtud es fácil y morir alegremente por su país, o que es imposible y resignarse a la mediocridad. Pero le cuesta mucho más aceptar que la virtud es posible pero difícil. El existencialismo es una filosofía que desazona a la gente porque despierta una tensión constante. Cabe preguntarse: ¿para qué empeñarse en cuestionar a la gente?. ¿Qué se gana con ser existencialista? ¿Es bueno decir la verdad?

Hace Beauvoir una interesante comparación entre el existencialismo y el psicoanálisis empírico, poniendo de manifiesto su valoración de esta teoría psicológica. Por otra parte, nos permite comprender cómo, en el terreno del conocimiento del individuo, la analítica existencial de *El ser y la nada* tiene como consecuencia natural y coherente el psicoanálisis —que, según Sartre ha de ser el existencial, no el empírico—. Pero Beauvoir no entra aquí en discusiones teóricas. Solamente explicita el paralelismo de objetivos entre filosofía existencial y psicoanálisis. Y, con ello, manifiesta la coincidencia de intereses entre unas y otras teorías. Nos dice que el psicoanálisis no tiene como objetivo descubrir gratuitamente verdades ignoradas, sino ayudar al paciente a modificar las conductas por las que reacciona ante la realidad, haciéndole conocer los verdaderos móviles que le llevan a actuar así. Y lo mismo el existencialismo: no se propone como objetivo mostrar al hombre sus miserias ocultas; pero es inevitable que éstas salgan a la luz si lo que se propone es que el hombre asuma su condición. Porque, para asumir nuestra condición, tenemos, primero, que saber cuál es; esto es, conocer la verdad. Y eso es lo que el existencialismo muestra: la verdad de la condición humana. Sólo que los hombres prefieren luchar contra ella antes que afrontarla.

Finalmente señala que, en nuestros días, se ha avanzado algo en el terreno de la sinceridad humana. Uno de los motores, ha sido el psicoanálisis, gracias al cual se ha desmantelado la hipocresía sexual, porque ha demostrado que la perversión es una categoría moral<sup>4</sup>, no un

<sup>4</sup> Es decir, cultural. Como es sabido, se trata de una aportación temprana del psicoanálisis freudiano.

concepto psicológico; y que la esfera de la moral está en un plano diferente al de las pulsiones y complejos.

### 3. Idealismo moral y realismo político

El título de este ensayo hace referencia a dos actitudes éticas que, en la Grecia clásica, encontramos ejemplificadas en los personajes de Antígona y Creonte y que se han repetido a través de toda la historia de la cultura occidental hasta nuestros días.

Beauvoir hace referencia a estos dos personajes de la tragedia clásica para describir en qué consisten sus posiciones morales y analizar su alcance en el tiempo presente, la Francia de 1945. Como es sabido, Antígona y Creonte representan el conflicto entre las leyes divinas, supuestamente inscritas en el corazón del hombre —esto es, los más antiguos valores tradicionales, que subordinan al ciudadano a la ley; al individuo a la norma— y las leyes de la ciudad, dictadas por voluntades humanas, construidas en función de los objetivos que se propone el político. Idealismo frente a realismo; moral individual frente a leyes políticas.

Pues bien, tomando estas dos figuras como paradigma, las aplica a la postura que tomaron los franceses durante la guerra. Los colaboracionistas con el ocupante, moviéndose en la equívocidad del idealismo moral, eludieron la confrontación, se sometieron al invasor y, en los juicios que se les hicieron después, sostuvieron unas defensas de su postura que consistieron en demostrar que no habían infringido ninguno de los grandes principios. Pero eso no demostraba nada porque los principios intemporales no prescribían ni prohibían nada concreto en relación con la situación de Francia en



1940. La moral proclama que hay que servir a la patria, pero no especifica sobre la noción de patria a la que hay que servir. Lo único que consiguieron estas defensas fue crear una atmósfera de malestar.

Beauvoir se pronuncia por el realismo político después de hacer un análisis de las diferentes formas que el realismo puede adoptar: conservador o de izquierda. En nombre del primero también hubo quienes se hicieron colaboracionistas, pensando que era inútil resistir. Pero esto era negarse a integrar su libertad en la realidad: si todas las naciones hubieran tomado esta postura, Hitler habría triunfado. Pero no la tomaron; lo rechazaron, y Hitler perdió la guerra. Hoy el realismo político conservador es el que sólo defiende los intereses de la clase burguesa, considera los de la clase obrera como algo puramente material y primitivo y en nombre de su superioridad espiritual piensa que puede definir mejor que la clase obrera los intereses que le convienen a ella. Así, preconiza un régimen autoritario que satisfaga los intereses materiales del obrero y reserve a las élites el ejercicio de la libertad.

Por el contrario, el realismo político de izquierda declara que no lucha por bienes materiales, sino para que el hombre se realice como trascendencia y como libertad. No obstante, hay que prevenir contra algunas desviaciones de este realismo en el que cayeron algunos franceses que estuvieron con Vichy. Por ejemplo, el de separar los medios del fin: los políticos de Vichy pensaban que salvarían a Francia colaborando con Alemania sin querer comprender que, de ese modo, negaban el sentido de la realidad francesa y ya no había nada que salvar. También hay que evitar otro error: el de remitir los fines a un futuro lejano y sacrificar el presente en aras de logros futuros perpetuos.

Pero, —dice Beauvoir— si el ser humano es un fin para el ser humano, ¿para *quien* valen mil seres humanos *más* que uno solo? La única respuesta es: para el ser humano. Luego, la valoración cuantitativa de que muchos seres humanos valgan más que uno solo, no está marcada en lo real. No es un hecho dado. Depende de una decisión humana. Es el ser humano el que, una vez más, tiene que elegir y decidir si, en un momento dado, el sacrificio de uno compensa la ganancia de mil otros. Los hechos brutos no le significan nada.

La moral auténtica es realista. Y ya que el político no puede evitar la justificación de sus actos, ya que una política no es válida a no ser que los fines hayan sido elegidos libremente, nos parece —dice Beauvoir—, que no hay solución de continuidad entre moral y política; que la acción del hombre se despliega en el mundo y se compromete en la totalidad del mundo.

Por tanto, defiende el realismo político; pero un realismo que no separe los medios del fin, ni el presente del futuro, ni las partes del todo. Un realismo político comprometido para el cual el hombre es un fin en sí mismo, para el cual el futuro adquiere su valor en función de la situación presente y el todo en función de las partes.

## 5. Ojo por ojo

Este ensayo es una justificación del castigo al que destroza la libertad del ser humano reduciéndolo a cosa y tratándolo como cosa. Está motivado por la necesidad de aclarar la reacción de rechazo y de venganza contra el pasado inmediato que se vive en Francia en ese momento.

Es el único ensayo donde encontramos un estilo filosófico cercano a la fenomenología. Aquí no expone sus argumentos en discusión con otras teorías, sino que procede a un análisis de la venganza como actitud moral y explica en qué consiste, comparándola y diferenciándola de otras actitudes próximas o semejantes, al mismo tiempo que justificándola y reivindicándola, en el tiempo presente, para sus conciudadanos.

Sin embargo, veinte años después, en su autobiografía, añade, a la autocrítica general de este grupo de ensayos, unas líneas especiales sobre *Ojo por ojo* que transcribo:

“En *Ojo por ojo* justificaba la depuración sin recurrir al único argumento sólido: a los matones, torturadores y milicianos había que abatirlos, no ya para manifestar que el hombre es libre, sino para impedirles seguir haciendo lo mismo. ¡Cuántas vidas se hubieran ahorrado liquidando a Brice! Yo no estaba, como tampoco lo estaba Sartre, liberada de la ideología de mi clase; los rechazaba, pero usaba el mismo lenguaje que ellos. El ensayo me ha llegado a ser odioso porque, ahora me doy cuenta, buscar razones para explicar que no se debe pisotear a un ser humano es aceptar que se le pisotee”<sup>5</sup>.

Estas durísimas palabras escritas veinte años después del ensayo denotan hasta qué punto marcó a los franceses la vivencia de la guerra en su modo de vivirla, si se me permite el juego de palabras.

Antes de la guerra —dice— no deseábamos el mal a ninguno de nuestros semejantes; las acciones penalizadas por la ley como asesina-

<sup>5</sup> F.C., I, págs. 100-101.

tos, robos, crímenes eran, a nuestros ojos, accidentes provocados por un régimen social que no daba igualdad de oportunidades a todos los hombres. Pero, a partir de Junio de 1940:

“Aprendimos a airarnos y a odiar. Deseamos la humillación y la muerte de nuestros enemigos. Y hoy, cada vez que un tribunal condena a un criminal de guerra, a un delator o a un colaborador, nos sentimos responsables del veredicto (...) son nuestros valores, nuestras razones de vivir, las que se afirman con su castigo”<sup>6</sup>.

El ensayo es una justificación de la venganza como venganza contra quienes infligieron la terrible humillación a los franceses que fue pisotear sus valores, sus razones de vivir. Su título indica con precisión que Beauvoir aboga por una ley del Talión ante estos crímenes; no una venganza-castigo, ni una venganza aplazada en el tiempo, sino aquí y ahora. Analiza las objeciones que se pueden plantear a su postura desde la moral cristiana y concluye que si bien para el cristiano es lícito optar por la caridad puesto que cree en la existencia de un ser supremo, para una moral humana la caridad en su forma radical está prohibida puesto que los seres son finitos y los proyectos también, como ya sabemos. Así queda justificada la venganza desde la moral existencialista:

“Hay casos en que no parece posible ningún tipo de recuperación porque el mal con el que nos topamos es absoluto. Y aquí es donde rechazamos el punto de vista de la caridad. Pensamos que tal mal se da (...) cuando un ser humano se dedica deliberadamente a de-

<sup>6</sup> *E.S.N.*, págs. 110-11.

gradar a otro ser humano. Es un escándalo que no puede compensarse con nada. Y es el único pecado contra el hombre. Pero cuando tiene lugar no cabe indulgencia ninguna y corresponde al ser humano castigarlo”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ibid., pág. 138.

SEGUNDA PARTE

---

La marcha del mundo es  
la textura de mi propia vida

De *El segundo sexo* a *La vejez*



## La mujer como *otra*

### 1. Nuevas perspectivas

Iniciamos la segunda etapa en nuestro seguimiento de la obra de Beauvoir. Su frontera con la anterior se sitúa entre los años 47 y 49. *Para una moral de la ambigüedad*, acabado en el 46 y publicado en enero del 47, cierra lo que ella llamaba su “período moral”, y 1949 es el año de publicación de *El segundo sexo*. Estos años son importantes en su trayectoria biográfica y bibliográfica: sus investigaciones filosóficas se orientan hacia otros temas y viaja a América.

De enero a mayo del 47 hace su primer viaje a Estados Unidos, enmarcado en una gira de conferencias bajo los auspicios de los servicios culturales del gobierno francés<sup>1</sup>. El tema de las conferencias todavía nos remite a la etapa anterior: “Problemas morales del escritor de después de la guerra”. Pero los centros de interés, los aspectos de las cosas que llaman su atención en EE.UU., indican una inflexión que es la que encontraremos en sus investigaciones de este período. Como señalan sus biógrafas Claude Francis y Fernande Gontier, descubrió el chovinismo, el anticomunismo, la caza de bru-

<sup>1</sup> Sartre había hecho una gira similar en 1946, y otro viaje anterior con un grupo de periodistas como enviado por *Combat* y *Le Figaro*, en 1945.



jas, y el heterocondicionamiento en la sociedad. Descubrió también la ausencia de motivación, el conformismo y la importancia del dinero en los jóvenes. Y las diferencias entre las mujeres americanas y las francesas. Las primeras tienen mayores posibilidades de independencia económica y mayor espíritu reivindicativo pero, contra lo que cabría esperar, contra lo que la propia Beauvoir esperaba encontrar, no por ello dejan de ser seres dependientes y relativos.

Pero, si las descubre es porque se fija en ellas y si se fija en ellas es porque antes de iniciar este viaje Beauvoir había comenzado a investigar sobre la condición de la mujer<sup>2</sup>. ¿Cómo surgió este nuevo interés? En la tercera parte de sus memorias nos lo relata, situándose en Mayo del 46:

“Sentía la necesidad de escribir en la punta de los dedos y el sabor de las palabras en la boca, pero no sabía qué emprender (...) En realidad, tenía ganas de hablar de mí misma. Me gustaba *L'âge d'homme* de Leiris, me gustaban los ensayos-confesión en los que se habla de una misma sin más justificación. Empecé a pensar en ello, a tomar algunas notas, y se lo conté a Sartre. Me daba cuenta de que la primera pregunta que se planteaba era: ¿qué ha significado para mí el hecho de ser mujer? Primero creí que me zafaría rápidamente de ella; jamás había tenido senti-

<sup>2</sup> La investigación que dio lugar a D.S. fue iniciada en Octubre del 46 y terminada en Junio del 49. Fue interrumpida durante los cuatro meses de su viaje a América y los seis meses que dedicó a describir sus experiencias de este viaje. De modo que, solamente en dos años y dos meses –y con interrupciones intermedias, según la biografía de D. Bair:– levantó una obra que ha supuesto, no sólo el relanzamiento, sino también la base de todo el feminismo de la segunda mitad del siglo XX.

mientos de inferioridad, nadie me había dicho: 'Piensas así porque eres mujer', mi feminidad no me había estorbado para nada. 'Por lo que a mí se refiere, le dije a Sartre, eso no ha pesado nada'. 'Sin embargo, no has sido educada igual que un chico, tendrás que investigarlo más detenidamente observó'. Investigué y tuve la revelación: el mundo era un mundo masculino, mi infancia se había alimentado de mitos forjados por hombres y yo no había reaccionado ante ello de la misma forma que si hubiese sido un chico. Me interesé tanto que abandoné el proyecto de confesión personal para ocuparme de la condición femenina en general"<sup>3</sup>.

Si atendemos ahora a la génesis de la obra, podemos observar la secuencia: primero la escritora —que es como Beauvoir se piensa a sí misma— siente necesidad de escribir sobre su experiencia vivida. Pero, enseguida, la filósofa que hay tras la escritora plantea la pregunta: ¿qué ha significado para mí ser mujer? Y el análisis de la pregunta le lleva a iniciar una investigación que rompe los límites de la experiencia personal o, mejor, que los lleva hasta sus últimas consecuencias: hasta el planteamiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia vivida como mujer. Y el mismo movimiento se repite en la propia trayectoria de la investigación: la escritora descubre que su formación ha tenido lugar a través de los mitos contruidos por los hombres para las mujeres. Se aplica al estudio de los mitos para desmontarlos y captar las claves de ese universo en el cual los hombres han encerrado a las mujeres. Pero pronto a la filósofa el universo simbólico se le revela insuficiente y ha de completarlo con otros aspectos de la realidad natural y cultural.

<sup>3</sup> F.C. I, págs. 135-36.

## 2. La mujer como *la otra*

Lo primero que se le hace patente a Beauvoir, ya en el análisis de los mitos sobre la mujer, es que ella aparece como *la otra*. Pero esta alteridad no se presenta como una categoría recíproca a lo que podría ser el hombre como *el mismo*. No se da entre los hombres y las mujeres una situación similar a la que se produce, en términos sociológicos y antropológicos, entre grupos humanos, como es el caso de que los nativos de un país nombren a los de otros países, o en sus viajes, como “los otros”; que mencionen así a los de otros clanes o clases y que, de este modo, reconozcan la relatividad de la idea o concepto de “otro”. No ocurre así entre los sexos. Aquí no existe reciprocidad: uno de los términos se afirma como el único esencial negando toda su relatividad al término que debería ser su correlativo y definiéndolo como la alteridad pura.

Usando una metáfora tomada de la electricidad, dice Beauvoir que la relación entre los sexos no es concebida como la que hay entre los polos positivo y negativo de dos cargas eléctricas: el hombre es, a la vez, el polo positivo y el neutro, lo cual se refleja también en el lenguaje. En francés –y también en español– se dice “los hombres” para designar a los seres humanos; el lenguaje ha asimilado el sentido particular de la palabra latina “vir” al sentido general de la palabra “homo”. Mientras que la mujer es el polo negativo y, al mismo tiempo, –señala parafraseando a Spinoza– toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad.

La ausencia de reciprocidad en la categoría de *autre* referida a la mujer es su connotación más relevante. En este rasgo, la noción de Beauvoir está más cercana a la de Hegel que a la de Sartre, sus dos ascendientes más próximos.

En Hegel, la autoconciencia, que emerge como una negatividad en el seno de la vida universal, sólo puede alcanzar la verdad, el ser para sí en su plenitud, en la negación de toda otra alteridad, en el mutuo reconocimiento con otra autoconciencia. Al principio, cada autoconciencia sólo ve en la otra una figura particular de la vida, "cada una tiene conciencia de sí misma pero no de la otra"<sup>4</sup>, tiene una certeza subjetiva de sí misma. Pero para que esta certeza se haga verdad, para que cada una de las conciencias alcance la pura certeza de sí, esos dos yo concretos que se enfrentan deben reconocerse uno a otro, no sólo como cosas vivas, sino como autoconciencias independientes. El lograr este reconocimiento pasa por poner en riesgo la vida. Sólo así puede el ser humano conservar la libertad. Ahora bien, a lo largo de este proceso se pasa por otra experiencia que es la que aquí nos interesa: la experiencia de las relaciones de desigualdad en el reconocimiento. Al arriesgar la vida, la conciencia descubre que la vida es tan esencial para ella como la pura autoconciencia y se escinde en dos conciencias: la una, que no teme perder la vida, es la conciencia libre; la otra, que prefiere la vida a la pura autoconciencia, es la conciencia esclava. Estos dos modos de conciencia se corresponden con figuras del mundo histórico: las del señor y el siervo. El siervo, por no arriesgar la vida en el combate, queda dependiente del amo, mientras que éste, por haber arriesgado la vida, conserva la libertad. El amo es amo porque es reconocido por el esclavo; el esclavo se reconoce como ser humano en la conciencia libre del señor. Es como si él no tuviera conciencia, con-

<sup>4</sup> Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, IV. A. Madrid, F.C.E. traducción de W. Roces, 1966.

templa al amo como su esencia, como su ideal. El señor se reconoce como conciencia en la conciencia servil –dependiente de la suya– del siervo; su relación con las cosas está mediada por el trabajo que el siervo realiza en ellas. La relación del esclavo con las cosas es, por el contrario, conocimiento autoconsciente de ellas, las elabora, las trabaja, conoce su resistencia. La relación entre ellos es, pues, *parcial y unilateral*; lo que el amo hace en el esclavo, el esclavo lo hace en sí mismo: se reconoce como esclavo. Por otro lado, la operación del esclavo sólo tiene sentido por el amo, porque depende de la operación esencial del amo. Por eso el amo aparece al esclavo como *la verdad*, pero se trata de una verdad que es exterior a él; mientras que la verdad de la conciencia del amo es la conciencia inesencial del esclavo.

Pues bien, Beauvoir toma de Hegel esta desigualdad entre las conciencias que se relacionan una como libre, la otra como sierva, para explicar la relación del hombre y la mujer en la sociedad, como veremos a continuación. Pero antes vamos a indicar los rasgos principales de la categoría de *otro* en Sartre para poder establecer finalmente los ascendientes de uno y otro en Beauvoir.

Sartre, por su lado, partiendo de la idea hegeliana de que la aparición del otro es indispensable para el surgimiento de la autoconciencia, llevará a cabo una reelaboración propia de esta categoría en la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*<sup>5</sup>. Sartre resalta la connotación de reciprocidad que conlleva la categoría de *Autrui*. La tensión entre conciencias enfrentadas, tipificada en Hegel como lucha a muerte entre las conciencias, aparece descrita, en la

<sup>5</sup> III parte. El para-otro. Cap. primero, III, págs. 266 ss.

versión sartreana, en la fenomenología de la mirada. Pero en el doble proceso de negación del otro hay reciprocidad entre las conciencias y, además, la reducción a objeto del *otro* es, en todo caso, un momento inestable de una dialéctica interhumana donde el verdadero yo es “un centro perpetuo de posibilidades infinitas”, de modo que estos aspectos o momentos inestables del para-sí-para-otro representan peripecias puntuales y, en todo caso, inauténticas. A lo que se ha de tender es al restablecimiento del equilibrio en el cual cada conciencia toma a la otra como tal, es decir, a recuperar la autenticidad o a lograrla, pues en la ética ontológica sartreana la autenticidad es la noción que indica la mayor dignidad metafísica que al ser humano le corresponde. Dicho en términos hegelianos, a la reciprocidad.

Pues bien, es precisamente esta característica de la reciprocidad la que brilla por su ausencia en la categoría de *autre* que Beauvoir descubre como la categoría fundamental asignada a la mujer en la sociedad patriarcal<sup>6</sup>.

Beauvoir pone de manifiesto la condición de la mujer apoyándose en datos antropológicos, sociológicos y culturales, mostrando cómo se la ha constituido como *otra* en los mitos de las sociedades primitivas y de las históricas, en el pasado y en el presente. Y mostrando también cómo, en la sociedad occidental de su tiempo, tanto en el terreno de las relaciones sociales como en el de la cultura en general, es conceptualizada de la misma manera.

La primera explicación a este hecho viene avalada por las teorías antropológicas de Lévi-Strauss, quien por esa época está llevando a cabo la famosa investigación sobre las estructu-

<sup>6</sup> Utilizo esta expresión cuya tematización es posterior. Beauvoir habla del dominio masculino.

ras del parentesco y con quien Beauvoir estableció contacto para obtener información desde este punto de vista. Según Lévi-Strauss el paso del estado de naturaleza al estado de cultura se caracteriza por la capacidad que muestran los humanos de pensar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposiciones. Beauvoir busca razones ontológicas que confirmen esta hipótesis y nos dice:

“Tal fenómeno no podría comprenderse si la realidad humana fuese exclusivamente un *Mitsein*<sup>7</sup> basado en la solidaridad y en la amistad. Por el contrario, se aclara si, siguiendo a Hegel, descubrimos en la propia conciencia una hostilidad fundamental hacia cualquier otra conciencia; el sujeto no se pone sino oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y hacer del otro lo inessential, un objeto.

Sólo otra conciencia le opone una pretensión recíproca; en los viajes los nativos descubren con sorpresa que hay en los países vecinos nativos que los miran a su vez como extraños. Entre pueblos, clanes, naciones y clases hay guerras, potlatches, mercados, tratados y luchas que restan a la idea de Otro su sentido absoluto y descubren su relatividad (...) ¿Cómo es posible que entre los sexos no se haya planteado nunca tal reciprocidad, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial negando toda relatividad a su correlativo y definiéndolo como la pura alteridad? ¿Por qué las mujeres no discuten la soberanía de los machos? Ningún sujeto se

<sup>7</sup> Expresión heideggeriana que indica el ser-con-constitutivo de la realidad humana. En este punto Beauvoir piensa, como Hegel y Sartre, que “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, es el conflicto”. También Sartre lo entendió así en *S.N.*, III. El parasí, cap. III.

sitúa de entrada y espontáneamente como lo inesencial; no es el Otro el que definiéndose como otro define al Mismo, sino que es situado como el Otro por el Mismo que se pone como el Mismo. Pero para que la inversión del Otro al Mismo no se produzca hay que someterse a este punto de vista extraño. ¿De dónde le viene a la mujer tal sumisión?”<sup>8</sup>.

En el planteamiento beauvoireano de la cuestión nos encontramos, pues, con tres puntos de referencia: el del enfrentamiento desigual entre las conciencias en una situación de tensión conflictiva, como en las figuras hegelianas *señor/siervo*; el de la reciprocidad entre el *para-si* y el *autrui* sartreanos; y el de la reciprocidad, también, como connotación universal de la categoría de *autre* en el ámbito de lo social, según lo señala Lévi-Strauss.

### 3. Los ascendientes de la categoría en Beauvoir

Beauvoir toma de Hegel, lo mismo que Sartre y frente a Heidegger, la noción de que las relaciones entre conciencias son constitutivamente conflictivas: “el sujeto no se pone sino oponiéndose”, nos dice, citando a Hegel, como su fuente que es, y no a Sartre. Toma de Sartre la dimensión de la reciprocidad como un elemento connotativo en el enfrentamiento de las conciencias, el cual se concibe como una lucha entre libertades –caracterizándose la realidad humana como libertad–. Y toma de la antropología de Lévi-Strauss la confirmación de que en las relaciones habituales entre grupos humanos –entre varones– está siempre presente la reciprocidad.

<sup>8</sup> D.S. Introduction, págs. 16-17.



La categorización de la mujer como *Otra* en Beauvoir está más cercana a Hegel que a Sartre. Y conviene insistir en ello porque, hasta ahora, quienes han estudiado la cuestión han tendido a ver lo contrario, llevados por el presupuesto no contrastado de que Beauvoir es una epígona del sartrismo. Pues bien, con ello quería decir que, desde el punto de vista descriptivo del fenómeno, las relaciones que se establecen entre hombre y mujer en la sociedad patriarcal son asimilables a las relaciones señor/siervo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia si trasponemos los papeles del señor por el varón y del siervo por la mujer. Así, el varón mantiene su independencia, reconociendo su alteridad en la conciencia servil de la mujer, mientras que la mujer, si bien se reconoce como conciencia en la conciencia libre del varón, sin embargo, no por ello alcanza independencia: se reconoce como conciencia *dependiente* de la conciencia libre del varón; su identidad le viene concedida en cuanto se reconoce como vasalla del hombre; de lo contrario, es “poco femenina”. Y así como en la dialéctica hegeliana el siervo es la verdad de la conciencia del señor porque la certeza de sí que el señor tiene en su dominación está en realidad mediatizada por el siervo, también en la sociedad patriarcal la mujer es mediadora entre el hombre y las cosas; es *la otra* ante la cual el hombre se erige como pura trascendencia, como único ser trascendente.

Beauvoir muestra, en la parte que dedica a la historia de la condición femenina<sup>9</sup>, que desde los primeros tiempos del patriarcado, los hombres han mantenido a las mujeres en estado de *dependencia*, detentando todos los poderes

<sup>9</sup> D.S. Deuxième partie. Histoire.

concretos y estableciendo códigos contra ellas; las han reducido a la condición de *Otra* que convenía a sus intereses económicos, pero también a sus pretensiones ontológicas y morales. ¿En qué sentido? En el sentido hegeliano de que cuando un sujeto busca afirmarse como tal, necesita de *Otro* que lo limite y lo niegue, de modo que no se alcanza como tal sujeto sino a través de una realidad que no lo sea:

“Por ello es por lo que la vida del hombre no es nunca plenitud y reposo; es carencia y movimiento, lucha. Frente a él está la Naturaleza a la cual domina y de la cual intenta apropiarse. Pero la Naturaleza no lo colma (...) sólo la posee al consumirla, al destruirla. (...) sigue solo al tocar la piedra, al digerir el fruto. No hay presencia del otro sino cuando el otro es presente a sí; es decir, la verdadera alteridad es la de una conciencia separada de la mía e idéntica a ella”<sup>10</sup>.

Esto es, solamente frente a otra conciencia me puedo reconocer como conciencia; no frente a las cosas; no sin la mediación de lo humano. No puedo ser humano/a sino entre seres humanos. Hasta aquí Hegel. Pero, sobre este suelo hegeliano, las categorías de la ética existencial vendrán a concretar con mayor precisión tanto la condición de la mujer como las condiciones de posibilidad de su liberación, de su ascenso como ser humano a la plena condición de tal.

En la tercera parte del tomo I de *El segundo sexo*<sup>11</sup> encadena Beauvoir, sin solución de continuidad, estos elementos del hegelianismo con la ética existencial en un fundido perfecto:

<sup>10</sup> D.S., I, Tercera parte. Mythes, cap. I, pág. 231.

<sup>11</sup> Ibid.

“La existencia de los demás es lo que arranca a los seres humanos de su inmanencia y les permite (...) cumplirse como trascendencia, como tendencia hacia un objeto, como proyecto. Pero esa libertad extraña que confirma nuestra libertad entra también en conflicto con ella, y esa es la tragedia de la conciencia desdichada; cada conciencia pretende erigirse, ella sola, como sujeto soberano. Cada una trata de realizarse reduciendo a la otra a la esclavitud (...). El drama puede superarse mediante el libre reconocimiento de cada individuo en el otro, de manera que cada uno se erija a la vez él mismo y al otro como objeto y como sujeto, en un movimiento recíproco. Pero la amistad y la generosidad que requieren este reconocimiento de las libertades no son virtudes fáciles. Son seguramente el más alto cumplimiento del hombre, son el modo por el que encuentra su verdad; pero tal verdad es la de una lucha incesantemente iniciada e incesantemente abolida; exige que, a cada instante, nos superemos”<sup>12</sup>.

Aquí reconocemos el modelo sartreano de la lucha entre miradas, pero despojado de su entramado fenomenológico husserliano-sartreano, expresado más bien al modo discursivo beauvoireano que ya conocemos desde *¿Para qué la acción?*, y en términos morales. Por lo demás, decir que la amistad y la generosidad no son virtudes fáciles es enunciar, en clave moral, que el *Mitsein* humano es tensión. A continuación lo expresa en el lenguaje de *Para una moral de la ambigüedad*:

“También se puede decir (...) que el ser humano alcanza una actitud auténticamente moral cuando renuncia a ser para asumir su

<sup>12</sup> Ibid., págs. 231-32.

existencia; mediante tal conversión renuncia también a toda posesión, pues la posesión es un modo de búsqueda del ser. Sin embargo, la conversión por la que alcanza la verdadera sabiduría nunca se acaba de lograr, hay que construirla continuamente y requiere una tensión constante (...) incapaz de cumplirse en soledad, el ser humano, en sus relaciones con los demás, está siempre en peligro (...). Pero no gusta de la dificultad, teme el peligro. Aspira contradictoriamente a la vida y al reposo, a la existencia y al ser; sabe que “la inquietud del espíritu”<sup>13</sup> es el precio de su presencia a sí; pero sueña con una quietud en la inquietud y con una plenitud opaca que colme su conciencia. Tal sueño encarnado es justamente la mujer; la mujer es la intermediaria deseada entre la naturaleza extraña y el semejante demasiado idéntico. La mujer no se le enfrenta ni como el silencio enemigo que es la naturaleza, ni como la dura exigencia de un reconocimiento recíproco (...) es conciencia y, sin embargo, se la puede poseer como carne”<sup>14</sup>.

A la luz de la moral existencial se completa, como en círculo, el modelo hegeliano de las relaciones señor/siervo. *La mujer es la mediación entre la naturaleza y el semejante* —el otro-prójimo, la otra posible conciencia que, en el caso de que estableciese relaciones de igual a igual con la mía, me mantendría en situación inestable, luchando por cumplirme como transcendencia—. Entre el amo y el prójimo, entre el mismo y el semejante, el hombre *construye* a la mujer como un *otro* peculiar que le sirve de mediación para realizar su transcendencia sin pasar por “la dura exigencia de un reconoci-

<sup>13</sup> Término hegeliano que indica el carácter propio del espíritu.

<sup>14</sup> Ibid., págs. 232-33. Subrayado mío.

miento recíproco". La mujer, como el siervo, es la mediadora porque al ser la que da la vida está directamente relacionada con la naturaleza, mientras que el hombre se relaciona con la naturaleza a través de ella. La mujer es puente entre la naturaleza y el hombre porque dar la vida es mantenerse en la inmanencia, asegurar la repetición y la permanencia de la especie; pero, al mismo tiempo, siendo semejante al hombre y reconociendo en la trascendencia que él realiza su esencia humana, permite al hombre enseñorearse sobre la naturaleza, dominar lo inmanente, imprimir sus valores sobre el mundo.

Esta peculiar connotación de *mediadora* —como el esclavo hegeliano— que incluye la noción de *Otra* referida a la mujer se le descubre a Beauvoir en el análisis de los mitos antiguos y modernos, desde los que preceden a la aparición del patriarcado propiamente dicho hasta nuestros días. He señalado más arriba que la investigación de Beauvoir comenzó por el estudio de los mitos. En ellos: "El hombre busca en la mujer al *Otro* como Naturaleza y como semejante"<sup>15</sup>.

En los mitos, tanto el hombre como la mujer, aparecen revestidos de características propias de la naturaleza y propias de lo humano. Pero la diferencia entre uno y otra estriba en que la mujer nunca es considerada positivamente, como el ser para-sí que es, sino negativamente, tal como la concibe el hombre en función de él mismo. Pues, si bien hay en el mundo otros *Autre* que la mujer, ello no es óbice para que a ella se la considere siempre *la Otra*. La ambigüedad de la mujer se superpone, pues, a la del concepto de *Otra*; y supone también la

<sup>15</sup> D.S. I, Troisième partie chap. I, pág. 237.

ambigüedad de la condición humana en la medida en que la condición humana puede ser definida en relación con esta noción de *Otra*, nos dice Beauvoir. Por eso hay mujeres míticas tan contradictorias como Dalila y Judith, Aspasia y Lucrecia, Eva y la Virgen María.

A la mujer se la venera como naturaleza porque, como naturaleza, es fuente de vida; pero se la detesta como carne porque inspira al hombre el horror que su propia contingencia le produce. La mitología de la menstruación es un buen exponente de lo que decimos: la menstruación es descrita en los mitos en relación con la impureza y la putrefacción pero, al mismo tiempo, en relación con la fecundidad y la vida porque brota del vientre donde se forma el feto. Los tabúes sobre las mujeres menstruantes—desde las leyes de Manu y el Levítico hasta nuestros días— expresan el temor a que un contacto íntimo con la mujer, cuando el principio femenino adquiere su máxima fuerza (la sangre es símbolo de fuerza), haga que triunfe sobre el principio masculino. El mismo sentido tienen los ritos purificadores para la mujer después del parto, presentes en el Levítico y en todos los códigos antiguos cuya versión siglo XX, todavía vigente en zonas campesinas cuando Beauvoir escribe su obra, es la asistencia a misa de la recién parida como primera salida del hogar después del parto—aunque el cristianismo ha dado al rito el sentido de “dar gracias a Dios”—.

Observa Beauvoir que en la mitología se refleja lo mismo que se nos ofrece al analizar el pasado—cosa que hace en el capítulo anterior al de los mitos, titulado *Historia*—. A saber, que hombre/mujer nunca fueron castas distintas, que en ninguna sociedad conocida se ha dado un dominio de la mujer que el hombre más tarde le arrebatara para imponer el suyo: la mujer nunca fue libre frente al varón, sino que siempre estu-

vo sometida a él, quien le atribuyó la categoría de *Otra*. Y en los mitos antiguos aparece como un ser *otro*, intermedio e intermediario entre la naturaleza —que al hombre le era demasiado lejana, demasiado hostil, demasiado Otra y carente de conciencia— y el semejante —los otros hombres, el prójimo<sup>16</sup>, la otra conciencia que es demasiado idéntica, demasiado próxima, que está involucrada en su propia conciencia—.

Los hombres han creado los mitos sobre la mujer para que ella se conozca como ellos la han concebido: sumisa, como vasalla que es; conciencia, pero al mismo tiempo objeto de posesión; dependiente de ellos como el siervo de la dialéctica hegeliana depende del señor. Y hay que insistir en que estas valoraciones están hechas desde la moral existencialista, no desde la fenomenología hegeliana de la conciencia, ni desde la ontología fenomenológica sartreana. Esta es la inflexión que da Beauvoir a las connotaciones de la categoría de *Autre* en relación con Hegel y con Sartre.

Por lo que se refiere a la ascendencia de las teorías antropológicas, creo que es interesante resaltarla porque tales teorías corroboran, en el plano de los grupos humanos, la tesis que Beauvoir sostiene. En efecto, si es un hecho que las mujeres constituyen el grupo humano designado como “las otras”, ¿cómo se relaciona el grupo-mujeres con el grupo-hombres?: ¿en

<sup>16</sup> Repárese en que, en los textos que citamos de Beauvoir, el prójimo es *autrui* y la mujer *l'autre*. El primer término es pronombre y se suele traducir por prójimo; el segundo funciona como pronombre y como sustantivo, denota un alejamiento mayor del designado por parte del designante y, por ende, encierra cierto matiz despectivo. Sartre utiliza el término *autrui* en el pasaje de la fenomenología de la mirada. Beauvoir utiliza siempre el término *autre* para referirse a la categoría con que se designa a la mujer.

términos de reciprocidad, como grupos de pares que reivindican su soberanía uno ante otro?, ¿o en términos de opresión, como grupos desiguales uno de los cuales se dedica a mantener al otro sometido? Estas son las preguntas que subyacen a la investigación de Beauvoir. Lo que la antropología responde es que entre grupos humanos, la categoría de *Otro* es una categoría universal y que, como tal categoría, implica en términos culturales, reciprocidad. Entonces, hay un paralelismo entre el plano ontológico-gnoseológico y el plano antropológico-cultural en cuanto al uso que, siguiendo a Kant, podríamos denominar regulativo de esta categoría:

“La categoría de Otro es tan original como la propia conciencia. En las sociedades más primitivas y en las mitologías más antiguas se encuentra siempre una dualidad, la de lo Mismo y lo Otro. Tal división no se refiere en principio a la de los sexos, y no depende de ningún dato empírico, según se sigue, entre otros, de los trabajos de Granet sobre el pensamiento chino, de los de Dumézil sobre la India y Roma (...); la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ninguna colectividad se ha definido nunca como la Misma sin poner inmediatamente a la Otra frente a sí”<sup>17</sup>.

En fin, los textos de Lévi-Strauss recogidos por Beauvoir como confirmación explicativa de un hecho problemático, el de la marginación de las mujeres, vienen a totalizar, en la dimensión de la especie humana, la vigencia de esta categoría<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Ibid., Introducción, pág. 16. Subrayado mio. Sartre nos tendrá la misma tesis en *C.P.M.*, como veremos más adelante.

<sup>18</sup> A M. LE DOEUFF, sin embargo, le parece esta categoría trivial, “profesada –según nos dice– ‘por los asisten-



Ahora bien, hemos de reparar en los *usos* de la categoría; porque si bien es una categoría universal del pensamiento humano, si bien entre grupos sociales y entre individuos suele tener la connotación de la reciprocidad, no siempre sucede así. Se puede considerar –y ésta es la tesis subyacente en todos los análisis

tes a los Seminarios de Kojève del margen izquierdo del Sena”. En apoyo de esta opinión suya sólo aporta, no obstante, el siguiente banal comentario: “Basta decir que es banal o incluso tan rudimentaria que es ilegítimo considerarla como una ‘categoría fundamental’ pues ¿que se puede fundar sobre una lógica tan sumaria? Lo que se piensa en los diversos pensamientos supone muchas otras cosas. No es este dualismo lo que hace que la teoría de Newton sea una teoría que piense algo, no es tal categoría la que hace de Marx o de Tocqueville pensadores políticos. Por tanto se la puede calificar carente de pertinencia y lamentar que tantas personas se hayan polarizado en un dogma de un alcance tan irrisorio”. Vid. *L'étude et le rouet*, París, Seuil, 1989, págs. 123-24. Traducción mía.

Estoy de acuerdo en que “lo que se piensa en los diversos pensamientos supone también muchas otras cosas”; muchos otros ingredientes hay en el pensamiento de Beauvoir, en los análisis de la condición de la mujer de D.S., en la ética existencial, en Platón y en Marx. Pero diagnosticar que la categoría carece de pertinencia me parece superficial. Me sorprende que no haya reparado en que los autores que aduce aportan, en sus obras, verdaderos ejemplos de la validez de esta categoría. ¿No está toda la filosofía occidental atravesada por dualismos como finito/infinito, sujeto/objeto, sensible/racional, uno/múltiple, etc? También Levi-Strauss considera las oposiciones binarias como un a priori de la especie humana.

Es cierto, como señala Le Doeuff, que sobre la interpretación de esta categoría –la de “otro”– tuvieron incidencia decisiva los cursos que Kojève profesó de 1933 a 1939 en la “Ecole pratique des hautes études” a los que asistieron Aron, Bataille, Koyré, Klossovski, Lacan, Merleau-Ponty, Weil y Sartre, entre otros. Aunque no tenemos noticia de que Beauvoir asistiera a ellos, obviamente conocía el enfoque de Kojève a través de Sartre. Cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978). París, Editions de Minuit, 1979.

de Beauvoir— que hay un uso legítimo o regulativo de la categoría, cuando incluye la connotación de la reciprocidad, y un uso ilegítimo de ella: cuando no connota reciprocidad, cuando los términos uno/otro no se ponen en un plano de igualdad. ¿Con qué criterio decimos legítimo o ilegítimo? Evidentemente, con el criterio de la moral existencialista, que es la perspectiva en la que se sitúa Beauvoir, como ya se mencionó páginas atrás, la cual ella misma resume a continuación. Voy a transcribirla enumerando los puntos que ella señala:

1. “Todo sujeto se erige como trascendencia a través de proyectos.
2. El sujeto no realiza su libertad sino mediante un perpetuo superarse hacia otras libertades.
3. No existe otra justificación de la existencia que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto.
4. Cada vez que la trascendencia recae en inmanencia hay degradación de la existencia en “en sí”, de la libertad en facticidad. Esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de la frustración y de la opresión. En ambos casos es un mal absoluto.
5. Todo individuo que se cuida de justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse”<sup>19</sup>.

A partir de estos presupuestos teóricos analiza la condición de la mujer en la sociedad, en la historia y en la cultura occidentales como una situación metafísicamente degradada, puesto que al ser designada como *Otra* por el hombre, juez y parte en esta discrimi-

<sup>19</sup> D.S., I, Introducción, pág. 31.

nación<sup>20</sup>, la constituye en *otro-objeto*, la priva de su trascendencia reduciéndola a inmanencia, le coarta su libertad y le impide llevar una existencia auténtica, esto es, propiamente humana, como corresponde a su modo de ser.

#### 4. Las interpretaciones al uso

Llama la atención el hecho de que algunas teóricas del feminismo –que tanto se han ocupado y preocupado por ver los ascendientes beauvoireanos de esta categoría–, si bien han reconocido el precedente hegeliano, se han detenido con mucha mayor insistencia en el precedente sartreano –llevándolo, por lo demás, más allá de su alcance– y han dejado de lado los argumentos antropológicos<sup>21</sup>, remitiéndose estrechamente a la ontología de *El ser y la nada*, no sólo en lo que se refiere a la fenomenología de la mirada sino, en bloque, al sistema filosófico que encierra, y conectando la condición de la mujer con los desafortunados ejemplos de Sartre en el capítulo sobre la mala fe y los pasajes del final de esta obra<sup>22</sup> para, en el peor de los casos, considerar el tratamiento beauvoireano de la mujer como *Otra* excesivamente subsidiario de la noción de mala fe<sup>23</sup> y, en el mejor, sacar la conclusión de

<sup>20</sup> Expresión que Beauvoir toma de Poulain de la Barre, sin citarlo.

<sup>21</sup> En algunos casos, como M. Le Doeuff, los han despachado con otros argumentos que no son de recibo, tal como hemos visto supra.

<sup>22</sup> Ibid., parte IV, cap. II. III: De la cualidad como reveladora del ser

<sup>23</sup> Es el caso de G. Lloyd en el art. "Masters slaves and others" en *Radical Philosophy*, Issue nº 34, Summer, 1983, Dept. of Sociology, Univ. of Essex. por poner todo el énfasis en la idea de complicidad.

que Beauvoir en su “aplicación” de la filosofía existencialista de Sartre “la ha llevado más allá de sus posibilidades”, al no poder encajar en tal hipótesis hermenéutica la comprensión de la filosofía de *El segundo sexo*<sup>24</sup>.

No comparto estas tesis por las siguientes razones:

1º) Porque estimo que Beauvoir no es un epígono del sartrismo, como ellas suponen,

Otras interpretaciones en esta misma línea son las de M. Evans y J. Okely. Todas estas interpretaciones confunden dos planos: el de la descripción crítica del estatus de la mujer en la sociedad patriarcal y el de la posibilidad de cambiar de estatus en otro marco social, cuya transición concibe Beauvoir a través de la noción de situación, con lo cual la dialéctica el mismo/la otra sí tiene desenlace. El epílogo de D.S. se titula, precisamente, *Vers la libération*.

<sup>24</sup> Semejante hipótesis lleva a M. Le Doeuff a “adornar” sus análisis de D.S. con argumentos “ad mulierem” tales como el siguiente: “El segundo sexo es también un libro de amor. Beauvoir aporta en su ajuar de boda morganática una confirmación única de la validez del sartrismo: tu pensamiento permite pensar la condición femenina, tu filosofía me pone en el camino de la emancipación, tu verdad me hará libre”. En, “De l’existentialisme au Deuxième Sexe”, *Le magazine littéraire*, nº 145, febrero, 1979, pág. 18. y también en *L’étude et le rouet*, Deuxième Cahier, 1989, pág. 73. La traducción es mía. En 1994 añade que le parece más fuerte la influencia hegeliana que la sartreana y, en función de la obra de Beauvoir es un intento frustrado de conciliar con el existencialismo de Sartre. “Simone de Beauvoir: les ambiguïtés d’un ralliement” en *Le magazine littéraire*, nº 320, abril 1994.

Si Le Doeuff fuese más seria y hubiese leído con cierta atención la obra de Sartre –y la de Beauvoir– habría sacado otras conclusiones como, por ejemplo, la existencia de cierta influencia, también, de la filosofía de Beauvoir en la de aquél. Pero parece ser que lee poco y selectivamente, ya que sus citas de Sartre y de Beauvoir se refieren, con la distancia de diez años, siempre a las dos obras mencionadas, a los escritos biográficos de Beauvoir y a las *Lettres au Castor*, de las cuales, por lo demás, expurga intencionada y sesgadamente los párrafos que le sirven para sostener sus ideas primeras.

según he tratado de mostrar en la primera parte de este libro. Y además porque leyendo *El segundo sexo* sigo constatando la validez de este criterio, como voy a mostrar.

2º) Porque *El segundo sexo* es una investigación filosófica donde Beauvoir elucida la condición de la mujer en la sociedad de su tiempo “desde la perspectiva de la moral existencialista”, tal como lo anuncia en la Introducción<sup>25</sup>, pero de una moral existencialista que *no es* estrictamente la sartreana. Y no lo es, fundamentalmente, por la diferente manera de entender uno y otra la noción de situación. Creo que el reparar en esto permite comprender más cabalmente las diferencias que existen entre *El ser y la nada* y *El segundo sexo*.

Hemos visto que, mientras para Sartre la situación no es nunca un obstáculo en la libertad constitutiva del hombre, sino condición de posibilidad de ella<sup>26</sup>, para Beauvoir la situación es algo más que “la otra cara de la libertad”: la situación *delimita* la libertad, no se interpenetra con ella, como en Sartre; constituye una barrera, en muchos casos insuperable, para el sujeto —tal como se vio en la I parte de este trabajo—. Y ésta aparentemente pequeña diferencia me parece de suma importancia para una justa comprensión de la filosofía de *El segundo sexo*.

A la luz de ella pienso que hay que entender la enumeración de principios morales que he recogido páginas atrás, en especial el punto 4.

<sup>25</sup> Ibid., pág. 31.

<sup>26</sup> S.N., IV parte, cap. I, II: “no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad. La realidad humana encuentra doquiera resistencias y obstáculos que no ha creado ella, pero esos obstáculos y esas resistencias no tienen sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana es”. Pág. 514. Beauvoir nunca suscribiría esta afirmación.

En efecto, las comentaristas de Beauvoir, leyendo desde la óptica de *El ser y la nada*, han cargado el peso en la primera de las alternativas: “la caída en la inmanencia es una falta moral si es consentida por el sujeto”, y han minimizado la segunda: “si es infligida, toma la figura de la frustración y de la opresión”; porque en la ética de *El ser y la nada* los límites a la libertad, aunque vengan de fuera, siempre están redefinidos por el proyecto, y por eso el sujeto es siempre absolutamente libre y responsable; el “coeficiente de adversidad” de las cosas es decidido por el sujeto, por la posición del fin que éste lleva a cabo. Y, desde esta óptica, entienden la reflexión de Beauvoir sobre la reacción de muchas mujeres ante la tensión y la angustia de enfrentarse activamente contra quien las ha reducido a *Otra*:

“Junto a la pretensión de todo individuo a afirmarse como sujeto, la cual es una pretensión ética, existe también en él la tentación de huir de su libertad y constituirse en cosa (...), es un camino fácil porque así se evita la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que construye a la mujer como *Otra* encontrará, pues, en ella profundas complicidades. De modo que la mujer no se reivindica como sujeto *porque no tiene los medios concretos, porque siente los lazos que la atan al varón sin exigir reciprocidad y porque, con frecuencia, se complace en su papel de Otra*”<sup>27</sup>.

En este texto se enumeran tres dificultades para la salida de su marginación por parte de la mujer, de las cuales solamente la tercera podría ser tipificada con seguridad como falta moral en la ética beauvoireana, ya que en la segunda

<sup>27</sup> Ibid., pág. 23. Subrayado mío.

no se nos especifica por qué la mujer no plantea ante el hombre su reciprocidad y nos queda la incógnita sobre el tipo de barrera en que se concreta su situación. Sacar de estas reflexiones la conclusión de que: “La condición de ser mujer se entiende como un estado permanente de mala fe sartreana”<sup>28</sup> o descalificar toda la ética existencialista subyacente en *El segundo sexo* porque: “L’analogie de la faute et de l’oppression semble dramatiser cette dernière” y “mostrar” que esto es así yendo directa y exclusivamente a los pasajes de *El ser y la nada* que pueden confirmarlo –incluyendo los ejemplos del capítulo sobre la mala fe, como remate– e ignorando los *Cahiers pour une morale* y todo el resto de la obra filosófica de Beauvoir<sup>29</sup>, me parece hacer un “tour de force” a *El segundo sexo* desde *El ser y la nada*, es decir, hacer con la obra de Beauvoir lo que a ella falsamente le atribuyen haber hecho con la obra de Sartre.

Según mi interpretación, por el contrario, en esta doble precisión de Beauvoir, las partes son complementarias. En primer término, porque el objetivo de *El segundo sexo* es mostrar que la mujer está categorizada como *otra* y que ésta es una situación de inferioridad que ella debe superar si quiere asumirse como ser verdaderamente humano. En segundo lugar, porque si es cierto que hay actitudes en la mujer –como también las hay en el hombre– de consentimiento de la inmanencia, tales actitudes son inmorales en la ética existencial. Y por esta razón –para tener una perspectiva completa y porque hay que prevenir a la mujer frente a ellas– también se las debe consignar en su lugar preciso. Esto es lo que se limita a hacer Beauvoir en este pasaje que –conviene recordarlo– pertenece a la

<sup>28</sup> Es lo que afirma G. Lloyd en el art. cit.

<sup>29</sup> Es lo que hace M. Le Doeuff en el art. y ob. citados.

Introducción de la obra, es decir, a la parte donde expone los criterios generales por los que se regirá su investigación.

3º) Porque para Beauvoir la categoría de *autre* aplicada a las mujeres se refiere tanto al individuo como al grupo social constituido por ellas; de modo que los grupos humanos le sirven de referencia, como contrafigura, para establecer la no-reciprocidad del grupo mujeres con respecto al grupo hombres y para resaltar su ilegitimidad en el plano moral. Y este aspecto es olvidado por todas las feministas citadas. Por lo tanto, podemos afirmar que, en este caso, el modelo que subyace es el antropológico y sociológico (los grupos, clanes, tribus, clases); y que *la dimensión antropológica no debe perderse de vista en ningún momento.*

El ascendiente sartriano juega como elemento hermeneútico de apoyo exclusivamente por el rasgo de reciprocidad que Sartre destaca y al que Beauvoir se refiere como contrafigura de lo que son las relaciones hombre/mujer. Quienes han estudiado la filosofía de *El segundo sexo*, por saber que el pensamiento filosófico de Beauvoir es muy próximo al sartrismo, han buscado siempre la influencia de Sartre. Sin embargo, hemos de reconocer que existen notables diferencias de matiz con Sartre, todas ellas derivadas del hecho de que Beauvoir *no es fenomenóloga al estilo husserliano, de que su método, por tanto, no es el de la descripción fenomenológica y de que concibe de forma distinta la noción de situación.* De ahí que la disposición asimétrica *el mismo/ la otra* que se da en las relaciones hombre/mujer no sea calificada nunca por Beauvoir como una situación inestable sino como una situación injusta, como un mal moral. Y de ahí que nunca cite a Sartre específicamente en apoyo de sus análisis al respecto, sino que se refiera *in genere* a la



filosofía existencial, que es también la suya desde la época de sus primeros escritos, y que es enunciada en los mismos términos, como cuando señala que la verdadera alteridad –no la que se da entre hombre/mujer, que es desigual– es la de una conciencia separada de la mía e idéntica a ella, es recíproca y no asimétrica, sólo se alcanza cuando ambas renuncian a ser para asumir la existencia, es decir, cuando reconocen su recíproca libertad. Esto es, cuando están en actitud *moral*.

La insistencia en la falta de reciprocidad entre el grupo hombres y el grupo mujeres siempre tiene una referencia antropológica como contrapunto, mientras que la falta de reciprocidad hombre/mujer, en el nivel individual, viene siempre referida a las relaciones señor/siervo hegelianas, donde no la hay.

¿Que queda entonces de la ascendencia sartreana? La connotación de la reciprocidad entre las conciencias como forma auténtica de reconocimiento; la noción de que objetivar al otro es reducirlo a la inmanencia, a lo inesencial –aunque esto, como lo primero, es una especificación del planteamiento hegeliano–; y los aspectos de la ética existencial beauvoireana que son comunes con Sartre, en especial la noción de existencia auténtica, que consiste en trascenderse como conciencia en proyectos libres que vayan en el sentido de liberar la libertad, según la fórmula acuñada tempranamente en *¿Para qué la acción?* Pero no más.

## 5. *L'autre* como categoría cultural

La descripción de la situación de opresión en que se encuentra la mujer se hace según el método propio de Beauvoir que ya hemos cono-

cido en sus tratados morales: la contrastación argumental de esas tesis de la moral existencial con aquellas que en nuestra cultura justifican la condición de alienación de la mujer. Beauvoir ha dado a esta categoría un alcance cultural. Por ello me parecen insuficientes las tesis de Le Doeuff, quien se sorprende de que con el bagaje teórico de la filosofía sartreana, haya podido llegar Beauvoir a las conclusiones que presenta en *El segundo sexo*. Justamente ha llegado a ellas porque ha ido más allá de aquél marco teórico, no porque —como opina Le Doeuff— haya llevado el existencialismo sartreano más allá de sus posibilidades, sino porque ha elaborado su propio pensamiento incorporando otros elementos a los planteamientos generales de la filosofía existencial.

Beauvoir interroga primero a la biología: dedica un largo capítulo, en la primera parte de su investigación, a averiguar si los datos de la biología justifican la reducción de la mujer a categoría humana inferior en función de su mayor dependencia de la especie. Resultado negativo: lo que verdaderamente distingue a la hembra humana del macho, no son tanto las singularidades anatómicas o los componentes hormonales —que, al fin y al cabo, son de la misma familia, químicamente hablando— cuanto su *evolución funcional*. El embarazo, como función verdaderamente al servicio de la especie “cuesta” un precio a la mujer-hembra; la menopausia y las transformaciones que conlleva son condicionantes biológicos que sufre la mujer. Conclusión: la mujer está subordinada a la especie en cuanto hembra, cosa que no sucede con el hombre en cuanto macho. La importancia de estos datos biológicos es grande porque juegan un papel fundamental en la historia de la mujer y, por tanto, son elementos esenciales de su *situación*:

“Pues siendo el cuerpo el instrumento de nuestra captación del mundo, el mundo se presenta de modo diferente según se aprehenda de una manera o de otra (...) [tales datos] son una de las claves que permiten comprender a la mujer. Pero rechazamos la idea de que constituyan un destino ya determinado para ella porque no son suficientes para definir una jerarquía entre los sexos, no explican porqué la mujer es la *Otra*, no la condenan tampoco a conservar para siempre este papel de subordinada”<sup>30</sup>.

Así pues, los condicionamientos biológicos son *elementos integrantes* de la *situación* de la mujer, pero elementos que pueden reestructurarse en función de sus proyectos humanos. Porque, si bien hay diferencias entre hombre-macho/mujer-hembra, no es en el terreno de la biología donde se juega el destino de los humanos, sino justamente en lo que Beauvoir llama el ámbito humano, que no es un ámbito natural sino en muy escasa medida. Es fundamentalmente, como han señalado Merleau-Ponty, Heidegger y Sartre –y, entre nosotros, Ortega– un ámbito histórico y, por tanto, cultural. El cuerpo no es una cosa sino *una* situación y, aunque el cuerpo de la mujer sea más débil, más frágil, más pequeño que el del hombre, en una cultura donde no predominan los trabajos violentos, la energía muscular no es un índice de superioridad. Necesitamos, pues, referentes existenciales, económicos y morales para poder definir en concreto la noción de *debilidad* y así saber si la mujer es más débil que el hombre. En lo humano las posibilidades individuales dependen de la situación económica y social.

<sup>30</sup> D.S. I, Primera parte cap. I, pág. 70.

A continuación interroga al materialismo histórico, como teoría de la historia. El materialismo histórico nos ha mostrado —señala Beauvoir— que, en la historia humana, el dominio del mundo es cuestión de cultura —ciencia y técnica— y eso es independiente del sexo. Incluso las servidumbres de la maternidad están enormemente mediatizadas por lo socio-económico. Engels construye una historia de la mujer<sup>31</sup> poniendo el acento en el factor socio-económico. Pero este reduccionismo del ser humano a *homo economicus* deja muchas cuestiones en el aire: no explica cómo sucedió el paso de la propiedad comunitaria a la privada; no está claro por qué la propiedad privada implica fatalmente el sometimiento de la mujer, ya que, en efecto, el materialismo histórico afirma que el hombre está unido a la propiedad por un lazo de *interés* pero no explica de donde viene este interés. La idea de posesión —piensa Beauvoir— no cobra sentido sino a partir de la condición original del existente, que consiste en ser un sujeto autónomo con medios para afirmarse como sujeto y captarse como tal a través de la alienación en otro ser.

Los medios para afirmarse como sujeto se le dieron con el descubrimiento del bronce, que le permitió reconocerse como creador en el trabajo productivo. La captación, a través de la alienación en otro ser, se produjo cuando, con las posibilidades que le ofrecían los nuevos instrumentos de cultivar más tierras, aumentó sus propiedades.

La afirmación como sujeto no es suficiente para explicar la propiedad privada. El *interés* que subraya Engels, no se sabe de donde le viene. Piensa Beauvoir que la propiedad hay

<sup>31</sup> En: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

que explicarla por una tendencia original del existente que es la tendencia a captarse a través de la alienación en otro ser:

“(…) el existente no logra captarse sino alienándose, se busca por el mundo bajo una forma extraña que hace suya. El clan encuentra su existencia alienada en el totem, en el mana, en el territorio que ocupa. Y cuando el individuo se separa de la comunidad (…) el mana se individualiza en el jefe, luego en cada individuo; y, al mismo tiempo, cada uno trata de apropiarse de un trozo de suelo, de los instrumentos de trabajo, de las cosechas. En esas riquezas, que son suyas, se encuentran a sí mismos los humanos porque previamente se han perdido en ellas. Se comprende, así, que hayan podido otorgarles una importancia tan fundamental como la que otorgan a su propia vida. Desde esta perspectiva, el interés del hombre por su propiedad se hace una relación inteligible. Pero no solamente por los útiles de trabajo; hay que comprender la actitud global del hombre armado con los útiles, actitud que implica una infraestructura ontológica”<sup>32</sup>.

Igualmente es imposible *deducir* de la propiedad privada la opresión de la mujer. Si hemos de buscar un origen, Beauvoir cree que hay que buscarlo *en la pretensión original de la conciencia humana a la dominación del Otro*<sup>33</sup>, reforzada en el hombre por el descubrimiento de los instrumentos de bronce, que él maneja

<sup>32</sup> *D.S.*, I, pág. 100. Beauvoir expone aquí una concepción de la alienación común con la de Sartre en *C.P.M.* —obra contemporánea a *D.S.*—, como veremos más adelante, y que reposa sobre la concepción de la categoría de *Autre* como categoría ontológica universal en el mundo humano. Más aún, como una “infraestructura ontológica humana”, declara.

<sup>33</sup> Beauvoir y Sartre (*C.P.M.*) coinciden en este punto, como veremos más adelante.

mejor debido a su mayor fuerza muscular. Este acontecimiento habría producido –según la tesis de Engels– la división del trabajo, el comienzo de la esclavitud y, al mismo tiempo, la reclusión de las mujeres en la casa y la consideración de que las tareas domésticas son de categoría inferior. Lo que no ha comprendido Engels, según Beauvoir, es que la limitación física de las mujeres es una desventaja sólo desde cierta perspectiva; no es una limitación absoluta. En efecto, si concebimos al hombre como trascendencia, tal como lo concibe la filosofía existencial, comprenderemos que la posesión de un nuevo utensilio supone una nueva plataforma desde la cual hacer nuevos proyectos que implican nuevas exigencias: con los instrumentos de bronce en sus manos, el hombre prehistórico ya no se contenta con cultivar su huerto sino que proyecta roturar nuevas tierras, ampliar su dominio de la naturaleza; luego no es sólo del bronce de donde surgen las nuevas ambiciones; esa voluntad de superación surge de la propia estructura del ser humano que es trascendencia y continuo proyecto de ser.

Y es en este momento cuando la menor fuerza física de la mujer fue su ruina, porque entonces el hombre: “la aprehendió a través de un proyecto de enriquecimiento y expansión”<sup>34</sup>.

Tampoco está de acuerdo Beauvoir con Engels en reducir la oposición hombre/mujer a un conflicto de clases porque tal proyecto de enriquecimiento y expansión no sería suficiente para explicar la subordinación de la mujer. En cuanto a la división del trabajo entre los sexos, señala que podría haber sido una asociación amistosa... si la relación entre conciencias no fuera ontológicamente tensión y lucha, si

<sup>34</sup> D.S., 24I, pág. 101.

la conciencia humana no fuese "imperialista". Pero lo es, y esta estructura ontológica de la conciencia fue la que permitió al varón oprimir a la mujer desde los remotos tiempos de la invención del bronce. De modo que, si bien el materialismo histórico aporta ciertos elementos, sus análisis son insuficientes. Es cierto que:

"Las pretensiones ontológicas del existente toman figura concreta a partir de las posibilidades materiales que se le ofrecen, especialmente a partir de las que le abren las técnicas. Pero, si no se las integra en la totalidad de la realidad humana, ni la sexualidad ni la técnica solas lo explicarían (...) el valor de la fuerza muscular, del falo, de la herramienta no pueden definirse sino en un mundo de valores; tales valores son sancionados por el proyecto fundamental del existente trascendiéndose hacia el ser"<sup>35</sup>.

A la luz de la perspectiva existencial es, pues, como hemos de comprender cabalmente la configuración de las relaciones hombre/mujer. Como Beauvoir indica en el capítulo dedicado a la historia de esta situación<sup>36</sup>, el hombre de la horda primitiva, que ya ha confinado a la mujer en la casa y posee instrumentos de metal, tanto en la caza (luchando contra su presa) como en las expediciones guerreras, que lleva a cabo para aumentar el prestigio de su grupo social, *pone en juego su propia vida* y, con ello, manifiesta que para él no es la vida el valor supremo, sino que concibe otros valores-fines más importantes que la propia vida. De modo que, arriesgando su vida:

"El hombre se eleva sobre el animal; por eso es por lo que la superioridad le es otorgada

<sup>35</sup> Loc. cit. pág.104.

<sup>36</sup> D.S., I. Deuxième partie: Histoire.

no al sexo que engendra, sino al que mata. Y aquí está la clave de todo el misterio”<sup>37</sup>.

La opresión le viene a la mujer, no porque los valores masculinos se hayan opuesto e impuesto a presuntos valores femeninos que ella haya instaurado (ella nunca erigió valores femeninos), sino porque los hombres han puesto “las razones de vivir” por encima del valor de la vida y porque la han confinado a ella a la función de dar y cuidar la vida:

“Fue la actividad del macho la que, creando los valores, constituyó la existencia misma como valor; esta se impuso sobre las fuerzas confusas de la vida y sometió a la Naturaleza y a la Mujer”<sup>38</sup>.

## 6. La *Otra* como oprimida: dos perspectivas ante la opresión

Volvamos sobre el texto de Beauvoir recogido en el apartado 3, *supra*, donde expone en los términos de la moral existencialista lo que representa para la mujer el verse reducida a la condición de *otra*, sin reciprocidad con el hombre. En la medida en que se le considera *otra*, su existencia queda degradada en en-sí, su libertad en facticidad. Y esta *caída* que, si es consentida por el sujeto supone una falta moral, si le es infligida “toma la figura de frustración y de opresión”.

Si establece esta distinción es para diferenciar dos grandes tipos de alienación en la mujer: el de la alienación consentida y el de la

<sup>37</sup> Loc. cit. pág. 111. Una clave absolutamente hegeliana.

<sup>38</sup> D.S., I, Deuxième partie. Historie, II, pág. 113.



alienación solamente infligida, esto es, no asumida. Esta segunda es la opresión y es también el tipo de alienación que no encontramos entre los grupos sociales a los que se refiere la antropología.

Desde este presupuesto teórico podemos calificar todo *El segundo sexo* como una investigación enderezada a describir la existencia de la mujer en la sociedad patriarcal como una existencia degradada y a poner de manifiesto los diferentes elementos que han intervenido e intervienen en la configuración de este hecho. Oponiéndome a las interpretaciones usuales, que han tendido a asimilar los dos motivos de la caída al primero, al de la falta moral del sujeto mujer, pienso que lo que Beauvoir pone de relieve –y lo que constituye el objetivo *princeps* de su investigación– es el aspecto de frustración y de opresión que exhibe esta existencia degradada de la mujer en cuanto infligida por el varón. Degradación en la que, algunas veces, colabora también ella –y, en esta medida, es una falta suya– pero, en cualquier caso, semejante colaboración viene condicionada por la *situación* a que la han confinado los hombres. Voy a ocuparme, pues, del concepto de opresión.

Este concepto es utilizado por Beauvoir ya desde *Para una moral de la ambigüedad*, y mencionado por Sartre en *El ser y la nada*, pero desarrollado más tarde en los *Cahiers pour une morale*, obra postuma escrita por la misma época que *El segundo sexo*, lo cual nos hace suponer que fue un concepto de reflexión común, aunque Beauvoir no haga mención de ello en su autobiografía.

El tratamiento *inicial* del concepto en uno y otra es diferente: Sartre lo menciona de paso en *El ser y la nada*, como he señalado páginas atrás, haciendo la puntualización de que es el

sujeto quien se “descubre” oprimido; es decir, que la asunción y el reconocimiento de esta situación siempre tiene su origen en el sujeto. Beauvoir, por el contrario, ya desde sus primeros tratados morales, plantea la opresión en el terreno de la moral y, tanto allí como en *El segundo sexo* define la situación de opresión como aquella situación en la que la trascendencia se ve condenada a recaer inútilmente sobre sí misma porque está separada de sus fines. Esto es, un individuo está oprimido cuando no puede vivir como el ser trascendente que es. Y una situación así nunca es natural:

“El ser humano nunca es oprimido por las cosas”<sup>39</sup>.

“La resistencia de las cosas sostiene la acción humana como el aire el vuelo de la paloma”<sup>40</sup>.

“Solamente el ser humano puede ser enemigo para el ser humano, porque sólo un ser humano puede desvelarle a otro el sentido de sus actos, de su vida, porque solamente a él le incumbe confirmarlo en su existencia, reconocerlo efectivamente como libertad”<sup>41</sup>.

“(…) mi libertad exige, para su cumplimiento, desembocar en un futuro abierto: son los demás humanos quienes me abren el futuro, son ellos los que formando el mundo de mañana definen mi futuro; pero, si en lugar de permitirme participar en ese movimiento constructivo, me obligan a consumir vanamente mi trascendencia, si me mantienen por debajo del nivel que han conquistado y a partir del cual se harán las nuevas conquistas, entonces me cortan el futuro, hacen de mí una cosa”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> P.M.A., pág. 117.

<sup>40</sup> Ibid., pág. 118.

<sup>41</sup> Ibid., págs. 118-19.

<sup>42</sup> Ibid., págs. 119-20.

Sartre elabora su teoría de la opresión desde una perspectiva ontológico-ética y lo hace a través del análisis fenomenológico, entendiéndola como un fenómeno humano. Su objetivo es doble: 1) Rastrear el origen de la opresión y su estatuto ontológico; 2) Establecer una tipología de la opresión como fenómeno que surge de la dialéctica de las libertades.

Beauvoir en *El segundo sexo* parte de una perspectiva muy distinta: el análisis y el desvelamiento de un hecho humano, cual es el de la condición –degradada– de la mujer en la sociedad patriarcal; un hecho inmoral, injusto, problemático y no asumido como tal. Lo que se propone es: 1º. Mostrar que es un hecho ilegítimo. 2º. Indicar cómo habrían de ser las cosas para que la mujer alcance la categoría humana que le corresponde. Al filo de la investigación surge también la pregunta acerca de cuál puede haber sido el origen de esta ilegitimidad histórica. Beauvoir esboza, como hemos visto, una hipótesis ontológico-histórica que se fundamenta, en su vertiente ontológica, en la estructura trascendente del ser humano –cuyo *Mitsein* implica tensión y competitividad– y, en su vertiente histórica, en el surgimiento de una situación material que hizo posible al hombre captar a la mujer como un elemento de su proyecto de expansión y de enriquecimiento: la mujer pasa a ser oprimida porque el hombre la objetiviza, la hace un instrumento de su trascendencia, en vez de reconocerla como otra conciencia trascendente que surge frente a la suya. El de Beauvoir es, pues, un enfoque y un tratamiento filosófico-moral del hecho de la alienación y de la opresión de la mujer que incluye, al hilo de su descripción y su denuncia, tomas de posición teóricas, pero no el propósito de elaborar una teoría general de la opresión.

## 7. Las raíces ontológicas de la opresión

Ya que Sartre sí elaboró una teoría de la opresión por extenso, me parece que tiene interés confrontar el tratamiento sartreano de este concepto con el de Beauvoir para poner de manifiesto las mutuas influencias.

Sartre desarrolla la fenomenología de la opresión en varios niveles, de los cuales nos interesa mencionar los siguientes:

1) Las raíces ontológicas de la opresión.

2) Las condiciones ontológicas o existenciales de la opresión y, en especial, la alienación –basada en la universalidad de la categoría de *Autre*–, como condición de la opresión.

### 1. Raíces ontológicas de la opresión

Sartre piensa, como Beauvoir, que el origen de la opresión no hay que buscarlo exclusivamente en factores de tipo técnico-económico, como explica el marxismo. Tales factores son una de las condiciones de posibilidad; la otra es la estructura ontológica del ser humano. Y aún más: los primeros aparecen sobre el fondo de la segunda<sup>43</sup>.

Rastrea estos orígenes ontológicos, en discusión con Hegel, en la aspiración de la conciencia finita, no ya de ser el Todo o de confundirse con el Todo, al modo hegeliano, sino de ser reconocida como *necesaria*: lo que queremos es ser reconocidos como *necesarios*<sup>44</sup>. El individuo es, para sí mismo, la *evidencia*, la necesidad de hecho. Ahora bien, para el otro, es la especie. Así pues, es alcanzado por las otras

<sup>43</sup> Vid. *C.P.M.*, pág. 395.

<sup>44</sup> El tema de la necesidad de la justificación de la gratuidad es un tema constante en Sartre desde *La Nausée* y los *C.D.G.* que continúa en *E.N.* y *M.R.*

conciencias como especie y constituido como tal: el oprimido es la *especie*, la *naturaleza*; el opresor es el hombre por derecho divino. Aceptamos nuestra finitud siempre que se nos libere de nuestra contingencia. El hombre aspira a ser reconocido como existente “por derecho divino”. Este anhelo que brota de la conciencia humana tiene su manifestación más plena en el *esprit de sérieux* que consiste justamente en erigir mis fines como fines *a priori* para luego considerarme como un medio, como un instrumento, al servicio de tales fines<sup>45</sup>: ya estoy justificado, ya puedo ser reconocido en *mis* derechos; ya soy “hombre por derecho divino”.

## 8. Condiciones ontológicas o existenciales de la opresión

Cinco son, según Sartre, las condiciones existenciales u ontológicas de la opresión:

1. La opresión viene de la libertad.
2. La opresión viene por la multiplicidad de las libertades.
3. La opresión no puede incidir en una libertad sino por otra libertad.
4. La opresión implica que ni el esclavo ni el tirano reconocen, en el fondo, su propia libertad.
5. Hay complicidad entre opresor y oprimido.

De estas cinco condiciones, las tres primeras coinciden con las tesis de *Para una moral de la ambigüedad*. Veamos cómo está tratada la cuarta.

<sup>45</sup> En *M.R.* precisamente critica al revolucionario por “*esprit de sérieux*”.

Para Sartre, lo mismo que para Beauvoir, la opresión surge de la alienación. Cuando en un grupo social hay un clima de alienación, entonces siempre hay una parte de él que escamotea la alienación en provecho propio y oprime a la otra parte. Los factores económicos constituyen una condición histórica de la opresión, pero no serían suficientes para explicarla. Así pues, la alienación es condición ontológica de la opresión. Por alienación entiende Sartre:

“Cierta tipo de relaciones que los seres humanos mantienen consigo mismos, con los demás y con el mundo y en las cuales se pone la prioridad ontológica de lo Otro. Lo Otro no es una persona determinada sino una categoría o, si se quiere, una dimensión, un elemento. No hay objeto ni sujeto privilegiado que deba ser considerado como Otro, sino que todo puede ser Otro y lo Otro puede serlo todo. Es únicamente una manera de ser”<sup>46</sup>.

Los análisis de Sartre se refieren a la descripción de la alienación en el hombre primitivo, pero tienen un alcance universal en la medida en que expresan estructuras existenciales. Cada objeto del mundo es interpretado por el primitivo, según la fórmula de Sartre, no en tanto que es lo que es, sino en tanto que es *otro* respecto de lo que es. Así, el árbol y la piedra son en tanto que son *también* oso. El *Otro* es la sustancia y *el mismo* es el accidente. De modo que la categoría de *Autre* funda, así, una cierta manera de existir por alteridad: yo encarno al *Otro* a los ojos del prójimo, pero lo encarno en tanto que yo mismo soy poseído por el *Otro*.

<sup>46</sup> Ibid., pág. 396. Cfr. el paralelismo con los textos de Beauvoir citados supra, pág. 146.

¿Cómo explica la opresión de la mujer? Después de haber mostrado que las formas de intercambio de las sociedades primitivas –tomando como ejemplo el potlatch– son formas de alienación al mismo tiempo que formas primitivas de propiedad, explica que, para el primitivo, lo que representa su riqueza no son los bienes de consumo sino los objetos (manteles, anillos, máscaras), que ofrecen a otro su “faz” pero, al mismo tiempo, le alienan o pueden hacerle objeto de alienación por el Otro, esto es, ponerle a su disposición. De modo que su riqueza es la faz que presenta al Otro y, por lo mismo, el Otro en él. Dice que en ninguna parte es más sensible la ambivalencia de la propiedad que en las relaciones en los primitivos con la mujer.

Se refiere Sartre a las sociedades de filiación uterina. Allí:

“La mujer es el Otro puro, el Otro del que no podré nunca decir, salvo desde cierto punto de vista, que es el mismo que yo (que tiene el mismo cuerpo, las mismas actividades, el mismo papel amoroso, etc). Su cuerpo es misterio y produce horror al mismo tiempo que atracción. Como resulta evidente que ella es necesaria para el nacimiento de un niño, la filiación reconocida es la uterina. La propiedad, comunitaria o no, se trasmite, pues, a través de las mujeres. Al mismo tiempo, analogía en la fecundidad. La tierra es mujer, las primeras diosas de las sociedades agrícolas son todopoderosas<sup>47</sup>. Mediante esta analogía y dado que el cuerpo de la mujer la destina a

<sup>47</sup> La semejanza con lo que escribe Beauvoir en *D.S.* es casi literal: “(...) muchos primitivos ignoran el papel que corresponde al padre en la procreación de los hijos (...). Evidentemente, la madre es necesaria (...) y, por tanto, es a través de ella como se propaga la vida del clan en el mundo visible (...). Así pues, la propiedad comunitaria se trasmite a través de las mujeres (...) se puede, pues, considerar que

una vida sedentaria, se le confía el trabajo agrícola (...) mientras el hombre hace la guerra, caza y pesca<sup>48</sup>. Ella es poseída, si no por el marido (...) al menos por su hermano. Sin embargo, el cuerpo que trabaja y del que se goza y que conoce, tal vez antes que la esclava, la opresión, es también lo Otro. Lo que es poseído es lo Otro en el clan. Y lo Otro poseído aliena a su vez. Da miedo, es mágico, es del mismo sexo que la diosa madre a la que se teme. Poseído y poseedor”<sup>49</sup>.

Sartre explica a continuación que, en estas sociedades primitivas, la posesión de la mujer por alienación es una cierta manera, por parte del hombre, de reaccionar ante la alteridad: se la posee porque es la Otra. Pero, como ella es la Otra poseída, posee a su vez. Hay, por tanto, una relación recíproca de alienación. Y termina declarando:

“Sin embargo, hay que constatar que esta alienación tiene, no obstante, la característica de *desigualdad en la reciprocidad*, pues es el hombre quien decide que está alienado por la mujer”<sup>50</sup>.

místicamente la tierra pertenece a las mujeres; ellas tienen una ascendencia sobre la gleba y sus frutos a la vez religiosa y legal (...) el régimen de derecho materno se caracteriza por asimilar de un modo u otro la mujer a la tierra (...) el agricultor admira el misterio de la fecundidad (...) toda la naturaleza se le muestra como una madre; la tierra es mujer; y la mujer encierra las mismas oscuras potencias que la tierra”. Ibid., I, Deuxième partie. Historie, págs 115-16.

<sup>48</sup> Texto paralelo al de Beauvoir en *D.S.*: “La maternidad destina a la mujer a una vida sedentaria; es natural que mientras el hombre caza, pesca y guerrea ella se quede en el hogar. Pero en los pueblos primitivos sólo se cultivan pequeños huertos dentro de los límites del pueblo (...) la economía y la mística coinciden en dejar a las mujeres los trabajos agrícolas”. Loc. cit., pág. 117.

<sup>49</sup> C.P.M., pág. 393.

<sup>50</sup> Ibid., pág 393. El subrayado es mío.



En el último texto citado, Sartre resume, sin entrar en explicaciones al respecto, la tesis de Beauvoir desarrollada por extenso en la Segunda parte (Historia) del primer volumen de *El segundo sexo* donde, apoyándose en los datos conocidos sobre sociedades prehistóricas y en los de la antropología, demuestra que, si bien la mujer ha sido designada como la *Otra*, ni el ámbito de su dominio ha ocupado siempre por entero la región de lo Otro (su mayor extensión fue en la época de las primitivas sociedades sedentarias agrícolas: Babilonia, Creta, Egipto), ni cabe suponer que existiese en tiempos primitivos, según la vieja hipótesis de Bachoffen retomada por Engels, un verdadero reinado de las mujeres. Semejante supuesta edad de oro de la Mujer no es sino un mito, pues decir que la mujer era la *Otra*:

“Es decir que no *existía entre los sexos una relación de reciprocidad*. Ni como Tierra, ni como Madre, ni como Diosa, era la semejante del hombre. Su poder se afirmaba más allá del reino humano; estaba, pues, fuera de ese reino”<sup>51</sup>.

Según Beauvoir, pues, la alienación de la mujer con respecto al hombre nunca se ha producido en términos de reciprocidad. Sartre señala una *desigualdad en la reciprocidad*, rara fórmula que no encuentra ubicación en sus complejos y totalizantes análisis de la opresión, singular excepción en cuyo examen no se detiene, “cuerpo extraño” en su teoría general de la alienación. Sin embargo, para Beauvoir es precisamente la ausencia de reciprocidad en esta relación de alienación *lo que marca su*

<sup>51</sup> D.S., I, Segunda parte, Historia, pág. 119. Subrayado mío.

*carácter genuino*, como vengo insistiendo a lo largo de estas páginas.

Apoyándose en los datos de la investigación de Lévi-Strauss sobre el parentesco<sup>52</sup>, Beauvoir afirma que la sociedad siempre ha sido masculina porque el poder político siempre ha estado en manos de los hombres. De modo que el *otro*, que es también el *mismo*, el semejante con quien se establecen relaciones de reciprocidad, es siempre, para el macho, un individuo macho. La dualidad que existe, de una u otra forma, en el seno de las colectividades se compone de un grupo de hombres opuesto a otro grupo de hombres y las mujeres no son sino parte de los bienes que poseen los grupos de los hombres y que ellos utilizan como elementos de intercambio. El que no se haya entendido así proviene del error de confundir dos figuras de la alteridad que, en rigor, se excluyen: esto es, la de los grupos humanos en general, la que designa como "otros" a los miembros de otras tribus o clanes, y la de la mujer como "otra"; como figura intermedia "entre la naturaleza y el semejante". En efecto, en la medida en que la mujer ha sido considerada como la "otra" inesencial ha sido imposible que se la considerase como sujeto, es decir, como semejante.

Como ha mostrado Lévi-Strauss, señala Beauvoir, el vínculo de reciprocidad que fundamenta el matrimonio no es un vínculo creado entre hombres y mujeres sino entre hombres *a través de mujeres*, las cuales son solamente la ocasión principal de que se cree. Y tampoco la condición concreta de la mujer se ve afectada por el tipo de filiación vigente en su sociedad de pertenencia, porque la antropología ha demostrado que sea la sociedad matrilineal o

<sup>52</sup> En la ob. cit: *Las estructuras elementales del parentesco*.

patrilineal, de filiación bilateral o indiferenciada, la mujer siempre está bajo la tutela de los varones. El único problema es saber si, después del matrimonio, queda sometida a la autoridad del padre o del hermano mayor o si pasa a depender de la autoridad del marido. De modo que la mujer no es sino una *mediadora del derecho de tutela*, pero nunca la que lo detenta. Lo que define, pues, el régimen de filiación son las relaciones entre grupos masculinos, pero no las relaciones entre los sexos. Y es importante hacer notar que incluso en las épocas en que todavía estaba confundido el hombre ante los misterios de la vida, de la Naturaleza, de la Mujer, jamás depuso su poder.

Beauvoir ve en la tesis de Lévi-Strauss ya citada —en las sociedades primitivas las mujeres son un elemento de intercambio entre los grupos de varones— la confirmación de la suya propia: que en toda sociedad patriarcal —y todas las sociedades conocidas lo son— a la mujer no se le permite realizarse como el ser humano trascendente que es. Y es el varón quien no se lo permite, porque es él quien acapara todas las tareas creadoras. Incluso en las sociedades primitivas de filiación uterina, que desconocen el papel del macho en la procreación, el matrimonio constituye una institución de acceso al mundo de los adultos y tiene para los hombres gran importancia. Si bien el varón sigue ligado al clan materno y a sus antepasados, en todas las funciones “laicas” —y el matrimonio es una de ellas— puede afirmar su trascendencia frente a la inmanencia, abrirse un porvenir que le aleja de sus raíces. Incluso en las diversas formas de prohibición del incesto ve Beauvoir una plasmación de esta masculina voluntad de trascendencia, pues semejante prohibición es una manifestación más de que lo que quiere el hombre poseer es aquello que él *no es*: se une a lo que le aparece como

otro distinto de él; y así, aún en las sociedades de filiación uterina, busca una esposa en otro clan para que ella no pueda participar en el *mana* de su clan, por su condición de extranjera. En este sentido interpreta Beauvoir las palabras de Lévi-Strauss cuando explica que, si el matrimonio con una mujer de su propio clan le está prohibido a un hombre: "La única razón es que es *la misma*, mientras que debe (y, por tanto, puede) llegar a hacerse *otra*"<sup>53</sup>.

De modo que la exogamia y la prohibición del incesto, responden a una razón no ya biológica ni ya sólo social sino... de poder, en la medida en que un grupo de seres humanos (los hombres) puede reforzar la realización de su trascendencia a costa de otro grupo humano (las mujeres) apoyándose en condicionamientos de segundo orden como son los religiosos, psicológicos, etc.

Caben todavía otras precisiones importantes sobre la conceptualización de la opresión en Sartre y en Beauvoir y sobre la relación alienación/opresión en uno y otra.

1. Tanto para Sartre como para Beauvoir, la opresión se gesta sobre el fondo difuso de la alienación, que es la forma primitiva de reconocimiento, fundada sobre la categoría universal de lo *Otro*. Ahora bien, Sartre desarrolla toda una teoría fenomenológica de la alienación que involucra una dialéctica muy deudora de Hegel, suscitada en discusión con él, cuya conclusión consiste en admitir que, si bien la alienación puede superarse cuando se alcanza el momento *moral* del reconocimiento de las libertades –momento del apocalipsis, la fiesta, la revolución permanente–, éste es, sin embargo, un momento inestable.

<sup>53</sup> D.S., I, pág. 124, nota.

Beauvoir, sin embargo, menos fenomenóloga y más ilustrada, menos filósofa teórica y más moralista, aún concibiendo la alienación como el sustrato de la opresión, aún sosteniendo que la categoría de *Autre* es “una infraestructura ontológica del ser humano”, orienta su investigación desde el presupuesto de que la opresión es superable en sus figuras concretas —como es el caso de la opresión de la mujer—. Situándose en una perspectiva moral, plantea su supresión como una utopía alcanzable, sin que por ello hayamos de interpretar que en la dialéctica de las libertades no quepa el que la opresión pueda volver a presentarse bajo otras figuras.

Por otra parte, Beauvoir introduce, frente a Sartre, una inflexión en la categoría de *Autre* y, por tanto, en la noción de alienación, al incorporar, en un sentido más fuerte, su dimensión antropológica. En Beauvoir hay una “bifurcación” del sentido de *Autre* y de la alienación: es lo que hemos llamado, páginas atrás, uso regulativo y uso moral de la categoría. Desde el punto de vista regulativo, la categoría de *Autre* y la consecuente alienación tendrían un sentido, por así decirlo, “neutro”; responderían a una forma mental universal del hombre de organizar el mundo; pero, sobre este sentido amplio, se imbrica un sentido moral, en virtud del cual la designación de alteridad y la alienación se convierten, en ciertos casos, en opresión.

Mientras que para Sartre, los aspectos antropológico y sociológico de la categoría de *Autre*, y su correlato la alienación, quedan incluidos en la estructura humana; surgen de las relaciones humanas y, así, interpreta el potlatch, o forma primitiva de intercambio, como un modo de opresión en las sociedades primitivas. Atendiendo al aspecto ontológico del potlatch, ya subrayado por Mauss —“lo que en el regalo recibido obliga es que la cosa recibida no es algo

inerte, encierra algo del donante. Por eso, a través de la cosa, el donante extiende su poder sobre el beneficiario”<sup>54</sup>— Sartre hace hincapié en que en el potlatch hay una estructura de sometimiento recíproco del otro por el otro.

De modo que este clima de alienación originario, tanto en el ámbito social como en el individual, es presentado por Sartre como un avatar humano diciendo que “la relación original del Otro conmigo mismo es ya alienación”, aunque admite que, en una civilización evolucionada, el don puede tener lugar entre iguales sin alienación recíproca, como, por ejemplo, el don de la obra de arte al espectador.

Sin embargo, en Sartre, tanto el momento de la alienación recíproca como el de la libertad recíprocamente reconocida, son momentos inestables, e incluso el segundo más inestable que el primero, si nos situamos —como él nos sitúa— en una perspectiva histórica. Porque, al final de los *Cahiers pour une morale* ya apunta a que la conversión, como superación relativa de la alienación, ha de plantearse en un plano social global, esto es, político<sup>55</sup>.

Hay un gnosticismo en Sartre que no encontramos en Beauvoir y una ilustración en Beauvoir que no encontramos en Sartre, en cuanto que en Sartre es recurrente la idea de la recuperación por el *en sí*. En el tema que nos ocupa se denotan por la forma en que uno y otra presentan el origen de la opresión.

<sup>54</sup> Cfr. *C.P.M.*, pág. 391, cita de la obra de Mauss *Essai sur le don* por Sartre.

<sup>55</sup> Hay una evolución de *C.P.M.* a *C.R.D.* En la primera obra la superación de la alienación en el ámbito individual se obtiene por la conversión. En la segunda, la superación de la alienación en el ámbito colectivo se presenta en el grupo en fusión; esta segunda se da ya en el plano político.

Beauvoir, por su parte, encuentra la categoría de *Autre* en la estructura mental del ser humano y la hermeneutiza por las vías de la razón práctica. Así, nos presenta la “tendencia del sujeto a la alienación” como “un hecho existencial”.

Ahora bien, en cuanto a la posibilidad de eliminar la alienación-opresión, Beauvoir es optimista. En la *Conclusión* de *El segundo sexo*, capítulo con el que cierra su investigación, nos dice:

“(…) una vez más hay que repetir todavía que en la colectividad humana nada es natural y que, entre otros, la mujer es un producto elaborado por la civilización. La intervención de los prójimos en su destino es algo originario; si tal acción fuese dirigida de otra manera, abocaría a un resultado diferente (...). Si desde la más tierna edad, la niña fuese educada con las mismas exigencias y los mismos honores, la misma severidad y las mismas licencias que sus hermanos (...) gracias a una educación mixta, el augusto misterio del Hombre no habría tenido ocasión de nacer (...). En ambos sexos se juega el mismo drama entre la carne y el espíritu, entre la finitud y la trascendencia (...) por tanto pueden sacar de la misma libertad la misma gloria”<sup>56</sup>.

## 9. Las relaciones opresor/oprimido

Veamos ahora en qué medida discrepa Beauvoir de Sartre acerca de la quinta de las condiciones ontológicas de la opresión (Hay complicidad entre opresor y oprimido).

<sup>56</sup> Ibid., págs. 569-74.

Para Sartre, el modelo de opresión por antonomasia es la esclavitud; sobre este modelo plantea el análisis. Ello, a mi modo de ver, condiciona el desarrollo de su teoría y, en el fondo, me parece que constituye un tributo al hegelianismo. Ahora bien, su originalidad, frente a Hegel, estriba en sus consideraciones sobre la esclavitud institucionalizada, sin perder de vista que es una institución surgida sobre la estructura ontológica de la alienación; de modo que alienación y opresión son como dos constantes amenazas para los humanos porque su propia estructura ontológica las propicia.

Para Sartre, la esclavitud institucionalizada constituye un mundo en el cual el esclavo *en cierta medida* acepta la esclavitud “porque la esclavitud es un fenómeno de relación entre dos grupos que practican una economía cerrada y que se adhieren a las mismas representaciones del mundo”<sup>57</sup>.

Para Beauvoir, por el contrario, la opresión de la mujer no es equiparable a la opresión amo/esclavo sino en ciertos aspectos puntuales y, en cualquier caso, es una opresión inducida, inventada y producida por el hombre. En este punto hay una discrepancia total: la opresión de la mujer no es un fenómeno de relación entre grupos que practican una economía cerrada. Beauvoir concibe —como Sartre— una estructura de alteridad en los seres humanos que, en la sociedad patriarcal, se nutre de contenidos diferentes según los sexos a través de la educación. Por ejemplo, en la integración de la anatomía sexual en la personalidad adulta, la carencia de pene es un dato que ha de jugar en el destino de la muchacha un papel importante; ahora bien, si tal hecho toma el valor de frus-

<sup>57</sup> C.P.M., pág. 398. Subrayado mío.



tración, ello no puede ser debido al simple descubrimiento de que los niños lo tienen y ella no; ha tenido que sentirse, por alguna razón, descontenta con su situación. Como ha señalado Adler —dice Beauvoir— para la niña el pene simboliza y viene a ser la explicación de la superior valoración que su entorno y sus padres otorgan a los niños. Por otra parte, la anatomía favorece a los niños, en el sentido de que al poseer un órgano que se deja ver y tocar pueden parcialmente alienarse en él y, al mismo tiempo, dominarlo; pueden temer la castración, pero tal temor es más fácil de dominar que el miedo difuso de la niña a sus “interioridades”.

Sartre afirma que en la esclavitud siempre hay un contrato, lo cual es visible en el potlatch: el esclavo ha aceptado convertirse en esclavo si no *devuelve*. Pero en el contrato seguido de servidumbre se incluye el momento de la vida no arriesgada. Eso supone en el esclavo una alienación de la vida. Al esclavo le ha sido donada la vida —porque no la ha arriesgado—. Ahora tiene que devolver al Otro, al amo. Pero, ¿devolver qué? La moneda temporal de esta vida que ha sido donada en un instante y de un golpe (por el amo).

En el caso de la opresión de la mujer hay, una vez más, diferencias. Como señala Beauvoir, la mujer da la vida, pero no la ha arriesgado en el combate<sup>58</sup>. Ella nunca ha luchado contra el hombre. Luego, en el caso de la opresión de la mujer, no existe esta “complicidad recíproca” porque la atmósfera de alienación no se produce como en los intercambios entre grupos, tipo potlatch. Es decir, porque no ha habido aceptación previa de las reglas del com-

<sup>58</sup> Cfr. D.S., I, Deuxième partie. Histoire, II, pág. 112.

bate. Simplemente, hay una categoría universal (la de *Otro*); un *Mitsein*, que es tensión; una tendencia a reconocerse como individuos y como grupo por mediación de la categoría de *Autre*. Pero no hay *reciprocidad* de fondo, según la cual la mujer haya podido ser sorprendida sin “lo otro”, como en el potlatch, y tenga que dar la vida al no poder *devolver* nada.



## Existencialismo y psicoanálisis

### 1. Psicoanálisis empírico y psicoanálisis existencial

En sus primeros ensayos morales, hay en Beauvoir alusiones puntuales al psicoanálisis empírico, así como utilización de conceptos del psicoanálisis existencial incorporados a su propio discurso filosófico; pero hasta *El segundo sexo* no encontramos explicitada una toma de posición teórica en torno a esta disciplina sobre el hombre, que tiene su origen y su genio creativo en Freud en los albores del siglo XX. Sartre había planteado, en *El ser y la nada*, el psicoanálisis existencial como un tipo de análisis de la realidad humana que se derivaba de sus propios presupuestos filosóficos, lo cual le llevaba a establecer comparaciones y diferencias con el psicoanálisis empírico iniciado por Freud. Beauvoir no elaboró un *corpus* teórico, tampoco desarrolló un psicoanálisis concreto sobre ningún personaje determinado, como lo hizo Sartre. Sin embargo, fue permeable a ambos: al empírico y al existencial, y aportó su contribución a través de sus ensayos filosóficos, especialmente *El segundo sexo* y *La vejez*, así como de algunas de sus obras literarias como *Los mandarines* y *La mujer rota*, y en el prefacio a la novela de su amiga Violette Le Duc, *La Batârde*.

El psicoanálisis existencial es concebido por Sartre como una alternativa al psicoanálisis freudiano, con su propia hermenéutica y desde

una perspectiva muy crítica con las concepciones teóricas del psicoanálisis clásico. Enuncia Sartre sus principios en *El ser y la nada* y lo aplica en dos obras tempranas: el análisis de la personalidad del poeta Baudelaire y el estudio de la condición judía. Pero como disciplina tendrá, a lo largo de su producción filosófica, diversas etapas de desarrollo —que involucran también una evolución desde sus posiciones primeras— jalonadas por obras posteriores entre las que cabe destacar *Saint Genet, comédien et martyr*, *Le scénario Freud*, y la última de las publicadas en vida, *El idiota de la familia*.

El psicoanálisis existencial se alza, así, como una alternativa diferente —aunque inspirada en él— al psicoanálisis clásico —que Sartre denomina empírico—, porque parte de una diferente concepción del hombre. En efecto, “si el hombre es existencia antes que esencia (...) al comienzo no es *nada*. Llegará a lo que ha proyectado ser, pero no hay nada previo a su proyecto de sí mismo. Y su proyecto expresa su elección original. El hombre es su elección”<sup>1</sup>. Para Sartre el proyecto original constituye el elemento último, irreductible, del ser humano; no se distingue del ser del *para-sí*. Si el *para-sí* se describe ontológicamente como proyecto de ser, el posible es, con respecto al *para-sí*, *aquello que le falta*, su carencia. Carencia que también puede expresarse en términos de libertad, ya que la libertad “se identifica con esa carencia, pues es el modo de ser concreto de la carencia de ser”<sup>2</sup>. De modo que: “El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*”. Y “El proyec-

<sup>1</sup> A. STERN: *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires. Compañía general fabril editora. 2ª edición 1962, cap. XIV, pág. 131.

<sup>2</sup> S.N., 4ª parte. Hacer y tener. Cap. I. El psicoanálisis existencial, pág. 588.

to original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables es, pues el *proyecto de ser*<sup>3</sup>.

Ahora bien, para determinar cuál sea este proyecto fundamental, o persona, o libre realización de la verdad humana, como Sartre lo denomina, no basta con catalogar y clasificar las conductas —lo cual es el cometido de las investigaciones propiamente psicológicas—; hay que saber *descifrarlas*, esto es, *interrogarlas*. Y este es el cometido del psicoanálisis existencial: un método específico que se rige por ciertas reglas<sup>4</sup>. A continuación Sartre define y describe lo que son el principio, el objeto, el punto de partida y el método de tal disciplina. He señalado los dos primeros (el hombre como totalidad y el desciframiento de comportamientos empíricos). En los dos últimos coincide con el psicoanálisis empírico: su punto de partida es, como en éste, la experiencia; y su método es comparativo. Sólo que el método comparativo no se pone, en el psicoanálisis existencial, al servicio del establecimiento del complejo, sino del desenmascaramiento del proyecto fundamental, que cada conducta humana simboliza a su manera.

No es que Sartre niegue el complejo; acepta del psicoanálisis empírico el complejo de Edipo, el de inferioridad e incluso introduce dos nuevos complejos: el de Acteón y el de Jonás. Lo que niega es que los complejos sean irreductibles, esto es, que constituyan datos últimos, pues previa al complejo, detrás de él, está la elección original. Ahora bien, la elección viene determinada por el proyecto fundamental, el cual “es un proyecto que no concierne a la relación de un hombre con este o aquel

<sup>3</sup> Loc. cit.

<sup>4</sup> Ibid., pág. 656.

objeto particular del mundo (...) expresa su ser-en-el-mundo como un todo; y puesto que el mundo sólo se revela a la luz de un objetivo, el proyecto fundamental afirma como su objetivo una cierta relación con el ser en general que un hombre elige mantener”<sup>5</sup>. De modo que “el psicoanálisis existencialista es un método fenomenológico específico, que aspira a la explicación del proyecto fundamental del hombre”<sup>6</sup>.

Una vez establecidas las diferencias de planteamiento entre uno y otro psicoanálisis, señalaré los principales elementos diferenciales:

1. Mientras el psicoanálisis empírico parte del postulado de la existencia de un psiquismo inconsciente que por principio se hurta a la intuición del sujeto, el existencial rechaza tal postulado afirmando que el hecho psíquico es coextensivo a la conciencia. Efectivamente, una ontología fenomenológica como la sartreana no puede aceptar, por definición, la existencia de una conciencia inconsciente, lo cual sería una *contradictio in terminis*, ya que la realidad humana es conciencia. Sin embargo, en *El ser y la nada* aclara Sartre que, si bien el proyecto fundamental es plenamente *vivido* por el sujeto y, como tal, plenamente consciente, no por ello es *conocido* por él<sup>7</sup>. Esta distinción entre conciencia (no-tética) y conocimiento es plenamente pertinente en la concepción sartreana del hombre, ya que el *cogito* es, en Sartre, prerreflexivo, “consciente sin tener ninguna cognición”<sup>8</sup>. De suerte que “la interpretación psicoanalítica sólo permite al hombre ‘tomar conocimiento’ (*prendre connaissance*) de lo que es, y no ‘tomar conciencia’ (*prendre cons-*

<sup>5</sup> Stern, ob. cit. Cap. XIV, pág. 135.

<sup>6</sup> Loc. cit.

<sup>7</sup> S.N. loc. cit., pág. 593.

<sup>8</sup> Stern, ob. cit. Cap. XVII, pág. 147.

*ciencia*) de ese hecho; porque el hombre no pierde nunca conciencia de lo que es"<sup>9</sup>.

El concepto de mala fe es el que, mejor que el de la conciencia no-tética, constituye el correlato del de inconsciente en el psicoanálisis existencial. Claro que no se trata de correspondencias lineales, sino de correspondencias transpuestas en dos registros diferentes de visión del hombre —el de Freud y el de Sartre; la una científicista, la otra ontológico-ética—. Además, la mala fe, como lo ha puesto de manifiesto Stern, englobaría las nociones de inconsciente, censura y represión.

2. Rechaza también el psicoanálisis existencial cualesquiera otras instancias irreductibles del psiquismo que no sean la elección original. Si, como hemos visto, rechazaba el complejo, igualmente rechaza la libido o la voluntad de poder<sup>10</sup> considerando que ambas instancias "constituyen un residuo psicobiológico que no es claro por sí mismo y que no nos aparece como *si hubiera de ser* el término irreductible de la investigación"<sup>11</sup>. Si Sartre rechaza la libido es porque no considera la sexualidad como una relación fundamental del *para-sí* con el ser<sup>12</sup>. "Una relación fundamental debe ser un proyecto de ser, debe ser más básico que el sexo". Sin embargo, "la sexualidad no es un accidente contingente unido a nuestra naturaleza fisiológica; es *una estructura ontológica necesaria de nuestro ser-para-otro*"<sup>13</sup>. Sus análisis en *El ser y la nada* del deseo, el amor, el

<sup>9</sup> Stern, ob. cit. Cap. XVII, pág. 148.

<sup>10</sup> Sartre, y también Beauvoir, concedieron gran importancia al psicoanálisis de Adler, más que al de ningún otro discípulo de Freud.

<sup>11</sup> S.N., Ibid., pág. 594.

<sup>12</sup> Beauvoir coincidirá en esto con Sartre, como veremos *infra*.

<sup>13</sup> Stern, ob. cit. Cap. XIX, pág. 155.



odio, el masoquismo y el sadismo lo ilustran bien. Pero no interpreta la oralidad, ni la analidad al modo freudiano —como fases del desarrollo de la libido—, sino como fruto de las relaciones del *para-si* con el ser que conformarán la sexualidad. Esto es, la sexualidad aparece como algo que se configura en el individuo sobre la estructura ontológica del *para-sí*, no como un dato irreductible.

3. Existe también una diferencia fundamental en el valor que uno y otro psicoanálisis confieren a los símbolos. Sartre se opone —y también Beauvoir, como veremos— a todo tipo de interpretación general del simbolismo. Si bien es cierto que en esta cuestión Freud nunca mantuvo correspondencias fijas objeto-símbolo —como, por ejemplo, Jung—, la crítica de Sartre al psicoanálisis en este punto es global y reposa en el argumento de que: “Si el ser es una totalidad, no es concebible, en efecto, que puedan existir relaciones elementales de simbolización (...) que mantendrían una significación constante en cada caso, es decir, que quedarían inalteradas cuando se pasa de un sistema significante a otro”<sup>14</sup>.

Sin embargo, Sartre mantiene una teoría de las “cualidades” de las cosas como “reveladoras del ser”, según la cual las cualidades materiales de los objetos que queremos poseer son distintas maneras simbólicas de desvelar el ser. “El psicoanálisis existencialista quiere revelar el ‘significado ontológico’ de esas cualidades, y sólo entonces buscará explicar las preferencias o repulsiones de una persona por sus cualidades. Sólo de esta manera —dice Sartre— y no por consideraciones de sexualidad podrá su nueva disciplina ser capaz de explicar los gustos de

<sup>14</sup> S.N., loc. cit. pág. 596.

ciertas personas”<sup>15</sup>. Es decir, el psicoanálisis existencial no es que considere “como irreducibles las preferencias por las cosas dulces, amargas o viscosas, sino que ve en estas cualidades ciertos aspectos del ser y, en las preferencias por tales cualidades, ciertas elecciones fundamentales de ser, las cuales caracterizan a determinadas personas. Porque el hombre ‘es’ aquello que prefiere”<sup>16</sup>.

4. En cuanto a la configuración de la neurosis, en el análisis existencial la influencia de la situación pasada “se hace eficaz en el presente sólo a partir del modo como es *asumida*”<sup>17</sup>. Sobre tal asunción se configura la elección original. Así, el complejo de inferioridad se configura, no sólo porque el paciente sea sometido a una situación de inferioridad, sino porque *asume* su inferioridad de una determinada manera: “El sujeto no *es* inferior, sino que *se ha elegido* inferior”<sup>18</sup>, se realiza en un proyecto de inferioridad; elige la situación en la que objetivamente es inferior. Y, así, la neurosis en el psicoanálisis existencial “no es sólo la consecuencia de anteriores acontecimientos, sino también del modo como tales acontecimientos fueron asumidos a la luz de una cierta elección de vida (...) Para el psicoanálisis existencial la enfermedad tomaría la forma de un autorrealizarse, la puesta en práctica de un proyecto concreto de ser: *el ser enfermo*”<sup>19</sup>.

5. Para el psicoanálisis empírico la cura implica la comprensión de la neurosis por parte

<sup>15</sup> Stern, ob. cit. Cap. XII, pág. 197.

<sup>16</sup> Stern, loc. cit.

<sup>17</sup> L. Martin Santos: *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*. Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 27.

<sup>18</sup> Loc. cit.

<sup>19</sup> Ibid., págs. 28-29.

del paciente –lo cual implica a su vez un proceso de racionalización– y también la transferencia, igualmente susceptible de racionalización. Para el existencial la curación consiste en el cambio del proyecto fundamental, lo cual requiere el previo conocimiento del antiguo proyecto de neurosis. El cambio del proyecto es la conversión. Es decir, desechar el proyecto fundamental y elegir uno nuevo, o retomarlo téticamente y solidarizarse de nuevo con él asumiéndolo auténticamente<sup>20</sup>. El cambio brota de la libertad: es la elección, en libertad, de un nuevo proyecto fundamental que me permita realizarme “liberando la libertad”, para usar la fórmula de Beauvoir en *¿Para qué la acción?* No es que deje de ser libertad/facticidad, sino que, al elegirme en situación, hago una elección tal que la facticidad “es configurada de acuerdo con una nueva estructura”. Esta sería, desde el punto de vista psicoanalítico –señala Martín Santos– la elección sana.

## 2. Aportaciones de Beauvoir al psicoanálisis

Si bien en las primeras obras filosóficas hay algunas tomas de posición ante el psicoanálisis, las diferencias teóricas no se explicitan hasta *El segundo sexo*, que fue el ensayo donde necesitó poner en juego los factores psicológicos para dar cuenta de la condición de la mujer.

Obsérvese la diferente actitud filosófica de Beauvoir y de Sartre: al no ser filósofa teórica, ella conceptualiza cuando investiga y hace filosofía sólo en la medida en que lo requieren sus investigaciones, mientras que Sartre, filósofo teórico, elabora teorías cuando se enfrenta con

<sup>20</sup> Cfr. C.D.G., *Carnet III*, págs. 142-45.

los problemas. En el tema que nos ocupa, voy a partir de lo contenido en este ensayo y señalaré también las aportaciones que encierra en torno a la sexualidad femenina, las cuales incidieron en los movimientos psicoanalíticos y feministas de los años setenta.

En la I parte de *El segundo sexo*, el capítulo I se dedica a un análisis de los datos que aportan las ciencias al conocimiento de ese “segundo sexo” que es la mujer. Y una de las ciencias consultadas es el psicoanálisis<sup>21</sup>. Comienza señalando que el psicoanálisis ha supuesto un progreso inmenso en el conocimiento del ser humano en los siguientes aspectos:

1. Por considerar que todo factor de la vida psíquica ha tenido antes un sentido humano. Este rasgo es importantísimo porque supone partir del ser humano —no del modelo de la máquina o del cuerpo físico— para comprender al ser humano. Pese a que, en cuanto al método, adolezca de mecanicismo, este reconocimiento de que el objeto de su estudio es lo humano constituye la carta de presentación que dignifica a esta ciencia del hombre a los ojos de la filosofía existencial.
2. Por considerar que lo que existe, en concreto, es el cuerpo vivido por el sujeto, no el cuerpo-objeto descrito por la ciencia. Segundo rasgo que corrobora al anterior: el objeto de estudio del psicoanálisis no es visto como una cosa, sino como un ser humano.

<sup>21</sup> Repárese en que Beauvoir no interroga a la psicología porque, ni en su formulación conductista ni en su formulación psico-física estima que arroje ningún conocimiento válido sobre el ser humano. En este terreno coincide con Sartre y con Merleau-Ponty: Cfr. las críticas que uno y otro han hecho a la psicología experimental en *L'Imaginaire*, *Esquisse d'une théorie des émotions* y *La Phénoménologie de la perception*.

3. Por concebir que la mujer es hembra en la medida en que se siente tal. Es decir, por pensar que no es la naturaleza lo que define a la mujer, sino que la mujer se define por el modo en que incorpora la naturaleza a su afectividad. Por ejemplo, en su estructura biológica hay elementos fundamentales como el óvulo que no pertenecen "a su situación vivida"; así, la estructura del óvulo no se refleja en ella, mientras que un órgano de escasa relevancia biológica, como el clítoris, desempeña un papel primordial<sup>22</sup>.

Anuncia, a continuación, que su propósito no es el de hacer una crítica global del psicoanálisis, sino el de examinar su contribución al estudio de la mujer. Sin embargo, no puede evitar hacer ciertas críticas a algunos de sus presupuestos, como los siguientes:

1. El de la existencia de pulsiones y prohibiciones en nuestra vida psíquica como algo dado, irreductible, y el rechazo de las nociones de elección y valor, en lo que coincide con Sartre. Según Beauvoir, Freud intenta sustituir la noción de valor por la de autoridad pero luego, como se muestra en *Moisés y el mono-teísmo*, no puede dar cuenta de tal autoridad. Por ejemplo, el incesto está prohibido porque lo ha prohibido el padre; pero no se explica el por qué de tal prohibición.
2. El de considerar la sexualidad como algo también irreductible. Beauvoir, como Sartre, piensa que en el existente hay una "búsqueda del ser" más originaria que la sexualidad, de la cual ésta sería un aspecto<sup>23</sup>. Está de acuerdo en que el existente sea un cuerpo

<sup>22</sup> D.S., Primera parte, capítulo II. El punto de vista psiconalítico, pág. 77.

<sup>23</sup> En D.S. I, Primera parte. Cap.II. pág. 86 y en E.N., 4ª parte, cap. II, I, pág. 659.

sexuado; pero, si el cuerpo y la sexualidad son expresiones concretas de la existencia —dice— será a partir de la existencia como deberemos descubrir su significación. Por ejemplo, si al hombre le fascina la integridad, no es porque simboliza la virginidad femenina, sino al contrario, su gusto por la integridad es lo que le hace preciosa la virginidad. En este punto sigue también a Sartre y a Bachelard, quien en sus obras sobre el Aire, la Tierra y el Agua manifiesta que en el hombre hay un interés primordial por la sustancia del mundo natural que le rodea y que trata de descubrirla en el trabajo, en el juego y en todas las experiencias de la “imaginación dinámica”.

3. El de admitir un determinismo en la vida psíquica y la noción de inconsciente colectivo<sup>24</sup> que proporcionaría al ser humano imágenes fijas y un simbolismo universal en función del cual se explicarían las analogías de los sueños, de los actos fallidos, de los delirios y las alegorías del destino. A ello opone la noción existencial de elección, que presupone la libertad del hombre<sup>25</sup>. Si se acepta la libertad —declara— no se pueden explicar tales analogías. Ahora bien, la idea de libertad no es incompatible con la existencia de ciertas constantes en el sentido de que, por ejemplo, en una época determinada, las técnicas, la estructura económica y social de una colectividad, condicionan el que sus miembros capten la realidad de la misma manera.

<sup>24</sup> Como es sabido, esta noción no es de Freud, sino de Jung, y uno de los motivos de la ruptura entre ambos. Pero Beauvoir se refiere aquí al psicoanálisis de origen freudiano, en general.

<sup>25</sup> Obsérvese que Beauvoir critica la noción de inconsciente colectivo, no la más genérica de inconsciente. En este punto nunca se pronuncia de forma tajante como Sartre. Sin embargo, usa también acriticamente, pero en sentido sartreano, las nociones de mala fe, inconsciente individual, conciencia no-tética. Las usa de tal manera que parece desprenderse que para ella son equivalentes.

“(…) habrá pues *constancias* en la relación de lo ontológico y lo sexual (...) habrá también una relación constante de la sexualidad y las formas sociales; individuos análogos captarán en lo dado significados análogos. Tal analogía permite encontrar en las historias individuales tipos generales”<sup>26</sup>.

Por eso, el método psicoanalítico resulta dar juego, porque hay en los casos individuales una serie de rasgos que son generales, comunes a todos ellos –aunque no rigurosamente universales–; porque las situaciones y las conductas se repiten y las decisiones individuales se fraguan en marcos generales similares.

Así pues, los símbolos no parecen alegorías elaboradas “en las profundidades subterráneas” –según su expresión–, sino la aprehensión de significados “a través de un *analogon* del objeto significante”<sup>27</sup>. Si los significantes se desvelan del mismo modo a muchos individuos, ello es debido a la identidad de sus situaciones existenciales y a la identidad de la facticidad que han de afrontar. El simbolismo es algo que se elabora, como el lenguaje, por la realidad humana, que es *Mitsein* y *separación* al mismo tiempo. Este enfoque nos permite comprender, por ejemplo, el valor otorgado al pene: es imposible explicarlo si no partimos del hecho existencial de la tendencia del sujeto a *la alienación*. En efecto, la angustia que al sujeto le produce su libertad, le conduce a buscarse en las cosas –como se dijo en el capítulo anterior–, lo cual es una manera de huir de sí mismo. A continuación explica, desde esta perspectiva, la llamada por Lacan “fase del

<sup>26</sup> Loc. cit. pág. 88. Cursiva mía.

<sup>27</sup> En el sentido en que utiliza Sartre esta noción en *L'Imaginaire*.

espejo”<sup>28</sup>, diciendo que la referida fase es muestra de una tendencia tan fundamental que cuando el niño se ve separado del Todo trata de captar en la mirada de sus padres su existencia alienada. En el individuo se repite la historia de la colectividad: los hombres primitivos se alienan en el *mana* o en el totem, como vimos en el capítulo anterior; los civilizados en el alma individual, en el yo, en su nombre, en su propiedad o en sus obras. Esta tendencia, sin embargo, es una hipótesis irreductible tan difícil de explicar como la pulsión; pero tiene la particularidad de fundarse en una categoría filosófica, frente al modelo cientificista homeostático de Freud. A Beauvoir le sirve también para explicar las diferencias hombre/mujer desde una perspectiva cultural, con lo cual evita los dogmatismos al estilo lacaniano, como la teoría del Falo. En efecto, el pene es un órgano singularmente propicio para desempeñar en el niño el papel de un “doble” –como se vio en el capítulo anterior– mientras que la niña, al no poseer un órgano semejante que pueda hacer el papel de *alter ego*, en el cual pueda alienarse y recuperarse al mismo tiempo, se ve abocada a hacerse totalmente objeto, a definirse como *Otra*. Es secundario investigar si ella se ha comparado o no con los niños; lo importante es que, incluso aunque ignore la carencia de pene, no puede hacerse presente a sí misma como sexo. De lo cual se siguen múltiples consecuencias. Ahora bien, aunque esto es una constante de diferenciación macho/hembra, constantes de este tipo no son, con todo, definitivas:

<sup>28</sup> Tanto Beauvoir como Sartre recurren a esta teoría de Lacan para explicar su concepto más general de alienación. Ver J. Lacan: *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, citado por Beauvoir en el Tomo II, donde vuelve sobre esta teoría.



“El falo cobra tanto valor porque simboliza una soberanía que se realiza en otros dominios. Si la mujer consiguiese afirmarse como sujeto, inventaría equivalentes al falo (...). No es sino en el seno de la situación captada en su totalidad donde el privilegio anatómico sirve de base a un verdadero privilegio humano. El psicoanálisis sólo es verdadero en su contexto histórico”<sup>29</sup>.

Y como ilustración de esta afirmación declara que hay sociedades de filiación uterina donde las mujeres poseen máscaras en las cuales se aliena la colectividad, con lo cual el pene pierde gran parte de su poder.

4. Finalmente, discrepa de Freud por la manera de explicar éste el complejo de Edipo en la mujer.

En primer término, observa que Freud no se ocupó demasiado del destino de la mujer como hembra; se limitó a calcarlo del varón, cambiando algunos rasgos. Afirma Freud que la libido, tanto en el hombre como en la mujer, es “esencialmente masculina” y que la sexualidad de la mujer —contra lo que había afirmado Marañón— es tan evolucionada como la del hombre; pero no se plantea la posible originalidad de la sexualidad femenina, sino que la trata como una desviación compleja de la libido humana en general. Beauvoir recuerda la teoría freudiana de la fijación de la libido adulta en el pene para el hombre y en el clítoris, más tarde en la vagina, para la mujer; por lo cual, mientras en el hombre hay una sola etapa genital, en la mujer hay dos. Reprocha, pues, a Freud haber descrito de forma simétrica la his-

<sup>29</sup> Loc. cit. pág. 90.

toria masculina y la femenina del proceso edípico y sobre todo haber considerado a la mujer como un hombre mutilado, puesto que la idea de mutilación implica una comparación y una valoración.

La envidia del pene –dice Beauvoir– no puede surgir de la simple comparación anatómica, porque muchas niñas descubren tardíamente la constitución masculina y, si la descubren, es simplemente por la vista. Si bien el niño puede tener una experiencia vivida de su pene que le permita estar orgulloso de él, tal experiencia no se correlaciona de modo inmediato con la humillación de sus hermanas porque éstas no conocen el órgano masculino más que en su exterioridad. Y “semejante excrecencia, semejante frágil tallo de carne, tal vez no les inspirase sino indiferencia o incluso asco”<sup>30</sup>. La envidia de la niña, cuando aparece, aparece porque ha comprendido que lo viril es más valioso, esto es, porque ha captado previamente el valor de lo viril. Freud da por admitido precisamente lo que habría que explicar.

Todas las críticas de Beauvoir al psicoanálisis pueden resumirse en una fundamental: la de que, pese a su excelente punto de partida epistemológico –considerar los fenómenos psíquicos como hechos humanos– se limita a explicar la historia humana en términos deterministas, según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Y las consecuencias de este erróneo método han impedido dar cabal explicación de la psicología femenina, ya que han tomado como irreductibles hechos para cuya explicación habría que tener en cuenta los factores socio-culturales, que también son determinantes. Así, señala, todos los psicoanalistas conciben la his-

<sup>30</sup> Loc. cit. pág. 81.

toria de la mujer como un drama entre tendencias “viriloides” y “femeninas”, según predomine en su psiquismo el sistema clitoridiano o el vaginal. Si no logra superar el primero por el segundo está abocada a la frigidez o a la homosexualidad. Pero esto es ratificar el sistema social establecido y sus reglas. El caso de la teoría edípica aplicada a la mujer es comparable, según Beauvoir, al sistema ptolemaico que coexistió durante dos siglos con el heliocéntrico a base de explicar los hechos observados complicando la teoría *ad hoc*. Beauvoir ve una de las razones de esta rigidez del psicoanálisis en su rechazo de las nociones de *elección* y *valor*.

Concluye estas críticas diciendo que no rechaza en bloque el psicoanálisis —“algunas de sus intuiciones son fecundas”— pero sí el método. De modo que ella:

- 1º) No se limitará a tomar la sexualidad como un dato irreductible, porque lo corto de este planteamiento queda mostrado por la pobreza de las descripciones que se refieren a la libido femenina.
- 2º) Planteará de forma completamente distinta el problema del destino de la mujer, situándola en un mundo de valores y dando a su comportamiento una dimensión de libertad.

La cuestión de fondo es que el psicoanálisis propone una sustitución —Beauvoir utiliza el término alemán *Ersatz*— de la noción de moral por la idea de normalidad, la cual es útil en terapéutica pero en el psicoanálisis se extiende y se generaliza como visión de lo humano y, por este defecto derivado del método, se convierte en una psicología mecanicista que no puede dar cuenta de la “invención moral”, en suma, del hombre como creador de valores. De manera que, para el psicoanálisis, si un sujeto

no reproduce en su totalidad la evolución considerada normal, se dirá que su evolución se ha estancado; siempre se interpretará su conducta como una *carencia*, una negación, nunca como una decisión. Beauvoir propone sustituir los términos cientificistas del método psicoanalítico por los términos correspondientes de la moral ontológica existencial, lo que recojo en el siguiente esquema:

PSICOANÁLISIS		EXISTENCIALISMO
Autoridad	....	Valor
Pulsión	....	Elección
Identificación con la madre o el padre	....	Alienación en modelo

Y señala que el verdadero problema para la mujer es el de rechazar las huidas a la alienación y realizarse como trascendencia. Lo que tiene que considerar la mujer es qué posibilidades le ofrecen la actitud viril y la actitud femenina: subirse a los árboles, pintar, escribir, hacer política no son “actitudes masculinas”, ni tampoco “buenas sublimaciones” sino objetivos queridos por sí mismos, tanto para el hombre como para la mujer.

3º) Por tanto, concluye, coincidiremos con el psicoanálisis en algunos hechos, sobre todo en los caminos de huida inauténtica que se ofrecen a las mujeres. Pero les daremos distinto significado que los freudianos y los adlerianos porque:

“Para nosotros la mujer se define como un ser humano en busca de valores en un mundo de valores, mundo del cual es indispensable conocer la estructura económica y social”<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Loc. cit. pág. 94.

Si comparamos, como venimos haciendo a lo largo de este trabajo, la posición de Beauvoir ante el psicoanálisis con la de Sartre, parece, a primera vista, que no es muy diferente; incluso —como han interpretado tantas feministas equivocadamente— que es la misma: ninguno de los dos acepta ni el simbolismo fijo e inconsciente, ni la sexualidad como algo irreductible, ni las pulsiones como algo determinado. En cuanto al inconsciente, Sartre lo niega, aunque admite una conciencia no-tética. Beauvoir niega el inconsciente colectivo y parece admitir el individual, aunque, de hecho, lo equipara a la conciencia no-tética.

Sin embargo, Beauvoir va más lejos porque, aplicando sus criterios sobre el psicoanálisis al estudio de la mujer como sujeto, pone de manifiesto la debilidad de una parte del psicoanálisis, aquella que se refiere a la constitución de la psicología de la mujer; pone de manifiesto el tributo de una ciencia del hombre, tan importante y tan decisiva, a los condicionamientos patriarcales.

### **3. La mujer como ser humano y las dificultades de realizarse como trascendencia**

Tomaré en este apartado algunos de los argumentos más significativos de *El segundo sexo* en lo que se refiere a la formación de la personalidad de la mujer y a la asunción de los papeles que se le adjudican en el contexto histórico-social que le toca vivir.

Es en el volumen II de esta obra donde Beauvoir va analizando en qué consiste ser mujer. El volumen comienza con aquella afirmación que hizo famosa a su autora para bien de las mujeres y para mal de los conservadores, todavía hoy objeto de polémica: “No se nace

mujer, se llega a serlo". Esta declaración de principios sienta las bases sobre las cuales va a cimentar una investigación que, aún hoy, casi cincuenta años después de haber sido escrita, constituye un punto de referencia fundamental para la condición femenina.

En el II volumen de su *Histoire de la psychanalyse en France*, E. Roudinesco se ocupa de la relación de esta obra de Beauvoir con las teorías psicoanalíticas sobre la mujer y de la influencia que una y otras han tenido en los movimientos feministas. Roudinesco describe la polémica entre las escuelas de Viena e inglesa en torno a la sexualidad femenina, la situación de la cuestión en Francia durante las décadas de los cincuenta y sesenta, en las que, lacanianos por un lado y freudianos no-lacanianos por otro, vuelven a plantearse la cuestión; y la aparición de *El segundo sexo* como una propuesta novedosa que, desde un enfoque filosófico-cultural, vuelve a plantear la sexualidad femenina poniéndola en relación con la cuestión de la emancipación social de la mujer, cuestión a la que los psicoanalistas habían permanecido ajenos. No así Beauvoir, quien se muestra tan atenta al problema de las relaciones psicoanálisis-feminismo que, un año antes de la publicación de su obra, telefona a Lacan para pedirle consejo. Este, halagado, le comunica que necesitaría seis meses para ponerla al corriente; a Beauvoir le parece demasiado tiempo para un trabajo sobre el cual está ya muy documentada, y le propone a Lacan cuatro entrevistas; pero Lacan se niega<sup>32</sup>. Efectivamente, la obra de Beauvoir está muy

<sup>32</sup> Roudinesco refiere esta anécdota a una serie de conferencias, inéditas, pronunciadas por Lacan en el Hospital de Santa Ana bajo el título: "Le savoir du psychanalyste". Loc. cit. pág. 517 y nota n° 62.

documentada sobre el estado de las teorías psicoanalíticas; dudo que las lecciones de Lacan hubiesen podido hacer variar sustancialmente ninguna de sus afirmaciones, pero Lacan nos dejó en la incertidumbre. Beauvoir toma partido por la escuela inglesa al afirmar la existencia de un “segundo sexo” y al indicar, en numerosos pasajes de su libro, la deficiencia de los planteamientos freudianos, jungianos y adlerianos por no haber reconocido especificidad ninguna a la sexualidad femenina. Pero también se separa del punto de vista británico al apoyarse en la filosofía existencialista para denunciar el esencialismo de aquel. De modo que aplica a la elucidación de la sexualidad femenina una óptica no estructural, centrada en el sujeto, que es también la que utilizan los antipsiquiatras para el análisis de la locura. Ya hemos visto que para Beauvoir la cuestión femenina no es un problema de mujeres, sino un asunto de hombres, porque las mujeres son, culturalmente, esclavas de los valores masculinos. Según Rouinesco, Beauvoir soslaya el punto de vista vienés y la posición inglesa<sup>33</sup> y da la vuelta a toda la problemática de la identidad sexual en el terreno cultural: sexualiza el feminismo. Por lo cual los futuros movimientos emancipatorios de las mujeres, muy influenciados por *El*

<sup>33</sup> La diferencia entre ambos enfoques estriba fundamentalmente en que los primeros –Deutsch, Mark-Brunswick, Bonaparte– siguiendo a Freud, reconocen una libido única de carácter masculino, aceptando la bisexualidad, al mismo tiempo que sientan que la sexualidad se organiza desde el inconsciente; su definición de la libido sobre el reconocimiento de lo prohibido la constituye en un punto de referencia para la liberación de los oprimidos. Mientras que la corriente inglesa –sostenida por Jones, Klein y Müller– afirma la existencia de una libido específicamente femenina, sitúa la anatomía en un lugar central y se apoya, para sus afirmaciones, en la experiencia clínica.

*segundo sexo*, incorporarán a su lucha por los derechos civiles, la lucha por la liberación sexual. En Francia, el feminismo se radicaliza desde mayo del 68 y se hace mayoritariamente beauvoireano; es diferente del feminismo reformista anterior porque se apoya en una doctrina de la sexualidad femenina y no ya sólo en principios políticos igualitarios; también el feminismo no beauvoireano, de inspiración jonesiana, lacaniana y derridiana, reivindicará desde lo femenino (el cuerpo, el goce, el lenguaje) un reconocimiento de la igualdad en la diferencia.

En todo caso, *El segundo sexo* fue un detonante fundamental, no sólo para poner en relación dos tendencias que directa o indirectamente se enderezaban hacia la liberación de la mujer (movimientos emancipatorios y movimientos psicoanalíticos), sino para unir el aspecto político y el sexual de la lucha. Veamos en qué términos plantea Beauvoir el análisis de la condición femenina a partir de la *experiencia vivida*, como reza el subtítulo del II volumen de *El segundo sexo*. Voy a detenerme en algunos de los momentos más significativos.

### A) *Infancia*

Para mostrar que, efectivamente: “Es la civilización en conjunto la que elabora ese producto intermedio entre el hombre y el castrado que se califica como femenino”<sup>34</sup> comienza describiendo las fases de la evolución de la personalidad en la niña, siguiendo la nomenclatura establecida por el psicoanálisis. Y describe genéticamente, siempre fundamentándose en la ontología existencial, cómo vive el niño la experiencia del drama originario de

<sup>34</sup> D.S., II, I parte, cap. I. Enfance, pág. 13.



todo existente, que es el drama de su relación con el *Otro*. Incorpora también la teoría psicoanalítica del proceso primario como precedente del secundario en el paso de lo imaginario a lo simbólico. Expone cómo la separación progresiva del Todo, a través del destete, le hace buscar en los espejos –teoría que, como señalamos más arriba, incorpora de Lacan–, en la mirada del *Otro*, su propia imagen alienada y cómo, a través de este inexorable sentimiento de alienación, se va formando la identidad del sujeto<sup>35</sup>.

Sobre este proceso va imbricándose la educación diferencial niños/niñas: a las niñas se les mimaba más, se les consienten más manifestaciones afectivas; a los niños se les dice: “los hombres no lloran”, “los chicos no se miran en los espejos” etc., se les reprime desde muy temprano las manifestaciones de su afectividad. Y vuelve sobre la ideología del falo para mostrar, precisamente, que no es sino una ideología de la cultura patriarcal:

“No es de forma espontánea como [el niño] manifiesta su orgullo respecto a su pequeño sexo indolente; lo siente a través de las actitudes de quienes lo rodean (...) lejos de que el pene se descubra como un privilegio inme-

<sup>35</sup> En este punto, Beauvoir está más cerca de Lacan que de Sartre porque concede mucha mayor importancia a las determinaciones que vienen por “el otro” y son constitutivas de la formación de la propia identidad; mientras que para Sartre las determinaciones que vienen de “autrui” son irrealizables para el para-sí, por ejemplo: la fama, el ser judío, negro, mujer. En Flaubert esta imposibilidad hace que su proyecto sea imaginario, lo cual constituye la manera que Gustave tiene de responder al carácter de irrealizable que tiene para él lo que han hecho de él los demás. De modo que, en Sartre, la identidad del sujeto se forma siempre “a pesar” de la influencia de los otros. “El otro” sólo es límite.

diato del que en el chico se siga un sentimiento de superioridad, su valoración aparece, por el contrario, como una compensación inventada por los adultos –y ardientemente aceptada por el niño– ante la dureza del último destete”<sup>36</sup>.

Por lo demás, también las niñas *aprenden* lo importante que es el falo y por eso lo envidian, porque quienes lo poseen tienen más poder. Los psicoanalistas que piensan, siguiendo a Freud, –señala Beauvoir– que el simple descubrimiento del pene basta para producir un traumatismo en la niña, desconocen profundamente la mentalidad infantil que, siendo mucho menos racional de lo que ellos suponen, ni piensa por categorías aisladas, ni se rige por el principio de contradicción. Apoyándose en R. de Saussure, quien mostró que en los niños presencia y ausencia no se excluyen, como se observa a través de sus dibujos, Beauvoir señala que “la anatomía masculina constituye una forma fuerte que generalmente se les impone a las niñas y literalmente *ya no ven su cuerpo*”<sup>37</sup>.

Así, cuando la niña, al ver un pene, dice: “Yo también he tenido uno”, o: “Yo tendré también uno”, o: “Yo también tengo uno”, “no es por una defensa de la mala fe” –declara Beauvoir–<sup>38</sup>; lo que ocurre es que la niña *no ve literalmente su propio cuerpo*. Esta teoría se aproxima –nos dice– a la del “pensamiento por participación” que, según Piaget ha descrito, poseen los niños.

<sup>36</sup> Loc. cit. págs. 17-18. El “último destete” al que se refiere aquí Beauvoir es la separación de las caricias de la madre que, sin embargo, siguen prodigándose a las niñas.

<sup>37</sup> D.S., II, pág. 23.

<sup>38</sup> Obsérvese, en esta expresión, la equiparación de mala fe al inconsciente.

Y H. Deutsch ha llamado la atención –continúa Beauvoir– sobre el hecho de que la visión del pene no basta para crear un efecto traumático; solamente puede ocurrir tal cosa si este acontecimiento ha sido precedido por una cadena de experiencias anteriores, de la cual tal descubrimiento es una confirmación; en este caso, la confirmación de un deseo que ha sentido anteriormente o, dicho en otras palabras, su racionalización. Igualmente Adler ha señalado que el prestigio del pene viene dado al niño por las personas que le rodean. En todo caso, señala Beauvoir, hay una envidia *de las funciones urinarias del pene*, como señalábamos en el capítulo anterior.

La alienación paralela en la niña lo es en las muñecas, con la desventaja, en su caso de que se trata de un objeto pasivo, no vivo, que constituye una mediación para ir inculcando la pasividad en las niñas. A partir de aquí ya pueden empezar a pensarse como muñecas maravillosas, aprender que para agradar hay que ser bonita como una princesa, etc. Es el comienzo del narcisismo que, en opinión de Beauvoir, es inducido por la cultura patriarcal.

La pasividad, que será característica esencial de la mujer “femenina”, es un rasgo que se desarrolla en la niña desde sus primeros años; es un destino que le es impuesto por los educadores y por la sociedad<sup>39</sup>. También el niño pasa por la experiencia de sentirse un “ser-para-otro”; también él pone en cuestión su virilidad y, a causa de ello, tiene problemas con sus iguales y con los adultos. Pero para él no hay oposición fundamental entre cuidar esa su figura objetiva y su voluntad de afirmarse en

<sup>39</sup> Aquí Beauvoir discrepa de H. Deutsch, para quien la pasividad es un rasgo constitutivamente femenino. Cfr. ob. cit., cap. 6.

proyectos concretos: a través de la acción se hace ser. Sin embargo, en la mujer hay, desde el punto de partida, un conflicto entre su existencia autónoma y su "ser-otra": se le enseña que para gustar hay que hacerse objeto y, por consiguiente, tiene que renunciar a su autonomía. Se le trata como a una muñeca viviente y se le retira la libertad; así se le encierra en el círculo vicioso de que cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que le rodea, menos recursos encontrará en él y menos se atreverá a afirmarse como sujeto. Si se le motivase, podría manifestar la misma exuberancia vital, la misma curiosidad, la misma osadía que los chicos. Y esto es justamente lo que sucede cuando se educa a una chica de forma viril: la historia nos muestra que cuando a las chicas las educa su padre, desarrollan unas cualidades mucho más activas, se libran de las taras de la feminidad. Pensemos en la hija de Tomás Moro y en tantas otras mujeres que fueron sabias e inteligentes como un varón.

Así pues, para la mujer la feminidad es un aprendizaje, como lo es para el hombre la virilidad; sólo que en ella es un aprendizaje que la disminuye en vez de realizarla en su trascendencia.

Por lo demás, todo contribuye a inculcar en su mente la superioridad del hombre; desde la cultura histórica hasta la literatura, las canciones, las leyendas, los cuentos infantiles y la educación religiosa; cierto que hay en los cuentos brujas que detentan una dudosa superioridad, hadas y sirenas que se sustraen a la dominación del varón; pero la existencia de éstas es incierta; intervienen en el mundo humano sin tener un destino propio y, en cuanto se convierten en mujeres, su suerte es el sufrimiento y el yugo del amor. En las novelas de aventu-

ras, quienes dan la vuelta al mundo son chicos, son ellos los que parten en busca de aventuras para salvar a las doncellas; luchan contra dragones y contra gigantes mientras ellas están encerradas en una torre, en un palacio, en un jardín; cautivas, dormidas: esperando. Juegos, fábulas y canciones populares orientan a la jovencita hacia la pasividad.

### B) *Adolescencia*

La adolescencia es un momento difícil para la chica. Si desde niña ha ido aprendiendo que un día sería mujer y más tarde madre, si la educación la ha preparado para esperar pasivamente el futuro, con la llegada de la pubertad éste se instala en su cuerpo, se hace realidad concreta.

Sale Beauvoir al paso de la opinión extendida según la cual la muchacha se resigna al papel que le adjudica la sociedad porque en esta época se hace física y moralmente inferior a los chicos y es incapaz de rivalizar con ellos. Lo que sucede, nos dice, es que su pasado, la sociedad que la rodea y el porvenir que le proponen generan en ella una humildad que es la causa de todas las insuficiencias que empieza a mostrar ahora.

La pubertad es también una época difícil porque el desequilibrio de las secreciones hormonales produce inestabilidad nerviosa; la menstruación es molesta e incluso dolorosa y se acompaña, en la mayoría de los casos, de trastornos psíquicos como nerviosismo e irritabilidad. La muchacha percibe su debilidad física, lo cual no le permite, como al varón, tener una confianza en su cuerpo que afianzaría su confianza en sí misma. La desconfianza que, siendo niña, sentía por sus "interioridades" contribuye a otorgar a la crisis menstrual un carácter sospechoso que la hace odiosa. No quiere

que nadie lo sepa, desiste de muchos proyectos como hacer excursiones, o asistir a fiestas por miedo a que sus compañeros descubran que tiene la menstruación. Sin embargo, este vivir como una desventaja su situación biológica es debido fundamentalmente a que la capta desde una perspectiva de pasividad que le ha sido inculcada desde la infancia, pues ni la fragilidad nerviosa, ni la inestabilidad vasomotriz le impiden ninguna actividad si no alcanzan un nivel patológico; también entre los hombres hay gran diversidad de constituciones.

Desde el punto de vista psicológico, en este período la jovencita vive el conflicto entre su narcisismo y las experiencias a las que su sexualidad le destina. No se acepta como inesencial sino a condición de volver a encontrar lo esencial en el seno de su abdicación; haciéndose objeto, se convierte en ídolo y se reconoce orgullosamente como tal; pero rechaza la implacable dialéctica que la obliga a retornar a lo inesencial: quiere ser un tesoro fascinante, no un objeto de apropiación. Y de ahí el juego equívoco y desconcertante para los chicos al que se entrega la adolescente:

“Exhibe su escote y sus piernas y en cuanto la miran enrojece y se irrita. Se divierte provocando al varón, pero en el momento en que se da cuenta de que ha suscitado su deseo, retrocede con asco”<sup>40</sup>.

Aquí radica el sentido de ese pudor originario que se mezcla de forma desconcertante con la coquetería más osada. En este estadio la jovencita ya no quiere ser una niña, pero no acaba de aceptar su conversión en adulta: se reprocha unas veces su pusilanimidad y otras su

<sup>40</sup> Ob. cit. Primera parte. Historia, I, pág. 106.

resignación de hembra. Este es el rasgo fundamental que caracteriza a la chica y que nos da la clave de la mayoría de sus conductas: no acepta el destino que la naturaleza y la sociedad le asignan, ni tampoco lo rechaza positivamente.

Alude Beauvoir a las conductas sado-masochistas de la adolescente y diagnostica que se fundamentan en la mala fe pues si se entrega a ellas es que acepta, a través del rechazo, su futuro de mujer. Y así, por su impotencia, se rebela contra su futura servidumbre. Es decir, las condiciones en que la sociedad patriarcal pone a la adolescente para vivenciar su feminidad, la abocan a estas conductas sado-masochistas que reposan en la mala fe. Lo que me parece relevante en estos análisis es que la mala fe queda exculpada casi totalmente de responsabilidad en el sujeto mujer que la vive<sup>41</sup>. Beauvoir insiste continuamente en el peso de los condicionamientos socio-culturales. Y aquí volvemos a encontrar el sentido *fuerte* de la noción de *situación*. Explícitamente nos señala el peso de la situación:

“Se ve que todos los defectos que se le reprochan a la adolescente no hacen sino expresar su situación. Es una penosa condición la de saberse pasiva y dependiente a la edad de la esperanza y de la ambición, a la edad en que se exalta la voluntad de vivir y de hacerse un lugar en la tierra. En esta edad conquistadora es cuando la mujer aprende que no le es permitida ninguna conquista, que debe renegar de sí misma, que su futuro depende del antojo de los hombres”<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Mi apreciación en este punto se opone, pues, a la crítica de Le Doeuff, que hace una lectura ética reduccionista, atribuyendo a la mala fe los comportamientos no libres de la mujer.

<sup>42</sup> Ob. cit. Vol II. Primera parte. Formación. Cap. II, pág. 117.

La crisis de la adolescencia —concluye Beauvoir— es una suere de “trabajo” análogo a lo que El Dr. Lagache denomina “el trabajo del duelo”: “La jovencita entierra lentamente su infancia, ese individuo autónomo e imperioso que ha sido; y entra, sumisa, en la existencia adulta”.

### C) *La iniciación sexual*

Es interesante que nos detengamos en los análisis de Beauvoir sobre la iniciación sexual de la mujer ya que hallamos en ellos elementos importantes para una psicología femenina que —como señala Roudinesco— se asemeja a la de Freud en la medida en que no acepta dos tipos de libido según el género, lo cual encierra ingredientes liberadores para la lucha feminista por la igualdad; pero, al mismo tiempo, apunta factores diferenciadores entreverados, no obstante, en la trama de una educación que, desde la infancia, moldea los roles de uno y otro sexo. Es decir, no acepta una jerarquía entre los sexos, pero la ve en la transmisión cultural a través de la educación. También, apoyándose en la filosofía existencial, expone una teoría diferente de la del psicoanálisis empírico sobre el pretendido masoquismo de la mujer.

Comienza por afirmar que, en el momento de la iniciación sexual, la situación es profundamente diferente en el hombre y en la mujer desde los puntos de vista biológico, social y psicológico.

a) Biológico: Porque para el hombre la madurez es una objetivación del placer erótico que ahora, en vez de ser alcanzado en su presencia inmanente, es intencionado sobre un ser trascendente; mientras que en la mujer el erotismo es mucho más complejo. Lo que más los



diferencia es el papel pasivo que juega la mujer en el contacto sexual, mientras el hombre detenta el rol agresivo.

b) Social: En este aspecto no están menos diferenciados los roles. La sociedad patriarcal los distribuye así:

- Para la mujer, castidad. Sus deseos sexuales sólo se satisfacen en el matrimonio. Tanto en el matrimonio como en la prostitución, la mujer *se da*, el hombre la remunera y la toma.
- Para el hombre, licencia sexual, dominio, libertad. El lenguaje de los varones describe el contacto sexual en términos militares: el amante "se corre" como un soldado en fuga; su sexo se tensa como un arco; cuando eyacula "descarga" como una metralleta o un cañón; se habla de ataque, de asalto, etc. Y cuando utilizan un lenguaje menos rudo hablan también de sus relaciones eróticas en términos de "conquista", "ataque", "asalto", "asedio y defensa", "derrota", "capitulación", etc. De hecho, la situación privilegiada del hombre viene de la integración de su papel biológicamente agresivo en su función social de jefe, de amo. De un hombre dotado de gran capacidad erótica se dirá que es potente, epíteto que lo designa como actividad, como trascendencia. Por el contrario, a la mujer, que no es sino objeto, se la calificará de *caliente* o *fría*, cualidades pasivas.

C) Psicológico: No es cierto que la virgen no sienta deseo sexual y que se lo despierte el hombre, como se ha pretendido hacernos creer. Lo que sucede más bien es que la virgen no sabe bien lo que quiere porque en ella la sexualidad no es un dominio aislado, es una prolongación de las ensoñaciones y los goces de la sensualidad de su infancia. Los niños y los adolescentes de ambos sexos gustan de lo liso, lo cremoso, lo satinado, lo blando, lo

elástico<sup>43</sup>; lo que sin hundirse ni descomponerse cede a la presión, se desliza bajo la mirada o entre los dedos, porque así era el cuerpo de la madre, su primer objeto de caricias y de amor.

La joven mujer, cuando afronta su relación con el varón tiene en la palma de las manos y en sus labios el deseo de acariciar activamente una presa; pero el hombre, con sus músculos duros, su piel áspera y generalmente velluda, su olor fuerte, sus rasgos varoniles, no le parece deseable, incluso le puede inspirar repulsión. En la medida de lo posible, busca un compromiso; se entrega a un hombre viril pero suficientemente joven y seductor como para ser objeto de deseo y en el que piensa encontrar todos los atractivos que apetece. Pero no tiene los medios de *tomar* esos tesoros, su anatomía la limita a la torpeza y la impotencia, el deseo de posesión se ve tronchado por falta de un órgano en el que encarnarse y, por su parte, el varón se niega a desempeñar un rol pasivo. Lo más frecuente es que las circunstancias le deparen la ocasión de entregarse a un hombre cuyas caricias le estremezcan, pero ante el que ya no siente deseo ni de mirar ni de acariciar. Nunca se insistirá bastante —dice Beauvoir— en que en la repugnancia que se mezcla con los deseos de la joven mujer no hay solamente miedo a la agresividad masculina, sino también un profundo sentimiento de frustración.

Los elementos del erotismo pasivo de la mujer son ambiguos: el *contacto* es siempre algo confuso; pasa fácilmente del escalofrío a la cosquilla, de la molestia al placer. Y en la virgen

<sup>43</sup> Referencia a *S.N.* en los análisis de la nieve. Cfr., *ibid.* IV parte, cap. II, II. Sólo que Beauvoir recoge lo positivo y deja de lado lo viscoso, que en Sartre representa lo negativo, el hundimiento del para-sí en el en-sí.

esta ambigüedad no se resuelve precisamente por lo paradójico de su situación: el órgano donde se ha de cumplir su metamorfosis está sellado. El impulso de su cuerpo al erotismo está disperso por todo él; ningún órgano puede saciar su erotismo activo y no tiene todavía la vivencia del órgano que la aboca a la pasividad. La *pasividad* de su erotismo, por otra parte, no es pura inercia: *hacerse* objeto, *hacerse* pasiva es completamente distinto a ser un objeto pasivo<sup>44</sup>.

Mientras que el deseo varonil es tensión. Se manifiesta por el tensamiento de cuerpo y músculos, a lo que puede colaborar una participación voluntaria del organismo. Por el contrario, en el cuerpo femenino el esfuerzo voluntario es un impedimento para el trance erótico-sexual; pero tampoco basta con que la mujer “se deje llevar”:

“Se le pide una participación activa en una aventura que ni su cuerpo virgen, ni su conciencia saturada de tabúes, de prohibiciones, de prejuicios y de exigencias quieren positivamente<sup>45</sup>”.

Al hombre su configuración anatómica y los usos culturales le atribuyen el papel de iniciador: su compañera le brinda en la realidad el objeto que codiciaba. Pero la mujer precisa del hombre para que su propio cuerpo le sea revelado, de modo que su dependencia es mucho mayor<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Freud hace observaciones similares al respecto en sus escritos sobre la sexualidad femenina, especialmente en *La femineidad* (1932). Sin embargo, H. Deutsch sí entiende la pasividad como un rasgo de la femineidad.

<sup>45</sup> Loc. cit., pág. 139.

<sup>46</sup> Repárese en que esta descripción de Beauvoir no tiene sentido normativo. Críticas feministas posteriores han hecho hincapié en que el hecho de que la mujer descubra su cuerpo por el varón es absolutamente cultural.

Existe una diferencia notable entre el erotismo femenino y el masculino: el hombre sacia su deseo en el coito; la estructura del acto sexual es, para él, definida y discontinua; mientras que el erotismo femenino es más difuso: su goce no está nunca centrado exclusivamente en el aparato genital. Lo que se ha hecho siempre en la cultura patriarcal para conseguir un “feliz resultado” del contacto sexual es “sincronizar” desde el modelo masculino.

El coito tiene para el hombre un fin biológico preciso: la eyaculación. Una vez obtenida, queda cumplido el deseo o, al menos, suprimido. Pero en la mujer, por el contrario, el fin es, de partida, incierto y de naturaleza más psíquica que fisiológica; desea la unión y la voluptuosidad en general, pero su cuerpo no proyecta ninguna conclusión precisa del acto amoroso. Por eso para ella el coito nunca termina totalmente. El placer del hombre crece en vertical: cuando alcanza determinado umbral y se cumple, muere abruptamente en el orgasmo. Pero el goce femenino irradia por todo el cuerpo, nunca se centra del todo en el aparato genital. De modo que la perfección no radica, como creen muchos hombres, en la sincronización del placer, sino en la consecución de una forma<sup>47</sup> erótica compleja.

¿Qué ocurre desde el punto de vista ontológico? Como hemos dicho –nos recuerda Beauvoir–, la mujer quiere seguir siendo sujeto haciéndose objeto. Lo que debería ocurrir es que para ambos (hombre y mujer) dar y recibir se confundieran. Pero lo que sucede es que ella está más profundamente alienada que el hombre porque es –al mismo tiempo– deseo y estremecimiento en todo su cuerpo: “no es sujeto sino

<sup>47</sup> Entendiendo el término “forma” en el sentido gestaltista.

por la unión con su pareja". Pero, si el hombre se limita a tomar sin dar, o si da placer sin tomar, ella se siente manipulada: si se realiza como *Otra*, se hace lo otro inesencial, y necesita negar su alteridad para recobrase como sujeto. Por ello es por lo que la separación de los cuerpos le resulta casi siempre penosa. El hombre le pregunta: "¿Has gozado?", "¿te ha ido bien?" La mujer no quiere oír esto. Tales preguntas indican la escisión entre afecto y sexualidad; muestran el acto amoroso como una operación mecánica; indican que el hombre busca la dominación más que la fusión y la reciprocidad.

Con todo esto Beauvoir intenta explicar los condicionamientos que sufre la mujer para realizarse como trascendencia. Es decir, *también en la unión sexual*, las condiciones culturales de la sociedad patriarcal le deparan la alienación en lo *otro* inesencial: en este caso porque se reduce su afectividad a algo puntual, al encuentro físico y su consumación fisiológica, lo cual es insuficiente porque supone un corte de su vivencia afectiva en un episodio que, para ella, no es desligable ni del antes, ni del después, ni del transfondo que lo rodea. Por tanto, a diferencia de lo que es para el hombre, para la mujer no constituye el acto sexual un logro-trofeo. Lo que propicia que el acto sexual sea considerado por él como una lucha y por ella como una arena donde se libra el combate<sup>48</sup>.

Polemiza Beauvoir con Helen Deutsch quien, suponiendo en la mujer un masoquismo innato, afirmaba que, gracias a esta tendencia, puede adaptarse a tal destino erótico. Basándose en la teoría sobre el masoquismo expuesta por Sartre en *El ser y la nada*, discute con el

<sup>48</sup> Beauvoir toma la metáfora de Leiris, quien compara la noche de bodas con una corrida de toros. *Ibid.*, págs. 140 y 163.

psicoanálisis esta supuesta tendencia masoquista de la mujer a la que correspondería una tendencia sádica simétrica en el hombre y concluye que de ningún modo el masoquismo es una manifestación del despliegue normal y feliz del erotismo femenino<sup>49</sup>. Al contrario, el desenvolvimiento normal supone que, tanto en el amor como en el cariño y la sensualidad, la mujer logre superar su pasividad y establecer con su compañero relaciones de reciprocidad:

“La asimetría del erotismo masculino y femenino crea problemas insolubles mientras haya lucha de sexos; estos pueden fácilmente acabarse cuando la mujer sienta por el hombre al mismo tiempo deseo y respeto; si él la desea en su carne reconociendo al mismo tiempo su libertad, ella se siente como lo esencial en el momento mismo de hacerse objeto; permanece libre en la sumisión a la que consiente. Entonces los amantes pueden conocer, cada uno a su manera, un gozo mutuo. El placer es sentido por cada miembro de la pareja como suyo aun cuando tenga su fuente en el otro”<sup>50</sup>.

Pero esto es imposible en la sociedad patriarcal por la vanidad del hombre y la timidez de la mujer. Hasta que la mujer no venza sus inhibiciones, la generosidad necesaria para que esto sea posible no podrá surgir. Y:

<sup>49</sup> La diferencia en la consideración del masoquismo entre Beauvoir y el psicoanálisis en la versión de H. Deutsch estriba en que Beauvoir reestructura las doctrinas psicoanalíticas a la luz de la filosofía existencial considerando a la mujer como sujeto pleno, lo que le permite no contemplar sus conductas masoquistas como datos irreductibles del carácter femenino, sino como producto de su papel en la determinada situación en que la sociedad la coloca. Cfr. H. Deutsch, ob. cit. cap. 7.

<sup>50</sup> Loc. cit. pág. 167.

“Las condiciones en las que se desarrolla la vida sexual de la mujer dependen, no solamente de estos datos, sino de todo el conjunto de su situación social y económica”<sup>51</sup>.

#### D) *La mujer-madre*

Los análisis de Beauvoir en este apartado son interesantes no sólo por lo que aportan, desde el punto de vista existencialista, a la psicología de la mujer, sino por lo que tienen de desmitificadores de la maternidad.

De los prolijas y finas descripciones que Beauvoir dedica a esta vivencia de la maternidad se deducen las siguientes consecuencias:

- 1ª. Que no es cierta la afirmación, según la cual la maternidad basta para colmar a una mujer. Porque la relación de una madre con sus hijos se define en el marco de la forma global<sup>52</sup> que es su vida: relaciones con su marido, con su pasado, con sus ocupaciones y consigo misma. Ciertamente que los hijos constituyen una empresa en la que puede uno/a volcarse, pero no se justifica por sí misma más que cualquier otra empresa. En cualquier caso tendrá que ser un proyecto querido como tal, no por los beneficios que conlleve. Los hijos no son un sustituto del amor. Los hijos son la obligación de hacer seres felices. Y tal obligación no tiene nada de “natural”. La relación entre padres e hijos, igual que la de los esposos, debe ser libremente querida.
- 2ª. No es cierto que el hijo sea, para la mujer, un complemento de privilegio. Bajo este seudo-naturalismo se esconde una moral social artificial. La afirmación de que el hijo es el fin supremo de la mujer no tiene más valor que el de un slogan publicitario.

<sup>51</sup> Loc. cit. pág. 168. Obsérvese de nuevo la atención a la situación.

<sup>52</sup> Utilizando el término “forma” en el sentido gestaltista.

3<sup>a</sup> No es cierto tampoco que el hijo encuentre una felicidad segura en los brazos de la madre. Una de las grandes verdades que ha puesto de manifiesto el psicoanálisis es la del peligro que constituye para el hijo tener unos padres "normales". ¿Por qué? Porque normalidad significa lo que es moneda de uso en una sociedad como la que Beauvoir describe, como la nuestra. Y es sabido que las obsesiones, los complejos, las neurosis que sufren los adultos tienen su origen en el pasado familiar. Los padres abordan la relación con los hijos a través de complejos y frustraciones y así se engarza una cadena que se prolonga indefinidamente.

Y ya que hablamos de psicología femenina, Beauvoir hace especial hincapié en el sado-masochismo maternal, que induce en la hija sentimientos de culpabilidad que, a su vez, proyectará en sus propios hijos, y así sucesivamente. Por eso, lo mismo que Poulain de la Barre, declara que constituye una "criminal paradoja" marginar a la mujer de la actividad pública, cerrarle el paso a las carreras masculinas, mantenerla en un estado de incultura y, al mismo tiempo, confiarle la tarea más grave y más delicada que existe: la formación de un ser humano.

Si la inferioridad de la mujer procede originariamente de que se limitó a repetir la vida mientras el hombre inventaba razones para vivir, más esenciales a sus ojos que la pura facticidad de la existencia, encerrar a la mujer en la maternidad sería perpetuar esta situación. Es una falsedad mantener que la mujer adquiere, por la maternidad, la igualdad con el hombre. Se ha hablado hasta la saciedad de los sagrados derechos de la madre, pero no ha sido por su condición de madres por lo que las mujeres conquistaron su derecho al voto; solamente se



venera a la madre dentro del matrimonio, esto es, en tanto que permanece subordinada al marido. Pero, mientras éste siga siendo el jefe económico de la familia, aunque ella se ocupe más de los hijos, éstos dependen más de él. Por lo cual la relación de la madre con los hijos está condicionada por la relación de ella con su esposo.

## El método progresivo-regresivo

### 1. Origen del método

Se ha dicho en la Introducción que Beauvoir no se pensó nunca como filósofa, entendiendo por tal a la creadora de un sistema, y es cierto que en este sentido no lo fue. Pero sí lo fue en el sentido más amplio de desvelar la realidad, de desenmascarar filosóficamente zonas de la realidad cubiertas por los prejuicios. Una de esas zonas fue la condición de la mujer, la otra, la de los viejos. Y, fruto de sus respectivas investigaciones, fueron sus dos obras filosóficas más importantes: *El segundo sexo* y *La vejez*.

En este capítulo voy a ocuparme del método que utiliza en ambas ocasiones para llevar a cabo la investigación. Se trata de un método que pone en pie por primera vez en *El segundo sexo* y que configura todo su ensayo. Curiosamente, este método, que en la pluma de Beauvoir no se menciona –pero estructura la obra en dos partes que corresponden a los dos tomos de la edición francesa– será objeto, por parte de Sartre, años después, de una brillante teorización en la parte introductoria de su *Crítica de la razón dialéctica* titulada precisamente *Cuestiones de método*.

El método es, pues, primero inventado y aplicado por Beauvoir en 1949, quien, fiel a su línea de filósofa no sistemática, no se pone a la tarea de explicitarlo teóricamente. En 1960 es teorizado por Sartre con el nombre de método

progresivo-regresivo y considerado como el método heurístico que el existencialismo, como ideología parasitaria del marxismo —que es *la* filosofía de nuestro tiempo—, aporta, cual savia enriquecedora, a un aspecto del pensamiento que ha quedado anquilosado en las manos de sus propios detentores. A continuación lo aplica al propio análisis del marxismo en la *Crítica de la razón dialéctica* para —parafraseando a Kant— mostrar su alcance y sus límites. Pero no sólo aquí se apropia Sartre del método; lo volverá a utilizar en su segunda gran obra de investigación: *L'Idiot de la famille*, el psicoanálisis de Flaubert, publicado en 1970, a propósito de cuyo personaje hace ya en *Cuestiones de método* múltiples referencias a título de ejemplos ilustrativos.

Nos encontramos así, una vez más, con el hecho de la fecundidad del profundo entendimiento intelectual entre los dos creadores que fueron Beauvoir y Sartre. Creadores dotados de cualidades diferentes, que se complementaban, y de cuya compenetración surgieron influencias mutuas que enriquecieron el pensamiento de ambos<sup>1</sup>.

En este punto he de discrepar, una vez más, de quienes se han limitado a ver en Beauvoir un simple epígono del sartrismo. A lo largo de este libro estoy tratando de mostrar que las cosas no fueron así de simples, que en las obras filosóficas de Beauvoir se observan diferencias significativas y conceptualizaciones diferenciales tales que no permiten asimilar su pensamiento ni su obra a una *aplicación* de la

<sup>1</sup> Es de hacer notar que Sartre en *Q.M.* cita a Lefebvre como su antecedente teórico, y no a Beauvoir. ¿Es que no era consciente de que ella ya lo había utilizado en la práctica? Cfr. *C.R.D. Q. M. II: Le problème des médiations*. Paris, Gallimard, 1960, págs 41-42, nota.

filosofía de Sartre, como ha sido hasta ahora catalogada. Y también he señalado la incidencia de los aspectos diferenciales de Beauvoir en la evolución de los conceptos sartreanos. Pero ahora, en lo que concierne al tema del método, hay que subrayar que nos encontramos con una aportación totalmente original de Beauvoir, de la que Sartre se apropiará y la cual hará explícita con la brillantez y profundidad teóricas que lo caracterizan. Por eso, sin ánimo de magnificar, pero sí con el de hacer justicia a la filósofa, quiero hacer notar que, en este punto, el origen de la influencia se sitúa en Beauvoir y no en Sartre. Y también quiero observar que tal aportación es coherente con la lógica interna de su peculiar manera de hacer filosofía, distinta de la de Sartre.

Distinta, porque como ha podido observarse a lo largo de este trabajo, aun siendo paralela, su formación y la propia situación que configuraba su circunstancia eran diferentes, por el hecho, entre otros, de ser mujer. Tal vez por ello, a la altura de su tiempo histórico, aún no había llegado –por pertenecer a ese colectivo de “las otras”– el momento de que una mujer se sintiese llamada a ser creadora de un sistema filosófico, según ella misma declara en su autobiografía<sup>2</sup>; pero sí el de “elaborar y esclarecer reflexivamente su propia experiencia a la luz de los demás (...) tratando de interpretar la de los demás desde las chispas de la suya propia”, como ha escrito Celia Amorós<sup>3</sup>, lo cual es otra manera de hacer filosofía.

<sup>2</sup> A propósito de que no se consideraba filósofa, de que para crear un sistema hay que tener una obstinación especial por las propias intuiciones, declara: “Ya dije que la condición femenina no predispone para este género de obstinación”. Ver *F.C.*, I, pág. 254.

<sup>3</sup> En: “Una mujer llamada Simone de Beauvoir”. *Comunidad Escolar*, 28 de Abril/4 de Mayo, 1986, pág. 29.

Y para reconstruir y esclarecer la experiencia vivida desde su propia hermenéutica existencial va a elaborar un método nuevo, un método tal que, comenzando por un análisis regresivo de la situación de hecho o, más concretamente, “de la facticidad que las mujeres se ven obligadas a existir”, es decir, “de las condiciones que definen la inserción de las mujeres en lo real”<sup>4</sup>, nos muestre, en una segunda fase sintética y progresiva la manera como esta situación es vivida por las mujeres. Es decir, que las dos fases del método consisten en lo siguiente: en la fase regresiva, que es la inicial, se lleva a cabo un análisis de las condiciones que hacen posible la forma de existencia de las mujeres en la sociedad occidental. Es, pues, ésta una fase analítica en la que se establecen los puntos de referencia que configuran una forma de vivir la condición de mujer, a saber, la de las sociedades occidentales. En la fase progresiva, que es sintética, se trata de reconstruir el modo como viven su existencia como mujeres los miembros de este colectivo, dadas las condiciones establecidas en la primera fase. O, dicho de otro modo, cómo desde aquellas condiciones es vivida la existencia de mujer.

Sartre se opone, en *Cuestiones de método*, a las interpretaciones idealistas y voluntaristas de los acontecimientos hechas por el marxismo, que se ha detenido en su evolución porque somete *a priori* los hombres y las cosas a las ideas, llevando la doctrina más allá de sus límites. Así, las interpretaciones “oficiales” de la intervención soviética en Hungría son falseamientos para no tener que reconocer la com-

<sup>4</sup> Expresiones de C. Amorós en su artículo “La manobra del des-reconocimiento” en la revista *Derechos Humanos*. Ed. Asociación pro-Derechos Humanos de España, Mayo-Junio 1986, nº 14, pág. 45.

plejidad de la realidad. Frente a estas interpretaciones anquilosadas de los hechos por la teoría, el existencialismo defiende “la especificidad del acontecimiento histórico que se opone a concebir como la absurda yuxtaposición de un residuo contingente y un significado *a priori*”<sup>5</sup>.

Sartre declara que el existencialismo –sin ser infiel a las tesis marxistas, pero precisamente por no caer en el mecanicismo de aplicar esquemas generales, sin mediaciones, al análisis de los acontecimientos históricos– se propone encontrar las mediaciones que permiten engendrar lo concreto singular, la vida, la lucha real y fechada, la persona, a partir de las contradicciones generales de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción.

Beauvoir se había propuesto lo mismo en otro ámbito: el de la condición de la mujer en la sociedad de su tiempo a partir del análisis de las instancias mediadoras que han hecho posible este estado de cosas. Y así en *El segundo sexo*, valiéndose del instrumental psicoanalítico y del existencial, explica, tomando como base la facticidad de la situación descrita en la fase analítico-regresiva, los comportamientos reales de las mujeres tal como aparecen relatados en los historiales clínicos o en las páginas de sus propios diarios, reconstruyendo con ello, en una síntesis progresiva, la realidad de la experiencia vivida; esto es, el modo como los proyectos singulares se insertan en la realidad sufrida de cada personaje.

No obstante, el método no es óbice para que cada uno de ellos, Sartre y Beauvoir, lo inserte en su propio discurso filosófico. Discursos diferentes, no sólo por la temática, sino también por el estilo filosófico de cada cual:

<sup>5</sup> Ibid., Q.M. III. La méthode progressive-régressive, edic. cit., pág. 82.

Sartre sigue usando la fenomenología como herramienta de análisis y Beauvoir el discurso argumentativo que he caracterizado como en zig-zag desde sus primeras obras filosóficas. Así, tanto en la *Crítica de la razón dialéctica* como en *L'Idiot de la famille*, encontramos entreverados con los análisis regresivos y las síntesis progresivas –que se suceden en fases claramente diferenciadas a lo largo de estas obras– las pinzas del fenomenólogo separando estratos y elementos de lo real; de un modo similar en *El segundo sexo* –y también en *La vejez*– el análisis regresivo y la síntesis progresiva se llevan a cabo como dos fases del desarrollo de la investigación, y dentro de una y otra las argumentaciones características del estilo beauvoireano.

El objeto de investigación es el hombre como universal-singular, según la expresión acuñada por Sartre, con la que se refiere a la contracción de las determinaciones generales y abstractas en ciertas figuras concretas –como lo ilustra claramente su análisis de Sören Kierkegaard. Del mismo modo que en *El segundo sexo* la descripción de los comportamientos de la mujer, en los casos que muestra como ejemplos, se refiere a ese universal singular que es cada una de ellas; a ésta o a aquella mujer que son, al mismo tiempo, la mujer alienada como “otra”, reificada, mistificada, tal como la han hecho la cultura patriarcal y la marginación que ésta le inflige y como se hace ella a partir de lo que de ella han hecho.

El método en ambos es heurístico –como lo expresa Sartre–, porque es regresivo y progresivo al mismo tiempo. Lo primero que hace Beauvoir es resituar a la mujer en su marco socio-cultural y, para ello, previamente trazar el marco; esto es, describir cómo la conciben la biología, el psicoanálisis, el materialismo histó-

rico, la historia y los mitos, que son los pilares culturales sobre los que se gesta la conceptualización de la mujer en su época. Esta descripción involucra ya el desenmascaramiento, por parte de Beauvoir, de los elementos ideológicos que incluyen estas parcelas de la cultura, el análisis crítico de los presupuestos sobre los que se cimentan, análisis que se lleva a cabo desde la perspectiva de la filosofía existencial. Esto es, concibiendo a la mujer como existente a partir de la facticidad de su situación.

## 2. El análisis regresivo en *El segundo sexo*

Situándonos en la perspectiva del método podemos observar que *El segundo sexo* comienza, en su Introducción, con un análisis regresivo de la condición de la mujer en las sociedades occidentales que nos va desvelando una situación hasta entonces ignorada: su estatus de *otra* frente al varón, que es quien ha acuñado esta denominación encubierta, erigiéndose en juez y parte en relación con esa otra mitad de la sociedad que constituye el género femenino. Su condición de *otra* implica, al mismo tiempo, una privación del ejercicio de la trascendencia que, como ser humano, le es debida. La Introducción se cierra con estas cuestiones:

“¿Cómo puede realizarse un ser humano en la condición femenina? ¿Qué vías se le ofrecen? ¿Cuáles le llevan a callejones sin salida? ¿Cómo recuperar la independencia en el ámbito de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Puede superarlas?”<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Ibid., pág. 31.



Cuestiones que Beauvoir se propone elucidar y que aborda a través del análisis regresivo a lo largo del primer volumen de su ensayo. Lo que Beauvoir plantea, en discusión con las ciencias naturales y humanas y con la cultura, es también –como en el caso de la discusión con el marxismo en *Cuestiones de método*– el juego de los elementos determinantes y de la libertad en la configuración conceptual de la mujer en las sociedades occidentales. Dado que la mujer –como ser humano– es trascendencia y libertad, ¿cómo es posible que se encuentre sometida por el otro ser humano que es su semejante –el hombre– y en qué características femeninas, si es que las hay, se apoya esta dominación? Esta es la cuestión de fondo que late a través de toda la fase regresiva de análisis: Beauvoir va desenmascarando los prejuicios, los tópicos, los puntos de inflexión de la ideología masculina que han producido y perpetúan esta situación.

Así, en el campo de la Biología, si bien hay diferencias anatómicas evidentes, éstas no determinan el ejercicio de la trascendencia, luego no son significativas, ni mucho menos, decisivas para justificar una jerarquización de los sexos. Lo que verdaderamente distingue a la hembra humana del macho –nos dice– es *su evolución funcional*, lineal en el hombre, mucho más compleja en la mujer, quien desde el nacimiento “queda poseída por la especie” por su condición de receptáculo y sede de la reproducción de la vida biológica. Todos los momentos de su evolución funcional están marcados por este destino biológico insoslayable.

“De la pubertad a la menopausia la mujer es la sede de una historia que se desarrolla en ella y que personalmente no le concierne (...) [su cuerpo] es presa de una vida obstinada y

extraña que cada mes hace y deshace una cuna en él"<sup>7</sup>.

Pero ya hemos visto que Beauvoir define el ser humano como un ser histórico y cultural, luego los datos de la biología solamente nos informan de un aspecto del problema. Para explicarnos la condición de la mujer hay que averiguar cómo ha sido captada la naturaleza a través de la historia. Así pues, la primera parte de nuestro análisis regresivo nos encamina hacia otro aspecto de la mujer, nos remite regresivamente a otro análisis que ha de complementar a éste.

Se trata del aspecto psicológico, para lo cual se dirige al psicoanálisis, como hemos visto en el capítulo anterior. A través de esta disciplina, y en discusión con ella se descubre que las diferencias hombre/mujer son también culturales; esto es, están en función de la cultura y se transmiten a través de la educación. El análisis regresivo, que recorre las teorías psicoanalíticas sobre la psicología diferencial hombre/mujer, nos desvela la inconsistencia de algunas de sus afirmaciones capitales: 1) La de que la sexualidad es algo dado e irreductible, lo cual Beauvoir desmonta señalando *a fortiori* la cortedad de la doctrina psicoanalítica en lo que se refiere al estudio de la libido femenina; 2) La inconsistencia de plantear la libido de la mujer escindida entre tendencias viriloides y femeninas, a lo que Beauvoir opone un planteamiento según el cual la mujer –igual que el hombre– habrá de dudar entre adoptar el papel de objeto o reivindicar su libertad.

Concluye afirmando que la filosofía existencial coincidirá con el psicoanálisis en algunos

hechos: aquellos que desde ese enfoque epistemológico representen huidas inauténticas de la libertad que se ofrecen a algunas mujeres. Pero, naturalmente, su significado cobrará distinto sentido que para freudianos y adlerianos porque, mientras el psicoanálisis parte de que hay conductas propias del hombre o de la mujer y las enjuicia en torno al criterio de normalidad —criterio cuantitativo y estadístico que parte de lo dado y reposa en una visión mecanicista del comportamiento—, la filosofía existencial concibe a la mujer como existiendo en un mundo de valores y como creadora de valores. Por tanto, las conductas que no responden al criterio psicoanalítico de normalidad serán enjuiciadas por el existencialismo, en relación con la trascendencia, como libres o de mala fe bajo el supuesto de que la mujer, como ser humano, es creadora de valores y su conducta implica decisiones positivas, se alejen o no de la norma. Es decir, el existencialismo reconoce un margen de acción a la creatividad al no adjudicar, de entrada, unos papeles fijos al hombre y a la mujer.

De modo que, si nos encontramos con que la mujer está supeditada al varón, este hecho no es debido a su constitución psíquica, como tampoco es debido a su constitución bio-fisiológica<sup>8</sup>, sino que su explicación habrá que buscarla en otra parte. Por lo cual hemos de continuar nuestra investigación siguiendo el análisis regresivo, que ahora nos conduce a otra disciplina: el materialismo histórico.

<sup>8</sup> Como señala E. Roudinesco, Beauvoir coincide con Freud y Deutsch y discrepa de Jones y Klein en la aceptación de una libido única para hombre y mujer, que ella, sin embargo, no considera de carácter viril —y en este sentido se opone al monismo freudiano— sino como una energía de acción del ser humano que se traduce en la posición de valores-fines. Y los valores-fines no tienen sexo.

El materialismo histórico ha alumbrado algunas verdades de gran importancia: a) Nos ha mostrado que la humanidad no es una especie animal sino *una realidad histórica*; b) Que la sociedad humana es una anti-physis, esto es, no sufre pasivamente la presencia de la naturaleza, sino que la usa a voluntad, lo cual se muestra positivamente en la *praxis*. Si la biología nos ha mostrado que en la mujer el dominio del mundo es menor que en el hombre porque está más estrechamente que él supeditada a la especie, el marxismo nos ha puesto de manifiesto que estos hechos tienen diferente valor según sea el contexto económico-social; que, en la historia humana, el dominio del mundo es cuestión de cultura —ciencia y técnica— y que la cultura no depende del sexo.

Engels trató de mostrar la posición de la mujer en función del desarrollo de la técnica —como producto del desarrollo socio-económico—. Como es sabido, Engels toma de Bachofen el supuesto de un matriarcado primitivo y sitúa el origen de la dominación de la mujer por el hombre en la época del descubrimiento de los metales, que tiene como consecuencia la aparición de la propiedad privada, la familia patriarcal, la esclavitud y el sometimiento de la mujer. El hombre es soberano y se aprovecha de su soberanía para tomar otras mujeres como esclavas y hetairas, es decir, se hace polígamo, mientras que la mujer practica el adulterio, en la medida en que las costumbres se lo permiten; es su única defensa en esta situación de opresión social producida por la opresión económica. La igualdad no podrá restablecerse hasta que los dos sexos sean jurídicamente iguales; pero, para esto se precisa que la mujer entre en igualdad de condiciones en la industria pública, lo cual no ha sido posible hasta el surgimiento de la gran industria moderna, que

no solamente admite en gran escala el trabajo de la mujer, sino que lo exige.

Beauvoir piensa, como vimos en un capítulo anterior, que *la reducción a lo económico resulta una explicación insuficiente* para dar cuenta de la condición de la mujer. Tiene que haber otra tendencia en el ser humano más radical y originaria, que explique su apego a la propiedad para que sea posible elucidar el hecho del sometimiento de la mujer al varón. Efectivamente, existe en los humanos una *infraestructura ontológica* según la cual no logran captarse sino alienándose. El ser humano se aliena en el dinero, en la riqueza, en la posesión; y si se encuentra allí es porque primero se ha perdido en ello. Lo mismo ocurre con el hecho de la opresión de la mujer. Ya sabemos cómo la explica Beauvoir: por una pretensión original de la conciencia humana a la dominación del *otro* que, en el hombre, reforzada por el descubrimiento de los instrumentos de metal, que él maneja mejor que la mujer porque tiene más fuerza, produce la división del trabajo y la consiguiente reclusión de la mujer en la casa, mientras que el hombre es el que hace las guerras con sus congéneres. De modo que rechaza por reduccionistas tanto el monismo sexual de Freud, como el monismo economicista de Engels.

Ya que ni la ciencia natural, ni el psicoanálisis, ni el materialismo histórico nos proporcionan explicaciones satisfactorias para dar cuenta del hecho de la opresión de la mujer, Beauvoir continúa el análisis regresivo recurriendo a los datos de la historia para tratar de establecer cómo fue constituyéndose el entramado de esta situación de hecho. Considerando los datos de la prehistoria y de la etnografía a la luz de la filosofía existencial –nos dice– podremos comprender cómo se estableció la jerarquía entre

los sexos. Ya conocemos su tesis: siempre que dos categorías humanas se enfrentan, una quiere imponer a la otra su soberanía<sup>9</sup>. Si las dos sostienen la misma reivindicación, se establece una relación de reciprocidad, amistosa u hostil, pero siempre sobre la base de una tensión. Ahora bien, si una de ellas detenta algún tipo de privilegio sobre la otra, ésta es la que se impone sobre aquella oprimiéndola. Así pues, podemos comprender que el hombre haya querido dominar a la mujer, pero nos preguntamos: ¿En nombre de qué privilegios lo ha conseguido?

La información que nos proporcionan los etnógrafos sobre las fases primitivas de la sociedad humana es enormemente contradictoria, de manera que resulta muy difícil hacerse idea de la situación de la mujer en el período que precedió a la agricultura. Sin embargo, lo más verosímil es que, entonces como ahora, los hombres detentaran el privilegio de la fuerza física, lo cual era de extraordinaria importancia en un tiempo en que no se tenía otro instrumento de caza que la porra, aún no se habían domesticado los animales y la resistencia de la naturaleza era máxima mientras que los útiles para dominarla eran extremadamente rudimentarios. Siendo evidente que, en aquellas épocas, no habría ningún control de nacimientos y dado que la naturaleza no ha dotado a la mujer de períodos de esterilidad como a otras hembras mamífero, las numerosas maternidades debían absorber la mayor parte de su tiempo<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Aquí Beauvoir asume el esquema hegeliano de la lucha entre conciencias, según hemos indicado *supra*, capítulo primero de esta Segunda parte.

<sup>10</sup> Actualmente estos datos quedan anticuados. Los trabajos de Godelier y de Marvin Harris han puesto de manifiesto que en las sociedades llamadas etnológicas se

Y, por otro lado, ellas no eran capaces de preservar la vida de todos los niños que traían al mundo. Las consecuencias que se siguen de este hecho son duras para la mujer; los comienzos de la especie humana debieron ser difíciles.

No obstante, como sabemos, siempre acaba estableciéndose un equilibrio entre producción y reproducción, de modo que, fuera al precio de infanticidios, sacrificios o guerras, hombres y mujeres serían igualmente necesarios<sup>11</sup> desde el punto de vista de la supervivencia colectiva. Incluso cabría suponer que, en ciertos estadios de abundancia de alimentos, su papel protector y de sustento hubiera dado lugar a una subordinación del macho a la mujer-madre, como sucede en algunas especies animales, cuyas hembras alcanzan una auténtica autonomía con la maternidad. ¿Por qué la mujer no ha conseguido hacer de la maternidad un trono? Porque la humanidad no es una simple especie natural: aún en los momentos en que la necesidad de mano de obra era mayor que la de materias primas, incluso en los momentos en que la maternidad ha sido más venerada, ello no ha sido motivo suficiente para que la mujer ocupase el primer rango. El objetivo de los seres humanos

usan métodos anticonceptivos y se practica el infanticidio. Tampoco es cierto que nacieran muchos niños ya que la lactancia era muy prolongada, de unos cuatro años, aproximadamente. Cfr. M. GODELIER: "Los orígenes de la dominación masculina", En *Teoría*, nº 5, Abril-Junio 1980, Madrid, Zona Abierta Editores, págs. 3-28. Y también en Marvin Harris: *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. "La guerra primitiva" y "El macho salvaje" Madrid, Alianza, bolsillo, 1989, traducción del inglés de Juan Oliver Sánchez Fernández, págs. 59 a 102.

<sup>11</sup> Según Marvin Harris —cfr. ob. cit.— serían más necesarios los hombres, ya que en este tipo de sociedades etnológicas, donde la guerra es una institución, el problema es mantener fijas las tasas de reproducción, generalmente mayor proporción de hombres aptos para la guerra.

no ha sido nunca el de perpetuarse como especie, sino el de trascenderse como seres. La horda primitiva no se interesaba por la posteridad. ¿Cómo iba a interesarse si no estaba adscrita a ningún territorio, no poseía nada y no se encarnaba en nada estable?

“La mujer que engendra no conoce, pues, el orgullo de la creación; se siente juguete pasivo de fuerzas oscuras y el doloroso parto es un accidente inútil e incluso inoportuno”<sup>12</sup>.

Más tarde, cuando la vida se hace sedentaria, se da mayor importancia a los hijos pero, de todos modos, engendrar y amamantar no son *actividades*, son funciones naturales que no forman parte de los proyectos humanos y, por tanto, la mujer no encuentra en ellas ningún motivo de afirmación de su existencia, sino que las soporta pasivamente como parte de su destino biológico. Por otro lado, el trabajo doméstico al que se ve abocada, por ser el único compatible con las cargas de la maternidad, la relega a la repetición y a la inmanencia. Sin embargo, el caso del hombre es completamente diferente; su función de alimentar al grupo no es un simple proceso vital, como el de las abejas obreras, sino que se produce mediante actos libres que trascienden su condición animal. El *homo faber* es, desde el comienzo de los tiempos, un inventor. El garrote y la porra con que se arma para varear los frutos son instrumentos con los cuales afianza su poder sobre la naturaleza; no se limita a llevar al hogar el pescado capturado en el mar: ha de conquistar primero el dominio de las aguas fabricando piraguas; para apropiarse de las riquezas del mundo comienza por dominarlo.

<sup>12</sup> D.S. I, Deuxième partie, I, pág. 110.



Y en la acción de dominar se siente poderoso: se plantea fines, proyecta la manera de alcanzarlos y, así, se realiza como existente. Crea para mantener; desborda el presente y se abre al futuro. Por eso las expediciones de pesca y de caza tienen carácter sagrado. Sus proezas son celebradas con fiestas donde se reconoce su humanidad.

Por otra parte, su actividad tiene también otra dimensión que la dignifica, la dimensión del peligro. Si la sangre no fuese más que alimento, no tendría mayor valor que la leche; pero el cazador no es un carnicero: en su lucha contra las bestias salvajes corre riesgos. El guerrero pone en juego su propia vida y así aumenta el prestigio de la horda o el clan al que pertenece; de esa manera prueba que, para el hombre, la vida no es el valor supremo, sino que sirve a fines más importantes que la propia vida<sup>13</sup>. Este es el momento en que, según Beauvoir, se produce la separación jerárquica entre hombre y mujer —como ya hemos señalado en el capítulo primero de esta Segunda parte—.

Esta es la explicación que la filosofía existencial nos proporciona de la subordinación de la mujer apoyada en que, dadas las circunstancias de la vida primitiva, entre los dos sexos ha sido el masculino el que ha tenido ocasión de realizarse plenamente como ser humano, al no estar, como la mujer, tan supeditado a las funciones biológicas; al haber podido, libre de la dependencia biológica, disponer de unas condiciones más adecuadas para ejercer su trascendencia. Y así, la actividad de los varones ha sido la que ha creado los valores y ha constituido la existencia misma como valor<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Asume aquí Beauvoir la dialéctica hegeliana aplicada a la relación varón/hembra.

<sup>14</sup> Cfr. capítulo I de esta Segunda parte.

Continúa Beauvoir su recorrido histórico por las diferentes etapas que suceden a las sociedades patriarcales antiguas, la sociedad feudal medieval, la sociedad conyugal moderna, y la sociedad contemporánea. Todo ello con referencia preferente a Francia a partir de la época medieval. Y reconstruye una historia de las mujeres desde la perspectiva del existencialismo de la que se desprenden varias conclusiones que nadie había sacado a la luz hasta ahora y que tienen una importancia capital porque constituyen las condiciones de posibilidad de cualquier estrategia emancipatoria. Son las siguientes:

1ª) La historia de las mujeres ha sido, hasta ahora, hecha por los hombres. Así como Myrdall ha puesto de manifiesto que el problema de los negros en América es un problema de los blancos; así como Sartre ha puesto de manifiesto que el problema judío es nuestro problema, Beauvoir demuestra que el problema de las mujeres es un problema de hombres.

Hemos visto las razones por las cuales, desde el principio, los hombres tuvieron, junto con la fuerza física, el prestigio moral; cómo crearon los valores, las costumbres y la religión. Las mujeres nunca les discutieron su poder. Algunas, aisladamente, se rebelaron contra la dureza de su destino —Safo, Cristina de Pisano, Olimpia de Gouges, Mary Wollstonecraft—; a veces se produjeron protestas colectivas, como la de las mujeres romanas contra la ley Oppia, o la de las sufragistas anglosajonas reclamando el voto; pero, si unas y otras consiguieron algo, fue porque los hombres estuvieron dispuestos a ceder.

2ª) Han sido, pues, los hombres quienes han tenido siempre la suerte de las mujeres en sus manos. Y lo que ellos hayan decidido siempre ha estado en función, no de los intereses de

ellas, sino de los proyectos de ellos, de sus temores y de sus necesidades. Si han adorado a las diosas-madre, ha sido porque la Naturaleza les daba miedo. Y, en cuanto dispusieron de los instrumentos de bronce que les permitían afianzarse contra ella, instituyeron el patriarcado, con lo cual el estatuto de la mujer pasó a depender de las relaciones entre la familia y el Estado.

Con el advenimiento del cristianismo, el hombre asignó a la mujer una condición que era el reflejo de su actitud como cristiano ante Dios, ante el mundo y ante su propia carne; lo que en la Edad Media se llamó “la querrela de las mujeres”, fue la querrela entre clero y laicos sobre el celibato y el matrimonio. Lo que dio lugar a la tutela de la mujer casada fue el régimen social fundado sobre la propiedad privada. Y lo que ha ido independizando a la mujer de hoy ha sido la revolución técnica conseguida por los hombres. Finalmente, la evolución de la ética masculina ha llevado a la reducción de las familias mediante el control de la natalidad y ha liberado parcialmente a las mujeres de la servidumbre de la maternidad.

3ª) El feminismo como tal nunca ha sido un movimiento autónomo: fue, en parte, un instrumento de los políticos y, en parte, el epifenómeno de un drama social más profundo. Las mujeres nunca han constituido una casta separada y verdaderamente nunca han buscado desempeñar, como sexo, un papel en la historia. La mayoría de ellas se resigna a su suerte sin iniciar acción alguna; las que han intentado cambiarla, lo han hecho encerrándose en su singularidad y tratando de triunfar como individuos. Cuando han intervenido en el curso de la historia, ha sido de acuerdo con los hombres y desde perspectivas masculinas. Pero su intervención, en conjunto, ha sido episódica y secundaria.

4ª) Las clases donde las mujeres tuvieron cierta autonomía económica y participaron en la producción han sido siempre clases oprimidas en las que ellas, como trabajadoras, eran todavía más esclavas que los trabajadores varones. En las clases dirigentes la mujer ha sido parásita y, como tal, ha estado sometida a las leyes masculinas; de modo que, en ambos casos, le ha sido imposible actuar.

5ª) El derecho y las costumbres no siempre coinciden; y el equilibrio entre ambos se establece de manera que las mujeres no son nunca realmente libres.

Así, la mujer que adquiere un lugar en la sociedad, la mujer casada, no goza de derecho alguno, mientras que la que tiene las mismas libertades que el hombre —soltera, viuda o prostituta—, es excluida de la vida social. Las mujeres que han llevado a cabo obras comparables a los hombres han sido aquellas a quienes las instituciones catapultaron más allá de las diferencias sexuales: Isabel la Católica, Isabel de Inglaterra, Catalina de Rusia fueron soberanas antes que mujeres. Es curioso que cuando se suprime socialmente la feminidad, ya no se considera inferiores a las mujeres.

A la libertad sin derechos y sin poder solamente le es permitido alzarse en el rechazo y en la rebelión; no se le permite participar en construcciones positivas. Si Aspasia, Mme. de Maintenon o la princesa de los Ursinos destacaron como consejeras, fue porque los hombres consintieron en escucharlas. Los hombres exageran la importancia de tales influencias cuando quieren convencer a las mujeres de que su papel es el más valioso; pero, de hecho, las voces femeninas se acallan cuando comienza la acción. Se les permite suscitar guerras, pero no sugerir la táctica de las batallas; sus intervenciones políticas quedan reducidas a la

categoría de intrigas. El mundo nunca ha sido dirigido por la mano femenina; ellas no han actuado sobre la técnica, ni sobre la economía; no han construido ni destruido Estados; tampoco han descubierto nuevos mundos.

6<sup>a</sup>) Los grandes hombres surgen de la masa y son llevados a grandes acciones por las circunstancias. Pero la masa de mujeres queda al margen de la historia, y las circunstancias son, para ellas, obstáculos, no disparaderos. Para cambiar la faz del mundo hay que estar bien anclado en él; pero, paradójicamente, las mujeres más ancladas en la sociedad son las más sometidas a ella. Así que, parafraseando a Marx, afirma Beauvoir que no es la inferioridad lo que ha determinado la insignificancia histórica de las mujeres, sino, al contrario, su insignificancia histórica lo que las ha abocado a la inferioridad.

Estamos –cuando Beauvoir escribe esto– en 1948-49. Algunos aspectos de la igualdad legal que aún no se habían alcanzado entonces, como el derecho al voto –todavía no en Suiza–, el aborto, la plena independencia en el terreno económico y civil, ya han sido casi totalmente obtenidos. Pero, en el terreno cotidiano, en el día a día concreto, todavía queda camino por recorrer. Y allí aún son válidas –y lo son todavía hoy– algunas de las observaciones que hace, como la denuncia de la doble jornada de las mujeres que trabajan fuera del hogar, la infravaloración laboral de las mujeres cuando tienen la misma preparación que los varones, el hecho de que se siga pensando que el mejor estado para la mujer es el de casada. En conclusión: las mujeres están aún en situación de vasallaje.

El análisis regresivo se dirige ahora a la consideración de los mitos a través de los cuales los hombres han construido la imagen de la mujer que convenía a sus intereses.

Hemos visto, en los capítulos precedentes, cómo el hombre ha conferido a la mujer el estatuto de *Otra* según unas connotaciones peculiares que consistían en que, siendo de su misma condición, no le planteara la exigencia de la reciprocidad, porque su función consistía en ser la intermediaria entre la naturaleza y el semejante, que siempre es otro hombre. La mujer era, así, otra conciencia, pero mutilada del estatuto pleno de conciencia, porque es una conciencia a la que, de entrada, no se le permite reivindicar su independencia; se le mantiene siempre en el margen de lo inessential; no se rebela contra el hombre objetivándolo, a su vez, como hace el esclavo ante el amo. La mujer se constituye, pues, en el pensamiento de los hombres, como esa *Otra* absoluta que no llega a ser su semejante porque no se le enfrenta como otra libertad, sino como un objeto otro ante sus ojos puesto por el hombre-sujeto, como un en-sí; por tanto, como ser. La mujer encarna, para el hombre, lo que colmaría la carencia que, como existente, lleva en su corazón. Y, según palabras de Beauvoir: “buscando reencontrarse a través de ella es como el hombre espera realizarse”<sup>15</sup>

La mujer en los mitos, ya lo he dicho, tiene la misma ambigüedad que la idea de lo *Otro*; es decir, la ambigüedad de la condición humana cuando se define por su relación con lo *Otro*. Lo *Otro* es el Mal; pero como el Mal es necesario al Bien –para poder definirse como su contrario– se vuelve hacia el Bien; es aquello por lo cual se accede al Todo; pero es también aquello que me separa del Todo; es la puerta del infinito y la medida de mi finitud.

<sup>15</sup> Ibid., Troisième partie. Mythes, cap. I, pág. 234.

Por todo esto, la mujer no se encarna en un concepto fijo; se cumple, así, a través de ella el paso de la esperanza al fracaso, del odio al amor, del bien al mal y del mal al bien. La mujer es algo ambivalente desde cualquier aspecto bajo el que se la considere.

Por ejemplo, los mitos de la mujer como Naturaleza. Como ya se dijo en el capítulo primero de esta Segunda parte, el hombre busca en la mujer lo *Otro* como Naturaleza y como su semejante. Ya sabemos que la Naturaleza despierta en el hombre sentimientos ambivalentes: la explota pero, al mismo tiempo, sufre su yugo; nace de ella y muere en ella. La Naturaleza es la fuente de su ser, pero también el reino que él somete a su voluntad; es la ganga material en la que su alma está presa, y es también la realidad suprema. Es la contingencia y la Idea, la finitud y la totalidad. Una veces su aliada, otras su enemiga. Es el caos tenebroso de donde brota la vida; es la vida misma y el más allá hacia el que la vida tiende. La mujer representa a la naturaleza en cuanto madre, esposa e idea, figuras que, unas veces se confunden, otras se oponen; figuras todas que, como Jano, tienen doble faz. De ahí la asociación mítica de la gestación y la muerte:

“En todo lugar donde la vida está formándose, como en las germinaciones, en las fermentaciones, produce asco porque se hace deshaciéndose; el embrión viscoso abre un ciclo que se acaba en la podredumbre de la muerte”<sup>16</sup>.

Y justamente, porque aborrece la gratuidad y la muerte, es por lo que el hombre siente horror de haber sido engendrado. Quiere negar

<sup>16</sup> Ibid., pág. 239.

sus raíces en lo animal; reniega de su nacimiento porque le recuerda que depende de la Naturaleza. Y eso es lo que expresan los tabúes del parto en los pueblos primitivos. El *Levítico*, y todos los códigos antiguos, ordenan ritos de purificación para las parturientas, restos de los cuales todavía perviven en zonas rurales.

Beauvoir hace notar que, a pesar del respeto del que la sociedad rodea a la mujer gestante, la gestación inspira una repulsión espontánea. También hace la observación de que un adolescente se sonroja si, cuando pasea con sus compañeros, encuentra a su madre, a sus hermanas o a mujeres de la familia. ¿Por qué? Porque su presencia lo transporta a regiones de la inmanencia de las que quiere liberarse. Porque querría, como Atenea, haber surgido en el mundo ya adulto, armado de la cabeza a los pies, invulnerable.

Por eso, el culto a la germinación siempre ha estado asociado al culto a los muertos. La Tierra-madre absorbe en su seno la osamenta de sus hijos. Las mujeres son las que tejen el destino humano —como Parcas o como Moiras— y son también ellas las que cortan los hilos. Del mismo modo, en la mayoría de las representaciones populares, la muerte es mujer y las mujeres son quienes lloran a los muertos porque la muerte es obra suya.

También en los mitos sobre la virginidad la ambivalencia que representa la mujer para el hombre tiene una expresión paradigmática. Según se sienta aplastado por las potencias que lo circundan, o capaz de dominarlas, rechaza o exige el hombre que la esposa le sea entregada virgen. En las sociedades más primitivas, en las que el poder de la mujer es exaltado, lo que domina al hombre es el temor, entonces exige que la mujer haya sido desvirgada antes de la noche de bodas. Así sucedía entre los tibeta-



nos, según el relato de Marco Polo. Parece ser que ciertos primitivos no aceptan el matrimonio sino con una mujer que ya ha sido madre, como manera de asegurarse sobre su fecundidad. Sin embargo, Beauvoir piensa que los verdaderos motivos de este tipo de costumbres son de carácter místico. Algunos pueblos imaginan que en la vagina anida una serpiente que mordería al esposo en el momento de la ruptura del himen; otros atribuyen virtudes terribles a la sangre virgen, emparentada con la sangre menstrual y susceptible, por esta razón, de destruir el vigor masculino. Según estas creencias, el principio femenino tendría tanta mayor fuerza y sería una amenaza tanto mayor cuanto más intacto se encontrara, lo cual se relaciona con el poder legendariamente atribuido a las vírgenes en los combates; piénsese en las walkirias o en la doncella de Orléans. Hay sociedades primitivas donde la cuestión del desvirgamiento no ha lugar precisamente porque desde la infancia se consienten los juegos sexuales y, por ello, las chicas nunca son vírgenes; tales las sociedades descritas por Malinowski. En otras, la desfloración tiene lugar en el momento de la pubertad y es llevada a cabo por las mujeres con ayuda de algún instrumento; en otras, las muchachas han de someterse a una brutal iniciación por parte de los hombres, fuera del pueblo, mediante instrumentos o violación. En otras, se las libra a extraños de paso, con lo cual los hombres de la tribu se preservan del peligroso *mana*, etc.

Sin embargo, en las sociedades patriarcales, desde el momento en que el hombre se ha convertido en el amo de la mujer, las mismas virtudes que en las bestias y en los elementos naturales le asustan, se convierten en cualidades preciosas para el propietario que sabe domeñarlas. Lo mismo que ha domesticado al

caballo, que ha dispuesto del agua para el riego en la agricultura, así también quiere apropiarse de la mujer en toda su riqueza intacta. Además hay motivaciones racionales en la exigencia de la virginidad; como ya hemos señalado, con ello se evita el riesgo de legar sus bienes al hijo de un extraño. Pero hay otros motivos más inmediatos cuando el hombre considera a la esposa como una propiedad personal: en primer término, el de hacer efectiva la idea de posesión, siquiera de forma negativa, impidiendo usar de ella a otro —pues de forma positiva, realmente, nunca poseemos nada ni a nadie, observa Beauvoir—; el segundo motivo consiste en que, para el hombre, no hay nada más deseable que aquello que jamás ha pertenecido a ningún otro ser humano. Y así, la conquista de la mujer, como las tierras vírgenes, como la cima que el alpinista alcanza por primera vez, es un acontecimiento único y absoluto.

Finalmente, uno de los objetivos que se persiguen en el deseo, es la consumación del objeto deseado, lo cual implica su destrucción. Rompiendo el himen, el hombre posee el cuerpo femenino de una forma más íntima que por la penetración, que lo deja intacto. A través de tal operación irreversible, hace de ella un objeto pasivo y la domina. Este sentido es el que se expresa en la leyenda del caballero que se abre camino entre los matorrales para coger la rosa jamás alcanzada y, cuando la descubre, corta el tallo. La imagen es tan expresiva que en el lenguaje popular se dice “tomar la flor” de donde se deriva el verbo *desflorar*.

El valor de la virginidad, como todo lo mítico, es también ambiguo porque, todo el precio positivo que tiene la virginidad en la mujer joven, cambia de valencia si la virgen es vieja. Entonces se la rechaza y se la considera como

maldita; maldita en su carne porque no ha sido objeto para sujeto alguno, porque no ha sido deseable para ningún deseo.

A través de un minucioso desmontaje de los mitos, del cual aquí he traído dos ejemplos, Beauvoir nos ratifica que la condición de la mujer ha consistido siempre en estar sometida, como *Otra*, al hombre, quien se ha pensado como *el Mismo*. Lo que nos revelaban las ciencias naturales y humanas, nos lo confirman la literatura, los sueños y las fantasías de los hombres, a través de los cuales se nos descubre cómo la mujer siempre ha estado sometida al hombre. Los análisis de Beauvoir proceden por estratos: considera como un estrato inferior los mitos anteriores al patriarcado, los más antiguos, gestados antes de la Edad del metal; luego los gestados desde la época del patriarcado. De unos y otros quedan vestigios en la sociedad moderna, donde se reformulan en claves un poco diferentes. Pero los temas perduran. Por eso, un mismo tema, como el de la mujer-naturaleza, o el del horror a la sangre como elemento en el que se concentra el poder femenino, o el de la madre, tiene diferentes formulaciones que se van analizando sucesivamente. Por eso mismo, los análisis no se suceden linealmente, sino en espiral; se repiten los temas; se observa la analogía entre unas formulaciones y otras; pero se recoge también la diferencia. Su estilo discursivo se desarrolla en zig-zag y tanto en las descripciones como en los análisis —especialmente en éstos— su lenguaje está cargado de ironía. Cada descripción va acompañada de su explicación analítica que siempre nos confirma la misma tesis: la marginación de la mujer del reino masculino, que es el único reino humano; su sometimiento a las reglas que le impone el varón; su estatuto de *Otra* sin reciprocidad con *el Mismo*.

### 3. La síntesis progresiva en *El segundo sexo*

He descrito en los apartados anteriores los elementos que la ideología masculina pone en juego para construir ese “producto intermedio entre el hombre y el castrado”, según la expresión de Beauvoir, que es la mujer para los hombres.

Ahora, en la segunda fase del método, que ocupa todo el tomo II de su ensayo, reconstruye Beauvoir la manera como las mujeres viven su condición de tales a partir de esta peculiar forma de ser que han hecho de ellas los hombres. Este es el punto de partida, y no podía ser otro, tratándose como se trata de esa parte del género humano que nunca ha actuado como sujeto de pleno derecho, que no ha tenido ocasión de ejercer su transcendencia sino vicariamente, parasitariamente, siempre en función del único ser que la vive plenamente: el hombre.

El problema de la mujer es que su ser-en-el-mundo es un ser *Otro* y que precisamente por ser otro que *el Mismo*, el hombre, se encuentra, de entrada, mutilada como ser humano, no es plenamente sujeto; se reconoce a sí misma antes que como sujeto, como objeto. “Sabe” lo que ella es a través de lo que el hombre la hace ser. Es, como lo expresa Sartre citando a Beauvoir: “objeto para el otro y para sí misma antes que sujeto”<sup>17</sup>. Y tiene que hacer, por tanto, su aprendizaje del mundo por “ideología interpuesta”; descubriendo que su ser no es el ser que los otros –los hombres– pretenden que es. Lo cual supone, con respecto al hombre, una notable desventaja.

<sup>17</sup> En *Saint Genet, comédien et martyr*. Oeuvres complètes de Jean Genet. Paris, Gallimard, NRF, 1952. Tome I, Livre I, pag. 48.

En el capítulo anterior he hecho incursiones puntuales en el texto en el que Beauvoir atiende a la psicología de las mujeres. Ahora señalaré algunos de los momentos fundamentales de la *experiencia vivida* –que da subtítulo a este tomo II– en los que la mujer se descubre como ser de segundo rango y los conflictos que ello arrastra.

Mucho antes de que aparezca el pensamiento reflexivo, desde el comienzo del destete y la “fase del espejo”, comienza el proceso de diferenciación, proceso que Beauvoir reconstruye, desde el punto de vista psicológico, siguiendo las teorías psicoanalíticas, hasta la fase del Edipo; pero ya en estos tempranos estadios introduce mediaciones desde la filosofía existencial. Por ejemplo, cuando observa que a las niñas se les cultiva especialmente la afectividad –en vez de señalar, como la psicología al uso e incluso el psicoanálisis, que las niñas son más afectivas– y se les cultiva el narcisismo, poniéndoles una muñeca entre las manos que venga a ser, *mutatis mutandis*, lo que el pene para los niños.

La mujer pasa por la extraña experiencia de que, como individuo, se siente sujeto, con su autonomía y su trascendencia. Y, sin embargo, descubre en sí la inferioridad al hacer el aprendizaje del mundo. Dicho en términos existencialistas, mientras al varón su ser-para-otro le incita a afirmarse como ser para-sí, a la mujer su ser-para-otro le invita a alienarse, a negarse como para-sí, a mutilar su trascendencia, a permanecer en la inmanencia. Se le enseña que para gustar a los demás hay que hacerse objeto, renunciar a su autonomía. Se la trata como a una muñeca –primer momento del aprendizaje de la pasividad–; se le niega la libertad. Y así se produce un círculo vicioso consistente en que cuanto menos ejerce la libertad para com-

prender, captar y descubrir el mundo, menos recursos tiene y menos se atreve a afirmarse como sujeto. Si se le diera confianza, tendría ocasión de mostrar la misma exuberancia vital, la misma curiosidad, el mismo espíritu de iniciativa, y el mismo temple que un chico; pero el medio social se resiste a que las chicas sean tratadas como los niños.

Durante los primeros años, la niña se resigna a su suerte sin demasiada resistencia. Mientras se mueve en el mundo imaginario y simbólico de los juegos, puede compensar la superioridad de los niños con las promesas que encierra su destino femenino; todavía la madre tiene a sus ojos más autoridad que el padre e imagina el mundo como una especie de matriarcado, de modo que, a través de sus muñecas, puede todavía hacer la experiencia de afirmarse como sujeto, cuidándolas como a ella su madre. Lo cual —señala Beauvoir— no tiene nada de instinto materno; es simple imitación por el juego.

Puntualiza que, al comenzar la segunda infancia, la niña descubre la soberanía de la autoridad paterna, soberanía que se ve reforzada por la religión, a cuyos influjos la niña es especialmente abocada porque su educación depende más estrechamente que la de sus hermanos varones de la tutela de la madre. Observa Beauvoir que la religión católica es especialmente reforzadora de la jerarquía familiar pues, además de que, por supuesto, Dios padre y Cristo son varones, la Virgen María se proclama “esclava del Señor”. También en los países católicos las mujeres son mucho más pasivas, serviles y humildes ante el hombre que en los países protestantes e indica que ello es debido, en gran parte, al culto a la Virgen y también a la confesión, la institución de los conventos de religiosas, etc.

Lo mismo ocurre con la literatura: cuentos y leyendas enseñan a la niña que, para ser feliz, hay que ser amada y, para ser amada, hay que *esperar* el amor –segundo momento del aprendizaje de la pasividad–. No buscarlo, sino esperar: como mujeres, se les adjudica ese papel. En los cuentos, los hombres buscan las aventuras y las mujeres son el trofeo que alcanzan tras la feliz victoria contra dragones, gigantes y otros seres temibles, ante los cuales tienen que desplegar toda su fuerza y astucia. Pero la mujer *no tiene que hacer nada*. Sólo esperar.

Y continúa la reconstrucción de la experiencia vivida por las niñas deteniéndose en los momentos de rebelión contra su situación. La primera rebelión se produce en la pre-adolescencia, cuando la madre ha perdido ya su prestigio a los ojos de la hija. Esta la ve como un ser pasivo que espera, aguanta, se queja, llora, hace “números”. Un ser al que la realidad cotidiana no trae ninguna compensación, ya que cuando se siente víctima, se la desprecia y cuando se pone arpía, se la detesta. Su vida es una repetición continua que no lleva a ninguna parte; encorsetada en su papel de ama de casa, no hace más que frenar la expansión de la existencia; no es más que obstáculo y negación. Su hija *no quiere* parecerse a ella. Admira a las mujeres que se han librado de las servidumbres femeninas, como las actrices, las escritoras, las profesoras. Se entrega con entusiasmo a los deportes, al estudio; sube a los árboles, destroza sus vestidos, trata de competir con los chicos; se siente halagada cuando la tratan en pie de igualdad y busca su aprobación. Es el momento en que la niña descubre que, por ser mujer, miles de aventuras y miles de alegrías le están prohibidas. Descubre que ha nacido del lado malo. Sabe cual es su destino: convertirse en esposa, luego en madre, más

tarde en abuela; llevar una casa exactamente como la lleva su madre y cuidar de sus hijos como han cuidado de ella. A los 12 años ya está escrita su historia, una historia que irá descubriendo día tras día sin hacerla ninguno. Siente curiosidad, pero también terror cuando piensa en una vida cuyas etapas están previstas de antemano y hacia la cual se encamina irremediabilmente.

Explica Beauvoir la preocupación por la sexualidad que aparece en la niña tan tempranamente, incluso antes de la segunda infancia, por el descubrimiento que va haciendo de lo programado de su destino. La segunda rebelión contra su situación consiste en rechazar ese destino negándose a admitir la cruda realidad de los hechos; esto es, la función de la mujer en la gestación, su relación sexual con el hombre y los momentos concretos que ha de atravesar en su historia futura. Se produce en la niña un fenómeno tan doloroso como el destete; no ahora por la separación física de la madre; ahora lo que sucede es que el universo protector se hunde. Se encuentra sin techo, abandonada, absolutamente sola ante un futuro oscuro. Y lo que aumenta la angustia de la chiquilla es que no consigue discernir los contornos de la equívoca maldición que pesa sobre ella.

Piensa Beauvoir que por muy coherentemente que se explique, por muy buena voluntad que se ponga en ello, no se puede expresar con palabras la experiencia erótica; hay que vivirla para comprenderla. Considera esta etapa de la pre-pubertad como una fase que hay que atravesar y, desde luego, indica que, aunque los adultos, para quitar miedo al niño/a, le aseguren que no es tan terrible, tampoco servirá de nada. Poco tiempo después llega el momento en que se produce la metamorfosis de la pubertad.



Describe, a continuación, la vivencia de la pubertad, período mucho más turbulento para las chicas que para los chicos, como hemos visto en el capítulo anterior. Aporta, como ilustración, relatos clínicos de la obra de Stekel *La mujer frígida*, de Helen Deutsch, *La psicología de la mujer* y de Liepmann, *Juventud y sexualidad*.

Cuando llega la juventud, la suerte está echada para la mujer. Es el momento de buscar al *Otro* en la figura del hombre, esto es, de empezar a cumplir el destino para el que ha sido preparada fisiológica y socialmente. En la reconstrucción progresiva de esta experiencia, pone Beauvoir en juego elementos ontológicos, sociales e históricos. Muestra que la disimetría de su encuentro con el *Otro*, con el hombre, no tiene ninguna justificación, ni biológica, ni fisiológica. Los condicionantes de poseer menor fuerza física y estar más sujeta a las servidumbres fisiológicas que el varón no son tampoco determinantes y, por tanto, no constituyen razón suficiente para justificar la dependencia de la mujer. Son solamente condicionantes que, en el marco de la ideología patriarcal, refuerzan, durante la pubertad y la juventud, la pasividad en la mujer. Pero, justamente, la actitud pasiva y el sentimiento de derrota que siente la adolescente y la joven ante su homólogo masculino es debida a que ella *no se piensa como responsable de su futuro*. Y no se piensa tal porque se le ha hecho crecer en la ideología de que no lo es; de que el macho es quien lleva el timón, toma la iniciativa y elige mujer.

Si, en el desarrollo de su erotismo, se produce en la joven un conflicto entre su narcisismo y su experiencia sexual; si, como hemos señalado en el capítulo anterior, se produce en algunas jóvenes un sado-masiquismo induda-

blemente relacionado con la mala fe, ello es debido a las condiciones de *Otra* inesencial que le impone la sociedad. Si, durante la adolescencia y la juventud, la mujer adopta conductas que muestran cierto desequilibrio psíquico, es porque está atrapada en una situación que no le permite tomar iniciativa alguna. Por tanto, las conductas falsas, mentirosas, están condicionadas por *la opacidad de la situación* que la reduce a no ser nada, a no hacer nada.

En cuanto a la vivencia de la sexualidad –cuestión que hemos tratado desde el punto de vista psicológico en el capítulo anterior–, Beauvoir la reconstruye poniendo en juego las mediaciones que operan desde la biología, la antropología, la psicología y la cultura. Partiendo de la observación y demostración de que la sexualidad de la joven implica, no una continuidad con el pasado –como es el caso de los varones–, sino una ruptura, tanto desde el punto de vista biológico como del social y psicológico, expone a continuación las razones por las que el erotismo pasivo de la mujer no significa pasividad. Muestra la servidumbre de la mujer en el terreno erótico, desde el punto de vista anatómico –“la muchacha necesita del hombre para sentir su propio cuerpo, su dependencia es mucho más profunda”<sup>18</sup>–, y hace finas observaciones sobre el pudor femenino relacionando la ontología con la anatomía y las costumbres: el cuerpo, la carne existe para la mirada del otro, hombre o mujer, como la absurda contingencia de la facticidad y, sin embargo, es *sí misma* por más que se le quiera impedir que exista para otro, por más que se la quiera negar. Los hombres, por el hecho de que desempeñan el *rol* agresivo, soportan

<sup>18</sup> Ibid., pág. 140.

mucho peor el ser mirados, –algunos dicen no soportar mostrarse desnudos ante una mujer si no es en erección, cuando el sexo se hace activo y expresa la subjetividad–. A la mujer, sin embargo, no le es dado manifestar la voluntad a través de la carne; si no la oculta, la libra sin defensa a la mirada del otro.

A través de la explicación de la diferencia entre el erotismo femenino y el masculino desde los puntos de vista biológico, psicológico y ontológico se pone de manifiesto que los condicionamientos culturales de la sociedad contribuyen a reforzar la alienación de la mujer en lo otro inesencial. Y en cuanto al pretendido masoquismo femenino, ya vimos que para Beauvoir no es algo que se siga del sexo sino una manifestación frecuente del erotismo femenino en una sociedad donde hay lucha de sexos y no igualdad entre los sexos.

Interesante, por cuanto constituye una aportación desde el existencialismo, es el capítulo que Beauvoir dedica al estudio de la mujer lesbiana. Confrontando las teorías psicológicas al uso –principalmente las psicoanalíticas– con el punto de vista existencial avanza una teoría absolutamente novedosa en su tiempo, en la que encontramos expresadas las principales reivindicaciones que hoy plantean los colectivos lesbianos.

Para Beauvoir el lesbianismo es *una manera de vivirse en el mundo*, un intento de la mujer por conciliar su autonomía con la pasividad de su cuerpo. El desarrollo del erotismo femenino constituye una “historia” psicológica que incluye factores fisiológicos, pero que depende de la actitud global del sujeto ante la existencia.

La segunda parte de este segundo volumen describe diferentes modos de vida socialmente institucionalizados, por así decirlo, de las muje-

res en las sociedades occidentales: la mujer casada, la mujer-madre, la prostituta y la cortesana, la mujer madura y la mujer vieja. Voy a detenerme en su reconstrucción de la vida de la mujer casada.

La de *casada* –nos dice Beauvoir– es la situación más común de la mujer adulta en nuestra sociedad. Cuando ella escribe *El segundo sexo* –y también ahora– la mayor parte de las mujeres están casadas, lo han estado o se preparan para ello. Además, los otros estados se nombran en relación con el matrimonio: soltera, viuda.

En este tipo de unión, los papeles del hombre y de la mujer están bien delimitados. A él le toca la trascendencia, a ella la inmanencia: cuidado de la casa y mantenimiento de la especie. Este reparto de papeles es nefasto para la mujer. Beauvoir pone en juego el enfoque socio-histórico y filosófico para reconstruir el marco en que se inserta esta institución que encuadra las relaciones humanas más universales, las de hombre/mujer.

Tras una reconstrucción del marco socio-histórico de la institución, pasa a la descripción del matrimonio tal como es vivido por la mujer en la sociedad occidental. Todavía hoy –dice– la ley y las costumbres confieren al marido gran autoridad, aunque de todas maneras le viene implicada por su posición de productor en la sociedad conyugal: él es quien desborda el interés familiar hacia el social y abre un porvenir cooperando en la edificación del futuro de la colectividad.

Señala que el matrimonio conserva muchos rasgos de su figura tradicional y que se impone mucho más imperiosamente a la joven que al joven. Ella, al mismo tiempo que lo desea, lo teme y eso es ocasión de muchas neurosis, como lo manifiesta Stekel en su obra *La mujer*

*frígida*. La mayoría de las chicas se casan “porque hay que casarse”, porque les ha llegado la edad. Luego, induce Beauvoir, no es, por lo general, el amor lo que decide el matrimonio.

Desenmascara el llamado “amor conyugal” como una trampa de la ideología burguesa pues –dice– si bien en el matrimonio puede haber amor entre los cónyuges, ello no surge del hecho de estar casados, sino del hecho de que se quieren; por eso etiquetar de “amor conyugal” la relación entre dos personas casadas por el hecho de estarlo, es suponer que de la institución brota un sentimiento subjetivo, una más de las falacias de la ideología burguesa.

Desenmascara la supuesta felicidad que el matrimonio proporciona a la mujer según la ideología burguesa. ¿Cómo va a ser eso posible si adjudica a los esposos papeles tan dispares: la mujer destinada a encerrarse en el hogar, el marido volcando sus intereses fuera del hogar? Describe cómo la mujer canaliza sus virtualidades en el cuidado y mantenimiento del hogar: allí es donde satisface, en parte, su erotismo, su afectividad y su libertad; pero también donde se producen las neurosis porque es una situación cerrada a la trascendencia. La situación de la mujer como ama de casa lleva a una actitud maniquea que se concentra en la lucha sin fin contra el mal, que es el desorden, la suciedad; y sin progreso nunca porque es una tarea sin fin, atemporal.

Estos análisis –que se basan, por lo demás, en el paradigma del matrimonio burgués fin de siglo y primer tercio del XX– son interesantes por cuanto *muestran* la situación de marginación –personal, ontológica, social– de la mujer en una institución como ésta. En la medida en que la institución está cambiando ya cuando Beauvoir escribe –como ella misma lo indica– y sigue cambiando ahora, cuarenta años des-

pués, son exagerados. Pero en la medida en que las raíces de la marginación son las mismas –la ideología y la estructura patriarcal– son esclarecedores aún hoy, porque nos muestran la concepción subyacente de una práctica social –para decirlo en términos foucaultianos– que todavía es operativa en muchos niveles.

La fase sintética del método termina, a la vez que el libro, con una parte prospectiva titulada: “Hacia la liberación”, que tiene un solo capítulo y una conclusión. El capítulo es una recopilación, en clave inversa a lo que hemos visto que es la experiencia vivida. Señala las principales vías por las que la mujer ha de encauzar su actividad para conseguir la independencia y lograr, por fin, la plenitud de ser humano.

Las primeras y fundamentales son: la vía legal y la económica. Pero no son las únicas; hay que cambiar también los modelos de conducta social y los valores culturales para lograr la igualdad de condición con el varón; romper con las tradiciones y la educación recibida, a través de las cuales perduran los mismos modelos. Señala también que hay que contar con los *handicaps* propios del sexo femenino<sup>19</sup>: la manera de acceder al mundo no es igual en la mujer que en el hombre porque existen diferencias de tipo físico y psíquico, además del condicionamiento biológico de la maternidad. Pero ya sabemos que estos condicionantes no son determinantes que impidan realizarse a la mujer como ser libre y trascendente. Luego, su inferioridad actual es debida única y exclusivamente a *su situación*. Y que esta situación es histórica, lo prueba el hecho de que está cambiando.

<sup>19</sup> Es importante subrayar este factor, sobre el que siempre insiste Beauvoir y sobre el cual pasan de puntillas sus críticos/as malévolos/as, cuando no le atribuyen, con su peor mala fe, que lo pasa por alto.



## La consolidación del compromiso

### 1. El reconocimiento por su propia obra

En el primer tomo de su autobiografía, situándose en los veintiún años, recién obtenida la *Agrégation*, nos dice Beauvoir que, como escritora, veía ante ella un campo claramente definido. Todo estaba por hacer; todo lo que había deseado hacer desde siempre: combatir el error, encontrar la verdad y decirla, poner claridad en el mundo. Y a eso se dedicó en lo sucesivo.

Pero, como toda obra humana, la suya tiene también un *tempo*, una fase de arranque, que es la constituida por los ensayos morales, y un punto de madurez, que indiscutiblemente está marcado por *El segundo sexo* y que se continúa por lo menos hasta el año setenta: son años de gran actividad intelectual y política en el sentido amplio de la palabra. Son los años en que se consolida su compromiso con el tiempo histórico que le tocó vivir. Y no es que antes no estuviera comprometida —como filósofa existencialista que era estaba convencida de que todas sus empresas eran un compromiso—, sino que en estos años su compromiso se hace más público; Beauvoir se convierte en una personalidad conocida por su propia obra, y no sólo en Francia, sino en Europa y, sobre todo, en los EEUU. Su personalidad brilla con luz propia, ya no es tan sólo la “grande Sartreuse”, como se le apodaba en París por los años cuarenta; es la



autora de *El segundo sexo*, obra que relanzará el feminismo de la segunda mitad del siglo y cuya influencia sobre toda la teoría feminista que se ha escrito después es indiscutible.

Su actividad se orienta no sólo hacia el feminismo, que Beauvoir aborda en su ensayo de una manera teórica —no considerándose feminista en el sentido de militante de un grupo reivindicativo—, sino en todos los terrenos donde como intelectual considera que tiene algo que aportar. Su actividad, además, no se reduce a la escritura, sino que cobra también una dimensión práxica: conferencias, entrevistas, participación activa en actos públicos y en instituciones y acciones contestatarias, etc.

Si tomamos como referencia aquellos epígrafes que señalaba en su autobiografía, podemos, a partir de ellos, hacer una breve memoria del ritmo de su vida de estos años.

## 2. Combatir el error

A este fin dedicó los tres ensayos que, bajo el subtítulo genérico de *Privilegios*, fueron publicados en un pequeño libro que lleva el título del primero *¿Hay que quemar a Sade?* En el Prefacio de esta edición nos explica la intención del subtítulo diciéndonos que, aunque escritos en épocas diferentes y por diferentes motivos, los tres ensayos tienen en común ser respuestas, desde diferentes ángulos, a una misma cuestión, que es la siguiente: ¿cómo pueden los privilegiados *pensar* su situación? Las respuestas son diferentes, pero todas ellas nos llevan al *desenmascaramiento de las situaciones de privilegio*, todas ellas nos muestran el error de quienes sustentan, con mala fe, actitudes que no resisten al análisis desde la filosofía de la existencia.

Situación de privilegio la de Sade porque, perteneciendo a la nobleza y seducido, al mismo tiempo, por el racionalismo de los filósofos burgueses, trató de hacer una curiosa síntesis de las actitudes de estas dos clases reivindicando lo arbitrario del placer individual e intentando fundamentar ideológicamente tal reivindicación.

Situación de privilegio la de los ideólogos de la derecha, porque mantienen un pensamiento que es un entramado de contradicciones dispuesto en dos niveles: el real y el ideal. Quieren pensar lo real desde la universalidad, pero disocian ambos planos: en el plano de lo real, particularizan y singularizan; cada objeto es distinto, y también cada sujeto pensante. En el plano de lo universal, desrealizan el objeto, lo convierten en pura Idea. Y, situándose unas veces en un plano, otras en otro, saltan de lo real a lo universal y a la inversa, pero sin unirlos nunca, según la vieja táctica “divide y vencerás”. Es, pues, otro intento de pensar con mala fe sus privilegios.

Finalmente, Merleau-Ponty, polemizando con un pensamiento de Sartre que ha falseado previamente, también intenta justificar, desde un pensamiento, en definitiva, de derechas, su desvinculación con el pensamiento comprometido de la izquierda.

Volvamos al primero de los ensayos, *¿Hay que quemar a Sade?* Constituye una aportación, desde la filosofía existencialista, al estudio del personaje del marqués de Sade que, por esos años —década de los cincuenta— está siendo objeto de atención por parte de escritores de vanguardia, como Deleuze y Klossowski. La originalidad del estudio de Beauvoir estriba en que, abordando el personaje desde el ángulo de la ética existencialista, nos introduce en su dimensión humana; al mismo tiempo que nos

muestra su opción ética como un fracaso, también nos la hace ver como un esfuerzo desesperado por encontrarse como ser humano. Con lo cual, la dimensión “pornográfica” del personaje, tan negativamente valorada por las feministas americanas, aparece en Beauvoir contemplada como consecuencia del intento frustrado de Sade por encontrar a sus problemas una salida ética con rostro humano. La de Beauvoir es una visión más amplia de Sade que la visión feminista del pensamiento anglosajón<sup>1</sup>. Además, a pesar de que la mujer en Sade siempre aparece dependiendo del hombre, Beauvoir supo ver ciertos rasgos de rebeldía en Justine que, en oposición a los rasgos de la feminidad de la época, son una propuesta novedosa de comportamiento emancipatorio frente al hombre.

Nos ofrece una visión de Sade en la que éste aparece como el hombre valiente que se atrevió a asumir su particularidad, su aislamiento y su egoísmo. Noble por sus orígenes, miembro de una clase descendente que había defendido sus privilegios con la fuerza, no con la razón, pero fascinado por el racionalismo de los filósofos burgueses, hará el intento de defender racionalmente y en solitario uno de los privilegios indefendibles ya en aquel tiempo y con esas armas: lo arbitrario del propio placer. Sade tuvo la lucidez de ver que los intereses del tirano y los del esclavo eran irreconciliables –lo cual le hace ser un precursor de la idea de la lucha de clases– y de asumir la injusticia –lo cual ya era reconocer que hay otra justicia, esto

<sup>1</sup> Como lo ha mostrado R. Osborne en su estudio: “La actualidad de una pregunta de S. de Beauvoir: ¿Hay que quemar a Sade?” en: *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad*. Barcelona, La Sal, edicions de les dones, 1989, págs. 80-98.

es, tener una idea alternativa de justicia, situarse en el terreno ético— obstinadamente, en solitario, como una rebeldía frente a los nuevos valores de la burguesía ascendente que no reconocía como auténticos. Beauvoir analiza al personaje de Sade desde múltiples ángulos: el de su *biografía*; el de su *erotismo*; el de *la ética*; el de *la literatura*; el de su *ateísmo* y el de su *concepción de la naturaleza*.

La segunda situación de privilegio sobre la que recae la atención de Beauvoir es la burguesía, esa clase social que ella conocía tan bien por su origen familiar y de la que toda su vida estuvo luchando por despegarse. El título del ensayo es *El pensamiento de la derecha* y en él nos expone cómo la clase burguesa piensa su situación. Es el más implacable de los tres ensayos. Comparado con los escritos inmediatamente después de la guerra, con el título *La sabiduría popular*, de los que ya me he ocupado, éste es una reflexión sobre el momento histórico siguiente: el afianzamiento de la burguesía en el período de la guerra fría, su posición ante el “fantasma” del comunismo. Y, por otra parte, representa también un ajuste de cuentas de Beauvoir con su clase de origen, de la que se siente ahora definitivamente alejada y contra la que ejerce una crítica implacable.

El libro arranca de una reflexión de la autora datada en 1954, según nos informa en *La fuerza de las cosas*. Cuando comenzaban a agitarse los movimientos descolonizadores en Argelia y caído el gobierno de Mendès France, se fundó un grupo de intelectuales, entre quienes se contaban Mauriac y Malraux, sostenido por el periódico *L'Express* y denominado *La gauche nouvelle*. El equipo de *Les Temps Modernes* vio en este grupo una nueva derecha disfrazada, y tomó postura ante ellos. Para Beauvoir fue un motivo de reflexión acerca de

las características que concurren en el pensamiento de la derecha.

“Había disfrutado desenmarañando los mitos tejidos en torno a la mujer; también en este caso se trataba de airear las verdades concretas –la defensa de los privilegios por los privilegiados– que disimulan su crudeza tras sistemas y conceptos nebulosos (...). Los economistas les preparaban teorías más ingeniosas que las de sus mayores; pero para justificar su lucha no sabían ya qué ética o qué ideal invocar. Su pensamiento, concluía yo, no es sino un contra-pensamiento. Y el tiempo me ha dado la razón”<sup>2</sup>.

El ensayo es riguroso en su condena de la burguesía. Y lo mismo que en *El segundo sexo* desmontó los mitos, aquí se dedica a desmontar –o des-construir, para decirlo en el lenguaje actual– el pensamiento de la derecha como una ideología –ahora en el sentido marxista del término– hasta tal punto enmascaradora de la realidad que si ha tomado desde la Ilustración el pensamiento como su palanca de Arquímedes, ahora su discurso es un contra-pensamiento.

Comienza diciendo que la burguesía tiene miedo. Lo tiene porque, como ideología conservadora que es, teme el futuro. Y teme el futuro porque había puesto su esperanza en el fascismo y ahora que el fascismo ha fracasado se pregunta: ¿será posible que nuestra civilización no sea *la* civilización? Fuera de la civilización no queda sino la barbarie; y ésta tiene un solo nombre: comunismo.

Señala que el burgués occidental no tiene más remedio que reconocer que ya no es sujeto absoluto, que hay otros hombres a quienes los

<sup>2</sup> Ob. cit, II, pág. 60.

privilegios de la civilización les parecen inicuos. Y ahora ya no le resulta fácil conciliar la idea de justicia con la realidad de sus intereses. Ahora bien, todo el problema proviene del hecho de que la burguesía *piensa*. Porque la nobleza luchaba por sus derechos, pero no se preocupaba por legitimarlos. Sin embargo, para la burguesía el pensamiento ha sido un instrumento de liberación y no se atreve a renegar de la filosofía de las Luces, cuya verdad comprobó en la Revolución. Ahora esta verdad se vuelve contra ella. ¿Cómo va a justificar universalmente la reivindicación de particularidades ventajosas para ella? Manteniendo la pretensión universalista de su pensamiento, los ideólogos burgueses no abdicarán de la voluntad particularista de su clase, y no les queda más que una salida: negar la particularidad al mismo tiempo que la reivindican. Así pues, afirman que la humanidad es homogénea y quitan importancia a las particularidades empíricas afirmando que los factores materiales juegan un papel secundario y que el pensamiento trasciende esas contingencias.

La primera preocupación de estos ideólogos es pulverizar el marxismo, que pone en cuestión este pensamiento; la nueva derecha necesita desacreditarlo para que su propio pensamiento sea tomado en serio. Así, afirman que el marxismo es un fenómeno psico-sociológico y una religión de las masas. Tomando de Nietzsche una visión psicologista de la historia, sostienen estos ideólogos que la lucha de clases es un conjunto de reacciones psicológicas cuyo origen es el resentimiento.

Analiza después Beauvoir la teoría de la élite que, inspirada en la vieja moral aristocrática nietzscheana, afirma que hay ciertos hombres que tienen cualidades superiores. De ahí surge el nazismo como una versión de esta teoría aplicada a la noción de raza.

En cuanto a la historia, según los ideólogos de la derecha, la historia no la hacen las masas, sino los estados mayores. La visión de la historia, la convicción de que las élites son las defensoras de los valores, su afirmación de la desigualdad entre los individuos basada en ciertos rasgos “naturales”, lo cual es aceptar una buena dosis de irracionalismo en un pensamiento que se reclama heredero de las Luces, todos estos son algunos de los rasgos que va desenmascarando en la ideología de la derecha. Y cada desenmascaramiento le revela una contradicción.

En definitiva, nos dice Beauvoir, todas las contradicciones del pensamiento burgués nos remiten a una: a la burguesía le es imposible asumir mediante el pensamiento su actitud práctica. Esa es la maldición que pesa sobre su ideología. El proletariado reconoce su particularidad como clase, pero trabaja por su supresión. La burguesía se esfuerza, en la práctica, por mantener su particularidad. Pero para erigirse como universal necesita negar en idea la particularidad; esto es, volver la espalda a la realidad. El burgués hace juegos de ilusionismo, pues no ignora que disfraza la verdad de su clase; pero, al mismo tiempo le tiene rencor, porque desmiente los mitos que ha forjado para ella. La clase adversa le niega sus pretensiones; no ve en él más que un epifenómeno. Y así, queda abocado a una soledad que convierte en sistema. Es, pues, al burgués a quien hay que considerar un resentido. La ideología burguesa no se tiene, pues, en pie. Beauvoir toma partido por una visión general marxista en lo social y defiende una concepción del hombre como proyecto, que es la suya propia.

El tercero de los ensayos, titulado *Merleau-Ponty y el pseudo-sartrismo* es una defensa del pensamiento de Sartre contra la interpretación

que de él hace Merleau-Ponty en su libro *Las aventuras de la dialéctica*. Nos explica los motivos que le llevaron a escribirlo en *La fuerza de las cosas*:

“En Junio [1955], en *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty, a quien irritaba la actitud política de Sartre, reconstruyó su pensamiento de la manera más peregrina. Por ese tiempo tenía relación con La Gauche nouvelle y así, desacreditando el “ultra bolchevismo” de Sartre, servía a su causa, al mismo tiempo que contentaba a la extrema derecha. Jacques Laurent tomó una de las frases seguramente más torpes de Merleau-Ponty —en la cual confunde necesidad y libertad— para declarar que con esas palabras había liquidado el sartrismo. Las ideas de Sartre ya eran bastante mal comprendidas como para que me pareciera deplorable que todavía se las tergiversase (...). Quise restablecer la verdad; (...) las frases que yo citaba contradecían palabra por palabra las alegaciones de Merleau-Ponty. Se dijo que era Sartre quien debería haber respondido. Pero no estaba obligado, cualquier sartriano tenía derecho a defender una filosofía que había hecho suya”<sup>3</sup>.

El ensayo de Beauvoir constituye, sin embargo, no sólo lo que ella declara —una defensa de Sartre contra un Merleau-Ponty intérprete no fiel de sus teorías—, es, además, una justificación del compromiso de Sartre, del equipo de *Les Temps Modernes* y de ella misma como miembro de éste con la filosofía marxista, lo cual, —se cuida muy bien de puntualizar— no significa una aceptación del “socialismo real”, tal como se encarna en la URSS<sup>4</sup>. Es un testi-

<sup>3</sup> F.C., II, págs. 61-62. Declaración explícita de Beauvoir de su adhesión al sartrismo, sin matices.

<sup>4</sup> Cfr. F.C. I, págs. 243 y 277-78.



monio, también, de la trayectoria intelectual de Sartre en estos años de creciente compromiso con lo que para él era la causa revolucionaria de nuestro tiempo<sup>5</sup> –para parafrasear su afirmación de la *Crítica de la razón dialéctica*–. Un compromiso que se inicia a su vuelta de Alemania en 1941 en forma de resistencia intelectual a la ocupación<sup>6</sup> y que se decantará en seguida en la lucha contra todos los tipos de opresión que le cupo conocer. ¿Con qué armas? Con las que tiene un intelectual, naturalmente, su cabeza y su pluma, y también su voz.

La polémica entre Merleau-Ponty y Sartre tuvo su origen en un acontecimiento analizado por Sartre en *Les Temps Modernes*: la visita a París del general norteamericano Rigdway, res-

<sup>5</sup> Como señala su biógrafa A. Cohen-Solal, 1952-1956 es el período de las buenas relaciones de Sartre con los comunistas, el único, por lo demás en el que “le dialogue remplace l'injure” Cfr. *Sartre*, III, *Les années Sartre* (1945-1956). Des pigeons et des chars, Paris, Gallimard, 1985, págs. 428 ss.

<sup>6</sup> No comparto la opinión de G. JOSEPH en su obra *Une si douce occupation. S. de Beauvoir et J.P. Sartre, 1940-44*, crónica documentada y malintencionada que magnifica los silencios y las alusiones susceptibles –y no susceptibles– de ser interpretadas como colaboracionismo. Pienso que el compromiso en Sartre –y en Beauvoir– se fué gestando lenta pero sólidamente, al filo de una evolución personal con la que ellos, como intelectuales, fueron siempre mucho más honestos que el autor de este libelo (con el que, por lo demás, no cabe compararlos) y fue creciendo a lo largo de su vida, hasta el fin de sus días, con todas las causas que eran denuncia de la injusticia. Un buen indicador de ello: la participación de Sartre, anciano y degradado por la vejez, meses antes de morir (Junio de 1979) junto con R. Aron, en la delegación de intelectuales que acudieron al Elíseo para pedir al presidente de la República una ayuda más activa de Francia a los “boat people” que huían de los regímenes comunistas de Vietnam y Camboya. Cfr. A. Cohen-Solal, Ob. cit., IV, *A l'ombre de la tour*, pág. 647.

ponsable del uso de armas químicas en la guerra de Corea, en Mayo del 52, y la convocatoria del P.C. francés de una manifestación de protesta contra esta visita y por la paz, que fue un fracaso. Era la época de la guerra fría entre los EEUU y la URSS. Francia había entrado en la OTAN, el gobierno era pro-americano y anti-comunista, y el P.C. tenía escasa representación parlamentaria. Ante los resultados de la convocatoria, la derecha pro-yanki interpretó que “los obreros ya no están con el P.C.”, se han dado cuenta de que es “rusista”, de que obedece a los dictados de Stalin; además creen que la URSS puede atacar y que hay que armarse para defender la paz con la ayuda del amigo americano.

Sartre reacciona ante la actitud de los franceses dando su interpretación de los hechos en tres largos artículos que se publican con el título “Los comunistas y la paz” y “Respuesta a C. Lefort” en *Les Temps Modernes*. Merleau-Ponty le replica en el capítulo V del libro mencionado.

No voy a entrar a exponer sistemáticamente el ensayo de Beauvoir, pero sí voy a decir lo que estimo de mayor interés en él. Y lo que estimo más interesante es que incluye, por un lado, una buena exposición de la filosofía de Sartre —por alguien que la conocía tan bien como su propio autor— frente a importantes interpretaciones erróneas de Merleau-Ponty, que se refieren no sólo a apreciaciones políticas de las posturas de Sartre, sino a su propia ontología, mal comprendida por otro filósofo existencial como era Merleau-Ponty. Por otro lado, deja bien claramente delimitadas dos concepciones políticas: la de Sartre y la de Merleau-Ponty, que desde nuestra perspectiva histórica tienen el interés de mostrarnos dos actitudes opuestas sólidamente fundamentadas:

la de Sartre, en la fascinación por la teoría marxista, que justifica a pesar de la realidad de los hechos; la de Merleau-Ponty, en una filosofía de la sospecha aplicada a la teoría marxista, que interpreta desde la praxis estalinista. Sartre vivifica a Marx desde sus propios planteamientos filosóficos, introduciendo *mediaciones* –que desarrollaría más tarde en la *Crítica de la razón dialéctica*– para explicar el sentido del marxismo en 1952, en Francia, en el análisis de acontecimientos precisos. Merleau-Ponty se sitúa en otra perspectiva: interpreta a Marx de un modo cerrado *desde* el marxismo encarnado en la URSS. Ambos se reclaman del mismo Marx y del mismo Lenin para justificar sus posiciones; pero éstas son diferentes. Sartre considera al marxismo la savia de la revolución todavía pendiente; M-P. piensa que el marxismo está acabado y confía en la democracia parlamentaria. Son dos posturas inconciliables que llevaron a sus protagonistas a la ruptura intelectual.

### 3. Poner claridad en el mundo

En este apartado incluyo obras heterogéneas por el tema, pero que coinciden en ser todas ellas elucidaciones de cuestiones sobre las que abundaban los tópicos y sobre las que Beauvoir pone claridad. En este grupo incluyo sus dos libros sobre los viajes a los EEUU y a China, su artículo sobre Brigitte Bardot y sus escritos sobre el caso Djamilia Boupacha.

*Norteamérica al desnudo* es el título de su libro sobre los EEUU, que escribió en forma de diario, a partir de las notas tomadas día a día durante su primer viaje a este país, en 1947. Lo que me interesa destacar de este libro son los problemas que merecieron la atención filosófica de Beauvoir y cuyo desentrañamiento supo-

ne un esfuerzo por su parte para poner claridad en el mundo. Los dos temas que hoy me parecen de mayor interés fueron: la situación de las mujeres en la sociedad, el problema negro y el modo como los ciudadanos americanos entendían la libertad.

Existía el mito de que la mujer americana es como la *mantis religiosa*, devoradora de hombres. ¿Hasta qué punto este mito tiene relación con la realidad? Beauvoir piensa que el mito tiene cierto fundamento pues observa que el celibato es vivido como una verdadera carencia. La prensa femenina, en mucha mayor medida que en Francia, se prodiga en artículos sobre el arte de cazar al hombre. Y la principal preocupación de las estudiantes universitarias son los hombres.

Las mujeres americanas menosprecian a las francesas por su actitud servil hacia los hombres, pero ellas muestran una tensión crispada, una actitud de reivindicación y desafío que disimula una debilidad similar a la de aquellas. En ambos países, concluye, se detecta, tanto desde la actitud de docilidad de las francesas, como desde la actitud de exigencia de las americanas, que el hombre sigue siendo soberano, que él es el esencial y la mujer la inesencial. La *mantis religiosa* es la antítesis de la sumisa servidora del harén, pero ambas dependen del macho.

Observa que la relación entre los sexos es, como poco, de desconfianza. Entre los hombres es un lugar común decir que las mujeres son frías. Pero también ellos dicen, unos de otros, que son pésimos amantes. Por lo demás, les horrorizan las prostitutas y, al mismo tiempo, sus mujeres legítimas les inspiran un respeto paralizante. Dudan de sus posibilidades eróticas y ello les molesta y les detiene todavía más. Las mujeres, por su parte, se sienten frus-

tradas e invadidas por dudas similares. Se dice que hay un trasfondo puritano en estas actitudes. Pero, además, hay en las mujeres un complejo social; su voluntad de dominar al hombre debe parecerles incompatible con el don animal de su cuerpo. Ya sea porque las mujeres son frías, o porque en esta acusación los hombres resumen simbólicamente todos los reproches que tienen contra ellas, el hecho es que ni como amantes, ni como amigas se muestran ellas compañeras de los hombres. Estos se encierran en sus clubs, ellas en los suyos; y las relaciones entre unos y otras se traducen en menudas vejaciones, menudas disputas y pequeños triunfos.

Por lo que se refiere al problema racial, Beauvoir tuvo ocasión de observarlo en un momento histórico en el que la segregación era plena frente a los negros y algo más solapada frente a los judíos. Era un problema que, al mismo tiempo, constituía para la población blanca una espina vergonzosa. Una defensa muy frecuente de los norteamericanos, consistía en argumentar que, de problema tan complejo, no se puede opinar cuando se es visitante de paso. Pero, ¿cómo silenciar unos hechos con los que tan a menudo se está encontrando y que tienen tan enorme importancia en la vida americana, se pregunta Beauvoir?

Y, puesto que no parece posible eludir el tratamiento de la cuestión, al mismo tiempo que toma nota de que una estancia corta puede ser un argumento en el que sus oponentes se apoyen para desautorizar los suyos, Beauvoir adopta la estrategia de exponer sus criterios, basándose para reforzarlos y también para mostrar sus diferencias con ellos cuando las hay, en el famoso estudio de Myrdall sobre el problema negro en América, el más autorizado y exhaustivo entonces existente. El problema

negro, dice Myrdall, es, en primer término, un problema blanco: hay que partir de aquí para comprenderlo. Fueron los blancos quienes introdujeron en América a los esclavos negros. Fueron los blancos quienes se pelearon entre sí para decidir sobre el mantenimiento o la abolición de la esclavitud. Son los blancos quienes les asignan sus puestos y su modo de vida es una reacción secundaria a la situación creada por la mayoría blanca. Y todavía el problema negro es un problema blanco en un sentido más profundo: en el sentido de que se plantea en el corazón de cada americano. Muchos blancos experimentan un sentimiento de peligro cuando se toca la cuestión; y muchos de ellos un sentimiento de culpabilidad individual o colectiva.

Muchos racistas, pasando por alto el rigor de las ciencias, se obstinan en afirmar que, aunque no se hayan establecido razones fisiológicas, el hecho es que los negros *son* inferiores a los blancos. ¿Qué significa el verbo *ser*?, se pregunta Beauvoir. ¿Designa una naturaleza inmutable como la del oxígeno? ¿O describe una situación que *ha llegado a ser tal*, como toda situación humana? Aquí está el nudo de la cuestión. Evidentemente, se trata del segundo sentido: solamente en este segundo sentido son verdaderas ciertas proposiciones como las siguientes: “Los negros son incultos”. “Los negros son sucios”. “Los negros son perezosos, mentirosos, ladrones”, etc. La mejor respuesta a esta acusación –señala Beauvoir– podemos encontrarla en boca de Jefferson cuando se refería a los americanos blancos a quienes la vieja Europa reprochaba carecer de pasado, de fuerza constructiva, de no haber producido ningún genio ni en las ciencias, ni en las artes. “Todavía no hemos tenido posibilidad. Dejados primero existir y luego podreis pedirnos

que lo demostremos”, decía Jefferson. Al margen de Myrdall, Beauvoir añade que todos los opresores acusan de lo mismo a todos los oprimidos, ya sean negros de Africa, árabes, indochinos, hindúes, indios frente a los conquistadores españoles, u obreros blancos de la época en que la clase obrera carecía de defensas. Todos estos defectos “raciales” son, curiosamente, universales. Y ya sabemos lo que significan: la “pereza” significa que el trabajo no tiene el mismo valor para el que obtiene el rendimiento que para el que lo hace; la mentira y el robo son las defensas del débil: una silenciosa y torpe protesta contra la fuerza injusta del opresor.

La actitud de los negros en 1947, según testimonio Beauvoir, es una actitud fundamentalmente de protesta y de rechazo; su conducta oscila entre la rebelión y la sumisión. Los que pueden, emigran del Sur al Norte; pero hace falta dinero para el viaje y posibilidad de encontrar un trabajo. La adaptación consiste, para los negros, en modelar sus conductas en función de lo que los blancos esperan de ellos. La forma extrema de la rebeldía es una suerte de anarquismo desesperado que engendra fácilmente el crimen, como le ocurre al héroe de R. Wright en *Native Son*. Entre ambos extremos, ambos nefastos para su causa, los líderes negros tratan de trazar una política que sea “adaptada” y al mismo tiempo “progresista”, esto es, que, en parte, se pliegue a las reglas de los blancos, en parte, las eluda. La dosificación de estas dos tendencias, dice Beauvoir, va a llevar a tácticas diferentes y a violentas oposiciones entre los propios negros. La actitud de los liberales blancos es fundamentalmente la de llevar la ilegalidad a la ley, las competencias de los gobiernos de los Estados al gobierno federal, América a una auténtica democracia americana. Especial-

mente se dedican a conseguir que los tribunales respeten los grandes principios del Credo americano y a lograr, si no la asimilación, la igualdad. Como puede observarse, la perspectiva de Beauvoir no pudo ser más certera.

El tercer tema que me parece interesante de este diario son las consideraciones que hace Beauvoir sobre el modo de entender la libertad los americanos. Lo primero que llama su atención sobre los estudiantes del país de la democracia es su nulo interés por la política. Entre ellos no hablan de política, y escasamente de cuestiones intelectuales. ¿De qué hablan?, les pregunta. A lo que responden, encogiéndose de hombros: de nada. De deportes, sí. Y sobre cuestiones de organización de la vida universitaria: eligen sus presidentes, sus comités. "Se mueven y creen que actúan", comenta Beauvoir. Dos principios están en juego en este tipo de democracia y son los siguientes: 1) El interés de cada uno prima sobre el de todos y 2) Cada cual es libre, cada uno es rey en su casa. Ahora bien, si se sospecha de un ciudadano por "rojo", se le expulsa de la Administración pública en nombre del bien común; y tampoco encontrará empleo en las empresas privadas. "Están en su derecho, cada cual es libre", se dice. De modo que el ciudadano en cuestión puede sentirse libre de ser rojo y de morir de hambre. En nombre del primer principio, se restringe el derecho de huelga, se hunde a los sindicatos; en nombre del segundo, se permiten todo tipo de vejaciones a las minorías raciales o a los partidos políticos.

"Y la triste verdad es que el 'interés general' resulta ser nada más que el interés de una categoría 'privada' de ciudadanos: los que se aprovechan del sistema y quieren seguir aprovechándose. Los demás no son libres



sino en la medida en que se someten, lo cual es la más abstracta de las libertades”<sup>7</sup>.

Con estas palabras critica Beauvoir el liberalismo de este país que, por otra parte, tan atrayente y fascinante le resulta. Prueba de ello es que, al final del libro, quiere dejar claro que sus críticas a EEUU no deben leerse pensando que los defectos de este país son mayores que los de los países europeos:

“Nosotros tenemos otras maneras de ser infelices, de ser inauténticos, eso es todo. Los juicios que he hecho sobre los americanos durante este viaje no van acompañados de ningún sentimiento de superioridad. Veo sus fallos, pero no olvido los nuestros”<sup>8</sup>.

Su libro sobre China, a donde viajó con Sartre en 1955, invitados por Chu-En-lai, es bastante diferente. Se ha criticado este ensayo porque, si bien Beauvoir cuenta lo que vio, la suya fue una visita oficial y no vieron sino lo que les permitieron ver. En la correspondencia con Nelson Algren se refiere a lo monótono y enojoso de tener que atenerse a unos itinerarios trazados por los dirigentes comunistas y justifica la escritura del ensayo por motivos económicos. Sin embargo, el hecho de escribirlo me parece significativo del carácter de Beauvoir, quien aprovechando la oportunidad que se le brindó de visitar China, se documentó cuanto pudo y, una vez allí, preguntó, indagó, observó y, fruto de ello, escribió este libro, *La larga marcha*, cuyo título deja entrever algo que ella admiró de los chinos: la tenacidad con la que construían un nuevo país bajo los auspicios del socialismo, la ideología que les había liberado del hambre y de la miseria.

<sup>7</sup> *L'Amérique au jour le jour*, pág. 296.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 389.

Beauvoir se documentó concienzudamente sobre el país a través de la bibliografía disponible, sobre todo inglesa, y luego, sobre el terreno, mediante el guía oficial que pusieron a su disposición y a través de sus conversaciones con intelectuales chinos e ingleses y americanos que vivían en China. En el Prólogo que precede al libro nos declara que uno de los reproches más importantes que se le pueden hacer a este libro es que “mañana estará superado”. Pero ella misma responde a este reproche diciendo: “Lo sé, pero la historia que se hace en China es lo suficientemente apasionante como para que merezca la pena registrar sus diferentes momentos”<sup>9</sup>.

Especialmente interesante me parece el capítulo dedicado a la familia por el estudio que encierra sobre la mujer china. Beauvoir estaba ya sensibilizada a esta temática y resulta verdaderamente impresionante hoy conocer cómo vivía la mujer china antes de la revolución comunista; la historia de su dependencia del varón en la patriarcal cultura china, así como el peso de las tradiciones sobre ella en 1955.

Desde el punto de vista de mi estudio, este capítulo tiene gran interés también porque en él aparece un punto de inflexión en el pensamiento de Beauvoir. En él se muestra que la precaria y terrible situación de la mujer en la China tradicional se debía, en última instancia, a las condiciones materiales de existencia de su grupo de pertenencia. Utiliza Beauvoir el concepto de *besoin*, que más tarde teorizará Sartre con la fórmula “le besoin et la rareté” y más específicamente con el término de *rareté* en la *Crítica de la razón dialéctica*. En esta obra considera Sartre la categoría de la *rareté* como

<sup>9</sup> *La longue marche. Essai sur la Chine*, Paris, Gallimard, 1955, pág. 25.

el pivote fundamental sobre el que gira la organización de las sociedades humanas. ¿Por qué Beauvoir no utiliza *rareté* sino sólo *besoin* –aparentemente más neutro– en *La larga marcha*? ¿Por qué hasta 1963 –en su autobiografía, tres años después de publicada la *Crítica*– no explica que fue en China donde descubrió este condicionante radical? Esto es lo que escribía en 1963<sup>10</sup>, refiriéndose a *El segundo sexo*:

admito que se critique el estilo y la composición. Hoy reconstruiría en su interior una obra más elegante. Pero, descubriendo mis ideas al mismo tiempo que las iba exponiendo, no pude hacer otra cosa. En el primer volumen tomaría una posición más materialista de fondo. Basaría la noción de otra y el maniqueísmo que lleva consigo, no sobre una lucha a priori e idealista entre conciencias, sino sobre la *escasez* y la *necesidad*; lo hice en *La larga marcha*, cuando hablé de la antigua servidumbre de las chinas”<sup>11</sup>.

Es decir, que el análisis de la situación histórica de la mujer china le permitió descubrir que, desde los tiempos primitivos, la función biológica de la maternidad, a la que la mujer está sometida en razón de su sexo, se vio reforzada y doblemente fijada por las condiciones materiales de necesidad y escasez en que vivían aquellos grupos humanos. De modo que,

<sup>10</sup> Esta idea había sido también expresada antes en el artículo “La condition féminine” publicado en *La Nef* nº 5, Enero-Marzo de 1961, pág. 127, donde escribe: “Históricamente el segundo sexo tuvo un mal comienzo porque, en la época de las técnicas elementales de la caza y de la pesca y en el contexto de la *escasez* [rareté], la diferencia fisiológica entre el hombre y la mujer jugó en favor del hombre”. Y repetida después por S. Le Bon en el artículo: “Le Deuxième sexe, l’esprit et la lettre” de la revista *L’Arc*, nº 61, 1975, pág. 57.

<sup>11</sup> *F.C.*, I, pág. 267.

si atendemos a sus indicaciones de la cita precedente, la transformación de los argumentos contruidos en *El segundo sexo* sobre la categoría de *autre* quedaría así: en el contexto de la *rareté*, el sexo que engendra sufre una superditiación mayor a la función de la maternidad en provecho del sexo que lucha y que mata, lo cual habría permitido al hombre erigirse en soberano del grupo familiar, luego del grupo social, y fijar esta situación durante siglos.

La cuestión que estos hechos suscitan es si en este punto, como en el caso del método progresivo-regresivo –del que me he ocupado en un capítulo precedente– se trata de un descubrimiento de Beauvoir al llevar a cabo el análisis de un problema concreto –el de la condición de la mujer china– que luego recibe por parte de Sartre el desarrollo teórico, brillante y universalizador, o bien, como han pensado algunos de los exégetas de Beauvoir, que, una vez más, ésta –ahora *ex post*– utiliza la filosofía de Sartre para dar cuenta de sus propias investigaciones.

De *El segundo sexo*, como hemos tenido ocasión de comprobar, se ha dicho que es una aplicación del existencialismo de Sartre –forzándolo– a una cuestión ausente en la filosofía sartreana. De la incorporación de la categoría de la *rareté* K.Soper –que asimila, como hemos señalado en el capítulo primero de esta Segunda parte, la filosofía de Beauvoir a la de Sartre– ha interpretado que si ya la aceptación de la metafísica existencialista sartreana le impedía a Beauvoir en *El segundo sexo* establecer una auténtica reciprocidad entre los sexos<sup>12</sup>, ahora no está tampoco nada claro que apelar a la *escasez*, recurriendo al reciente marxismo de Sartre,

<sup>12</sup> Soper, como Le Doeuff, aunque mucho más matizadamente, piensa que a Beauvoir la filosofía de Sartre le ha hecho un magro servicio.

ayude a explicar la explotación específica de la mujer. Y señala: “If as de Beauvoir recognizes in her discussion of Engels, the antagonism of the sexes is not reducible to class conflict, then *a fortiori*, it cannot be accommodated within Sartre’s “scarcity” theory of class conflict”<sup>13</sup>.

¿Con cuál de los extremos de la alternativa hemos de quedarnos? ¿Ha sido la noción de *rareté*, como el método progresivo-regresivo, una invención de Beauvoir, o se trata de un concepto del que ella hizo primero un uso no terminológico y que explicó después remitiéndose a Sartre? Pensamos que ninguna de las dos opciones de la alternativa es totalmente verdadera. Nos encontramos, en efecto, con un proceso más complejo que, por ello mismo, arroja nueva luz sobre la profunda interrelación existente en la obra filosófica de uno y otra. La clave se encuentra en *Vérité et existence*, la obra inacabada de Sartre, publicada después de su muerte y escrita en 1948 —cuando Beauvoir terminaba *El segundo sexo*—. Allí Sartre anotó, en una de las páginas de la izquierda —en las que consignaba observaciones marginales—:

*“Ser en el mundo en un mundo que rechaza mi existencia. Es el primer tema de la vida en sociedad; es el propio sentido del trabajo.*

- 1) *Si no actúo sobre el mundo, muero.*
- 2) *Las circunstancias pueden serme fatales.*
- 3) *Antagonismo de los hombres y escasez de bienes. Ambivalencia de la vida social. El otro es el que comparte conmigo y el que me roba el alimento*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Si, como Beauvoir reconoce en su discusión con Engels, el antagonismo de los sexos no es reductible a la lucha de clases, entonces *a fortiori* la teoría de la “escasez” de Sartre tampoco podrá adaptarse a la lucha de clases. Ibid. pág. 124.

<sup>14</sup> V.E., pág. 84. Su editora, A. Elkaïm-Sartre, en nota a pie de página, indica que ésta es, sin duda, la primera for-

¿Conoció Beauvoir este escrito en su momento? ¿Lo discutió con Sartre, como hacía con las obras que iba a publicar de inmediato? Desgraciadamente, no tenemos ninguna referencia al respecto; me inclino, sin embargo, a pensar que debió haber al menos una comunicación oral, dada la importancia de una intuición tal que se deriva, según el contexto de la página de la derecha, de la propia naturaleza del en-sí.

Mi hipótesis explicativa es la siguiente: en el momento en que Beauvoir escribía *El segundo sexo*, aun cuando hubiera conocido puntualmente esta idea incipiente de Sartre, no la hizo suya; no la estimó explicativa en relación con el asunto que le ocupaba en aquel momento, no la asimiló como propia, no la incorporó, por tanto, a sus estructuras de pensamiento. Más tarde, cuando viajó a China y se encontró con una realidad determinada, se le hizo clara la noción, y la incorporó explícitamente al análisis de la condición de la mujer china en la época anterior a la revolución. La incorporó según su propio estilo filosófico: sin hacer un desarrollo teórico. Años después, en 1963, en la década de los setenta también, cuando ya Sartre ha puesto de relieve el concepto —como veremos—, declarará que si reescribiera *El segundo sexo* fundaría la categoría de *autre* sobre la de *rareté*.

Lo que nos indican estos hechos es, simplemente, una evolución de su pensamiento; Y, una vez más un eludir la función de filósofa teórica en beneficio de Sartre. Porque sus declaraciones de los sesenta y los setenta no invalidan su noción de la mujer como *Autre*. Lo que ha variado es el condicionante en última instancia: en vez de ser la lucha entre concien-

mulación del concepto que tan importante papel jugará en *C.R.D.* La traducción es mía.

cias, ahora serían *la rareté* y *le besoin*. Lo cual supone un paso más, en la evolución de la filosofía existencialista de Beauvoir, del idealismo al materialismo, una vuelta de tuerca que implica un alejamiento creciente de sus bases ideológicas idealistas. Supone también, y al mismo tiempo, una influencia mayor del marxismo en la madurez de su pensamiento filosófico; pero una influencia que ha podido ser recibida porque, como lo ha señalado S. Julienne-Caffié: “La adhesión global de Simone de Beauvoir y de Sartre a las tesis marxistas no se comprende sino a partir de su objetivo común de desalienación del hombre”<sup>15</sup>.

Y lo que nos indican estos hechos es, por encima de todo, y una vez más, que estamos ante dos obras filosóficas estrechamente relacionadas pero *distintas*: ambos incorporaron el marxismo, pero de forma diferente y a su respectivo *tempo* intelectual. También se nos muestra a través de ellos la honestidad intelectual de Beauvoir y su persistencia en no considerarse, en el tandem, como filósofa. Porque en contraste con todo esto, del método progresivo-regresivo, que considero invención suya, nunca hizo comentario alguno.

En 1959 publica Beauvoir, en inglés, en la revista *Esquire*, el artículo titulado “Brigitte Bardot and the Lolita Syndrome”<sup>16</sup>. En este artícu-

<sup>15</sup> S. Julienne-Caffié: *Simone de Beauvoir*. Paris, Gallimard. La bibliothèque idéale, 1966. Capítulo: L'engagement, pág. 106. La traducción es mía. A lo largo de este capítulo explica su autor cómo los puntos de coincidencia con el marxismo no significan aceptación total, sino un intento de conciliar la libertad del hombre, que es quien erige los valores, con el proyecto emancipatorio de la filosofía marxista.

<sup>16</sup> Este artículo nunca fue publicado en Francia, aunque se hizo una edición inglesa ilustrada, en Londres y en Nueva York, y una traducción al italiano.

lo analiza los motivos por los que Brigitte Bardot no es querida en su propio país y, al mismo tiempo, pone de manifiesto lo que de subversión social encierra el mito B.B., esto es, sus aspectos positivos, a la vez que muestra su simpatía por el personaje.

En 1962, se publicó en la editorial Gallimard *Djamila Boupacha*, obra firmada conjuntamente por Simone de Beauvoir y Gisèle Halimi –y prologada por la primera–, donde se relata la historia de una joven argelina del FLN, que fue secuestrada, torturada, violada, hecha prisionera y objeto de todos los horrores de la represión de la policía y del gobierno francés durante meses.

Como han señalado C. Francis y F. Gontier, biógrafas de Beauvoir: “Encontramos aquí uno de los temas importantes del pensamiento de Simone de Beauvoir: *el desvelamiento*. Ya en 1945, en España y en Portugal, se enfrentó con la incredulidad de su auditorio al describir la ocupación y los campos de concentración. En todo caso, si fuera (...) tan horroroso, se sabría, le habrían dicho entonces”<sup>17</sup>.

La defensa de Djamila Boupacha, un caso entre miles de terrorismo de Estado, hecha pública para que las gentes tomaran conciencia de lo que sucedía a su alrededor, es una acción que caracteriza esa voluntad beauvoireana de poner claridad en el mundo, de poner a la luz lo que las gentes de mala fe ocultan, los crímenes que un Estado encubre en un momento de conflicto con un país que sólo pide algo que tal Estado reconoce entre sus grandes principios: la libertad y el derecho a la propia defensa.

<sup>17</sup> *Les écrits de Simone de Beauvoir* pag. 201. Traducción y cursiva mías.



El libro –prologado por Beauvoir, como se ha dicho–, contiene un capítulo, también de Beauvoir, donde llama la atención sobre el caso Djamila como paradigma de lo que sucede y como excepción en cuanto a su desenlace, ya que ella consiguió ser juzgada con arreglo a las leyes. En él Beauvoir hace una llamada a la reflexión sobre la corresponsabilidad de los franceses en el genocidio argelino:

“Desde 1954, todos somos cómplices de un genocidio que bajo el nombre de represión primero, luego de pacificación, se ha cobrado más de un millón de víctimas: hombres, mujeres, viejos, niños ametrallados en operaciones de limpieza, quemados vivos en sus pueblos, abatidos, estrangulados, destripados, martirizados hasta la muerte; tribus enteras libradas al hambre, al frío, a los golpes, a las epidemias, en “centros de reagrupamiento” que son, de hecho, campos de exterminio –y sirven, de paso, de burdel a los cuerpos de élite– y donde agonizan actualmente más de quinientos mil argelinos (...) Los esfuerzos desplegados en torno a Djamila no tendrían sentido si no despertasen la rebelión contra los tratos infligidos a sus hermanos, de los cuales su caso no representa sino un ejemplo corriente”<sup>18</sup>.

No hay más que una alternativa –declara Beauvoir–: o bien vosotros que llorais tan fácilmente por las desgracias pasadas, como la de Anna Frank o el gueto de Varsovia, os situais entre los verdugos de los que hoy sufren, o bien rechazais esta guerra que no se atreve a decir su nombre, al ejército que se alimenta de la guerra, al gobierno que se doblega al ejército, y poneis todas vuestras fuerzas en acción para hacer eficaz vuestro rechazo.

<sup>18</sup> *Djamila Boupacha*, Paris, Gallimard, 1962, págs. 1 y 12.

#### 4. Encontrar la verdad y decirla

Encontrar la verdad y decirla es la tarea más propia del filósofo; para una filósofa existencial supone el cumplimiento más genuino de lo que se entiende como compromiso con los hombres y con el tiempo que le ha tocado vivir. Encontrar la verdad supone una investigación previa de la misma. Durante este periodo, Beauvoir llevó a cabo esta tarea de una forma magistral en *El segundo sexo*. Me he ocupado ampliamente de su gran ensayo sobre la mujer en capítulos precedentes. El mantenimiento de este compromiso en lo que concierne a la condición de la mujer se continúa a través de los prólogos de varios libros concernientes a la situación de las mujeres, de numerosas entrevistas concedidas a lo largo de todo este periodo y de los relatos de ficción publicados bajo el título de uno de ellos, *La mujer rota* (1967). Entre los prólogos, destacaremos los siguientes:

–1959. *Introducción* al libro de la doctora Marie-Andrée Lagroua Weill-Halle: *Le planning familial*<sup>19</sup>.

–1960. *Prefacio* al libro de la misma autora: *La grande peur d'aimer* (Journal d'une femme médecin)<sup>20</sup>.

–1966. *Prefacio* al libro de los doctores P. y E. Kronhausen: *Majorité sexuelle de la femme*<sup>21</sup>.

Entre las entrevistas, destacaremos las siguientes:

A. “Aujourd’hui Julien Sorel serait une femme”, concedida a Marie Craipeau para *France*

<sup>19</sup> Paris, Maloine, 1959.

<sup>20</sup> Paris, Julliard, 1960.

<sup>21</sup> Buchet/Chastel, 1966.

*Observateur*<sup>22</sup>. Beauvoir ratifica aquí sus tesis de *El segundo sexo*.

B. Entrevista concedida a Madeleine Chapsal en *Les écrivains en personne*<sup>23</sup>. Aquí sale al paso de una interpretación muy extendida, deducida de *El segundo sexo*, sobre la actitud de las mujeres, según la cual la mayoría de ellas serían inconscientes o de mala fe. Esta interpretación se apoya en aquella alternativa de la que me ocupé en el capítulo I, epígrafe 3, de esta Segunda parte del libro, consistente en que cada vez que nuestra conducta recae en la inmanencia, se produce una degradación de la existencia en “en-sí”, y esta recaída es una falta desde el punto de vista moral cuando es consentida por el sujeto; es una opresión y una frustración si le es infligida. Beauvoir aclara:

“No tenía una opinión tan negativa de las mujeres cuando escribí *El segundo sexo*. Lo que dije es que estaban “acorraladas”, como las ratas; claro que eso las lleva a la mala fe. No digo que no haya mala fe en las mujeres que me escriben; pero muchas veces hay también un esfuerzo muy real para ver claro donde están y para salir de allí”<sup>24</sup>.

C. *La condition féminine*, comentario a las conclusiones de una encuesta sobre la mujer francesa y el trabajo<sup>25</sup>, donde afirma que, aunque el trabajo es una vía de emancipación *sine*

<sup>22</sup> N° 14, Marzo de 1960.

<sup>23</sup> Paris, Julliard, 1960. Págs. 17-37.

<sup>24</sup> Ob.cit., reproducido en C.Francis y F. Gontier: *Les écrits de Simone de Beauvoir*, pág. 382.

<sup>25</sup> *La Nef*, n° 5. Enero-Marzo, 1961, pásg. 121-127. Reproducido en C. Francis y F. Gontier: *Les écrits de Simone de Beauvoir*, págs. 401-409.

*qua non*, no lo es todo, pues no iguala a las mujeres a los hombres todavía, como se ve en los países del llamado socialismo real.

D. *Entrevue avec Simone de Beauvoir* por Madeleine Gobeil en *Cité Libre*, nº 15, Agosto-Septiembre de 1964<sup>26</sup>. Entre otros interesantes temas, se aborda aquí el de los rasgos de los personajes femeninos de las novelas de Beauvoir. Gobeil le comenta que, en cada una de sus novelas, hay un personaje femenino amenazado por las apariencias y acechado por la locura, a lo que Beauvoir responde:

“Esa es una de las actitudes femeninas más frecuentes hoy. Las mujeres se ven obligadas a representar un papel que no se corresponde con lo que son, el hacerse pasar, por ejemplo, por muy enamoradas; en fin, el trucarse por un personaje que no son ellas. Y están al borde de la neurosis. Este tipo de mujeres me inspira mucho cariño. Me interesan más que la buena madre de familia bien situada. Naturalmente, hay mujeres que me interesan más, las que son a la vez verdaderas e independientes, que trabajan y crean (...) He mostrado a las mujeres como son, divididas, no como deberían ser”.

Es lo que hizo magistralmente unos años después (1967) en la novela corta *La mujer rota*. Declaró en 1970<sup>27</sup> que considera a esta pequeña novela, junto con *Hermosas imágenes*, sus mejores obras desde el punto de vista literario. La razón que da sobre su valoración es que en ellas ha intentado “faire parler le silence”, mientras que en el resto de sus novelas es

<sup>26</sup> Recogida en el libro de S. Julienne-Caffié: *Simone de Beauvoir*. París, Gallimard, 1966 págs. 211-218.

<sup>27</sup> En: “Sartre and the Second Sex”, entrevista de Nina Sutton en *The Guardian*, 19 Febrero de 1970.

demasiado explícita; también le doy la razón. Pero sigamos con sus argumentos:

“Lo que hay que leer está entre líneas, lo que se expresa mediante el lenguaje no es la verdad. Son las dos obras más objetivas que he escrito”<sup>28</sup>.

Y es absolutamente cierto. En *La mujer rota* se respira una atmósfera de mistificación, de mala fe, de trampa que el lenguaje de su protagonista delata, aunque sus argumentos, y precisamente por ello, van en otro sentido. Su protagonista es una mujer de cuarenta y tantos años cuyo marido se enamora de otra. Su drama —en ningún momento expresado mediante las palabras pero mostrado a través de lo que niega, de lo que hace, del ambiente en el que se mueve, de la atmósfera que crea en torno a ella— es que no tiene nada en que ocupar su vida.

Las otras dos novelas cortas, publicadas en el mismo volumen y bajo el título de la mencionada<sup>29</sup>, presentan otros dos personajes femeninos, también frustrados por no haber tenido nunca una vida propia. En *Monólogo*, el personaje es una mujer mayor, que se sabe responsable del suicidio de su hija, que sufre, a consecuencia de ello, la reprobación de quienes la rodean y que trata de defenderse a sí misma a través de un discurso —en forma de monólogo, en un lenguaje sumamente vulgar y exento de comas como signo de puntuación— que hace agua por todas partes.

De la tercera novelita, *La edad de discreción*, escribe así en su autobiografía:

<sup>28</sup> Extractos recogidos en *Les écrits de Simone de Beauvoir*, pág. 245.

<sup>29</sup> *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1967

“Volvía a tomar uno de los temas de la novela que había abandonado, la vejez (...) imaginaba que una pareja de intelectuales, hasta entonces muy unidos, se encontraba dividida porque no llevaban de la misma manera el peso de los años”<sup>30</sup>.

Efectivamente, dos temas principales se entrecruzan: el de la experiencia de la madre con un hijo que defrauda los proyectos que había hecho sobre él, la frustración de no haber conseguido lo que esperaba pese a sus desvelos educativos y a la cuidadosa dedicación —otra vez el tema del *cuidado*, aquí suavizado porque la protagonista tiene una vida profesional propia que le llena— y la vivencia de la vejez, hecha patente en ella en el momento de su jubilación. La jubilación, reflexiona la protagonista, es una línea “dura como una cortina de hierro”. Ella y su marido han pasado ya los sesenta y se enfrentan a la experiencia del envejecimiento con distinto talante: él se abandona, ella lucha; ella se niega a admitir que envejeciendo se pierde, él lo acepta. Pero, poco a poco, entre el dolor y la estupefacción, va asumiendo, también, la nueva situación. ¡Qué remedio! Este relato constituye la más temprana reflexión sobre la vejez publicada por Beauvoir.

Algo más de un año antes, en 1966, publica la novela *Hermosas imágenes*, de la cual es forzoso tratar brevemente aquí porque nos muestra otra de las dimensiones filosóficas del compromiso.

Desde el punto de vista filosófico esta novela constituye una denuncia del modo de vivir y de la ideología de la burguesía de los años sesenta que, con la mala fe que la caracteriza, evita ver los verdaderos problemas sociales que

<sup>30</sup> *Tout compte fait*, págs. 176-77.

tiene ante los ojos –la desigual distribución de los recursos en el mundo, la explotación de los países pobres por los países ricos, los conflictos económicos que producen guerras siempre en beneficio del primer mundo– proyectando sus falsas preocupaciones en presuntos problemas sobre el mundo futuro. En realidad, los únicos valores que respeta la burguesía son el dinero y el éxito socio-profesional. Su culto al esteticismo, a la cultura y al saber es una pantalla para ocultar los verdaderos problemas que son la injusticia, la pobreza y la desigualdad social. La heroína, Laurence, es la encarnación de la persona que tiene todo lo necesario para ser feliz pero, a través de la atmósfera que recrea la novela, se nos muestra que vive en un mundo ficticio donde el amor, la felicidad e incluso el sufrimiento no tienen sentido. Por eso, en el fondo, es una insatisfecha que no logra captarse a sí misma, que busca a ciegas algo cuya carencia siente, pero que no logra ver.

El tema de la muerte es recurrente en la obra de Beauvoir y aparece tempranamente tanto en sus escritos filosóficos como en los literarios<sup>31</sup> y en su autobiografía.

Gagnebin señala, apoyándose en la autobiografía, que el origen de su preocupación por la muerte se sitúa en el momento en que abandona las creencias religiosas; la angustia ante la muerte se le hace patente cuando se derrumba

<sup>31</sup> Presente en su obra filosófica desde *P.C.* y *P.M.A.* hasta *V.* Y en la obra literaria, desde *I.*, *S.A.*, *B.I.*, *T.H.M.*, a *M.*. Desde el punto de vista literario, ha sido objeto de un estudio de E. Marks: *Encounters with death*. New Brunswick. Rutgers University Press, 1973. Y, el mejor de los estudios consagrados a su obra en conjunto, el libro ya citado de L. Gagnebin dedica un capítulo a este tema. Este libro va precedido de una carta-prólogo de S. de Beauvoir donde, dirigiéndose al autor, dice: "On me lira mieux vous ayant lu. C'est de grand coeur que je vous dit: merci!

en ella la esperanza en el paraíso. Tal vivencia, reproducida literariamente en *Los mandarines*, da pie a una larga reflexión que tiene una colocación distinta a la sartreana, aunque desde el punto de vista filosófico ambos coincidan, frente a Heidegger, en no considerar la muerte como un fin propiamente humano<sup>32</sup>:

“La moral de Simone de Beauvoir, y de los existencialistas ateos en general, aunque abierta (...) a los vientos de una esperanza que atraviese el espacio y el tiempo, rechaza toda supervivencia personal (...) sería ridículo estigmatizar la melancolía de un pensamiento que rechaza cualquier más allá supra-terrestre, pero cuya renuncia, que no tiene nada que ver con la desesperación, no se consuela con una muerte sin amparo”<sup>33</sup>.

En *El ser y la nada* Sartre había descrito la realidad humana como una realidad gratuita y, como ha sido señalado reiteradamente, se detecta en este punto de su filosofía un ascendiente gnóstico que no hay en Beauvoir. Ambos pusieron de manifiesto, en el terreno de la moral, el carácter finito de los proyectos humanos. Para ambos, Sartre y Beauvoir, la muerte es facticidad –no se deriva ontológicamente–. Ahora bien, para Beauvoir, el carácter finito del ser humano es en la muerte donde se confirma. Muerte y existencia humana son dos términos inevitablemente relacionados. Por otra parte, hay en Beauvoir una peculiar manera de enfrentarse con la realidad humana, muy diferente de la de Sartre, indudablemente emparentada con ese amor a la vida que impregna toda su obra filosófica y literaria.

<sup>32</sup> Cfr. *S. de B. ou le refus de l'indifférence*, cap. IV.

<sup>33</sup> *Ibid.*, cap. IV, pág. 86. La traducción es mía.



Hay en ella una peculiar vivencia de la naturaleza, como realidad que nos colma<sup>34</sup>, y una predisposición hacia el goce de la vida —especialmente explícito en la primera parte de su autobiografía: *Memorias de una joven formal*— que se le hace patente, sobre todo, en contacto con la naturaleza.

Para Beauvoir, finitud y muerte son términos que se implican recíprocamente. El tema de su novela *Todos los hombres son mortales* (1946) —novela de tesis, novela metafísica según su nomenclatura— constituye una larga reflexión sobre esta relación. A partir de su posición frente a Heidegger en *¿Para qué la acción?*, según la cual el hombre no es un ser para la muerte y a partir de la observación de Sartre en *El ser y la nada* —también en discusión con Heidegger— de que si bien una existencia finita y temporalmente ilimitada es concebible, sin embargo, la relación del hombre con el mundo y consigo mismo se vería trastocada, Beauvoir imagina un personaje de estas características para mostrar que, efectivamente, se sentiría ajeno a los humanos. R. Fosca, el héroe de la novela, bebe, en la Edad Media, el elixir de la inmortalidad con el propósito de extender su acción más allá de los límites de su reino, a escala universal. Trabaja por la hegemonía de su reino, pero no consigue más que favorecer las empresas del rey de Francia; huye a Austria y se convierte en el cerebro gris de Carlos V. En el siglo XVI se involucra en una empresa de descubrimiento de nuevas tierras en América. En el siglo XVIII se codea con los Enciclopedistas; y en 1848 presencia la Revolución. De acción en acción, el inmortal Fosca descubre lo trágico de su destino, que le hace totalmente

<sup>34</sup> Subrayada por Gagnebin en ob. cit., cap. II y por Jeanson: *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre* cap. II.

extraño a los hombres a los que ve debatirse apasionadamente en el marco de sus cortas vidas mientras él no encuentra razones inmediatas e imperiosas para actuar. Al mismo tiempo va sintiéndose cada vez más solo, más aislado de los hombres y constata el precio infinito que la muerte o el sacrificio de la vida por los demás da a la existencia de los héroes profundamente comprometidos con los que se relaciona. Sus amores y amistades tienen el aspecto de experiencias pasajeras frente a una existencia como la suya que va cobrando la opacidad de una piedra, la fijeza de un dios encorsetado en su eternidad. Una especie de asqueamiento cósmico va apoderándose de él como consecuencia de su inmortalidad, la cual va marchitando sus momentos de felicidad, sus encuentros con las personas, sus acciones en fin. La inmortalidad acaba matando en él la vida; Fosca es como un muerto viviente. Su inmortalidad lo excluye del ámbito de lo humano. No puede compartirla con nadie.

¿Qué significa esta novela? ¿Qué he querido decir?, se pregunta Beauvoir en su autobiografía<sup>35</sup>. Que los valores se fundan en la finitud; que la Humanidad no es, como pensaba Hegel y como piensan los comunistas, una individualidad monolítica; que sólo un ser efímero es capaz de encontrar lo absoluto en el tiempo.

Ahora bien, muerte y eternidad son dos extremos que se tocan, como señala Gagnebin. En *Todos los hombres son mortales*, Marianne, cuando agoniza, le dice a Fosca: "Sola. Me dejas marchar sola", señalando así cómo la eternidad de él la separa de su existencia temporal. Pero también, como la misma Beauvoir señala en *La plenitud de la vida*, la muerte es:

<sup>35</sup> F.C., I, pág., 98.

“el escándalo de la soledad y de la separación”. Es lo que ha querido mostrar también, pensamos, en el relato de que voy a ocuparme a continuación: *Una muerte muy dulce*.

*Una muerte muy dulce* tiene su génesis en una situación existencial que le motiva a decir la verdad que ha descubierto. Y la verdad que ha descubierto la lleva a desenmascarar el hecho de la muerte, como desenmascarará más tarde el hecho de la vejez. Ella nos lo relata así:

“Mi madre acababa de ser internada en una clínica: su enfermedad, su agonía me acapararon. Algunos días después del entierro la decisión de contarla se me impuso bruscamente, así como el título del relato, el epígrafe y la dedicatoria”<sup>36</sup>.

El epígrafe son unos versos de Dylan Thomas, que definen la posición de Beauvoir ante la muerte:

Do not go gentle into that good night.  
Old age should burn and rave at close of day;  
Rage, rage against the dying of the light...<sup>37</sup>.

El testimonio refuerza esta noción de la muerte que aquí quiere transmitirnos Beauvoir:

a) La muerte es algo anti-natural. Nada de lo que sucede al hombre es natural, puesto que su sola presencia cuestiona al mundo. Si bien todos los hombres son mortales, para todos es la muerte un accidente y también –aún cuando la acepten y la conozcan– una violencia indebida<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> *T.C.F.*, pág. 168.

<sup>37</sup> *U.M.T.D.*, pág. 10.

<sup>38</sup> Tesis ya sostenida en *P.C.*

b) Ante la muerte, cada cual ha de enfrentarse en solitario. Muy raramente el amor o la amistad pueden vencer la soledad de la muerte<sup>39</sup>.

c) La muerte es algo con lo que todo ser humano ha de enfrentarse, pero no por eso es menos terrible. La inmortalidad no nos consuela de la muerte cuando se ama mucho la vida<sup>40</sup>.

d) La muerte es algo que, cuando lo vivimos de cerca porque la está sufriendo un ser querido, nos cuestiona nuestra relación con él. Es decir, la muerte pone en cuestión nuestras relaciones con el prójimo. Lo cual nos remite también a nuestra finitud:

“Cuando desaparece un ser querido pagamos la culpa de sobrevivir con miles de pesares lacerantes. Su muerte nos descubre su singularidad; el muerto se hace tan enorme como el mundo que su ausencia hace desaparecer, que su presencia hacía existir; nos parece que debería haber tenido mayor cabida en nuestra vida (...) Pero como nunca se hace por nadie todo lo que se puede hacer (...) nos quedan todavía muchos reproches que hacernos”<sup>41</sup>.

Beauvoir había asistido antes a la muerte de su padre. Pero esta vivencia no había tenido para ella un impacto demasiado fuerte, porque su padre había asumido intelectualmente la muerte desde el momento en que dejó de tener razones para vivir en un mundo que no com-

<sup>39</sup> “(...) incluso cuando tomaba la mano de mamá, no estaba con ella: le mentía. Precisamente porque ella había sido siempre mistificada esta suprema mistificación se me hacía odiosa. Me hacía cómplice del destino que se le imponía”. *U.M.T.D.*, Paris, Gallimard, Folio, 1964, pág. 150.

<sup>40</sup> “Mama amaba la vida, como yo, y ante la muerte sentía la misma rebelión que yo”. *Ibid.*, pág. 132.

<sup>41</sup> *Ibid.* págs. 134-35.

prendía. Pero la muerte de su madre fue muy diferente. En primer lugar, porque era una persona que “amaba la vida tanto como yo” –según nos dice– y no quería morir; en segundo término, porque la relación de Beauvoir con su madre, al contrario que la relación con su padre, no se había roto nunca: fue una relación de exclusividad y dominio por parte de la madre; de dependencia aceptada en la infancia, luego rechazada, por parte de la hija. Una relación de comprensión profunda por ambas partes, a pesar de las profundas divergencias de pensamiento. Mientras la hija desarrollaba un pensamiento libre e independiente, la madre siguió necesitando cobijar el suyo bajo autoridades que merecieran su respeto, pero con la particularidad de que tales autoridades no concordaban: “no había nada en común entre la madre superiora de Oiseaux y papá”, nos dice Beauvoir. Sin embargo, la hija, desde sus primeros años y en gran medida gracias a los desvelos de la educación materna puede afirmar: “yo tenía (...) una confianza en mí de la que mi madre carecía; el camino de la crítica, que fue el mío, a ella le estaba vedado”. La madre de Beauvoir fue una mujer que, como tantas otras de su generación –como ella puso a la luz contundentemente en *El segundo sexo*– vivió en contra de sí misma: “Era rica en apetitos y desplegó toda su energía en reprimirlos, pero vivió estas renunciaciones con tensión. En la infancia sufrió la compresión del cuerpo, de los afectos y de la mente bajo el corsé de principios y prohibiciones (...). Pero, por debajo de todo quedaba la mujer de sangre y de fuego, aunque contrahecha, mutilada y extraña a sí misma”<sup>42</sup>. Todo esto que la hija sabía, pero no podía ya

<sup>42</sup> Todas las citas son de *U.M.T.D.*

evitar, contribuyó indudablemente a hacer más entrañable su relación con la madre.

El impacto que le produjo esta muerte vino a ser, para Beauvoir, la ratificación, a través de la experiencia vivida, de sus anteriores reflexiones, mucho más teóricas, sobre la muerte. Lo que nos transmite en *Une muerte muy dulce* es la verdad cruda de la muerte, como un acontecimiento que nos enfrenta brutalmente con nuestra finitud. Y también la verdad de nuestra finitud a través de la relación con un ser profundamente querido que, como toda relación humana, pero de un modo especialmente fuerte y profundo por tratarse de la relación madre-hija, está construida con dependencias, violencias, rupturas y reconciliaciones. Que incluye inevitables sentimientos de culpabilidad y una profunda tristeza por la pérdida definitiva<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> E. Marks, cuando analiza *U.M.T.D.*, hace interpretaciones que, a mi juicio, adolecen de ese prejuicio tan frecuente entre algunas escritoras anglosajonas acerca de Beauvoir: el de considerarla demasiado masculinamente racionalista. Así, sostiene la tesis de que la actitud de Beauvoir ante la muerte cristaliza siempre finalmente en una evasión. Y el caso de la muerte de su madre no es una excepción; Marks piensa que Beauvoir elude en sus análisis los aspectos afectivos y se preocupa sobre todo por dejar a salvo su imagen de escritora considerando el problema. No estoy de acuerdo con Marks; por el contrario, estimo que en esta obra —como en todas las obras filosóficas de Beauvoir— hay un esfuerzo por explicar los hechos con todas las implicaciones que están en juego —y que aquí le conciernen tan directamente— lo cual afronta con su característica lucidez, intentando comunicar lo más honestamente posible su experiencia en lo que tiene de universal-singular.



TERCERA PARTE

*La vejez* y la radicalización  
del compromiso

De *La vejez* a 1986.





## Las edades de la vida y la vejez

### 1. Lugar de este ensayo en la obra filosófica de Beauvoir

Abordamos el tercero y último período de la obra filosófica de Beauvoir. Como anunciaba en la Introducción, la división de nuestro recorrido por ella en períodos se atiende a un doble criterio: cronológico y conceptual. Desde el punto de vista cronológico, este período del que vamos a ocuparnos abarca el tiempo que transcurre entre la publicación de su segundo gran ensayo filosófico *—La vejez—* y su muerte, acaecida en 1986. Desde el punto de vista conceptual, dos rasgos lo definen: una radicalización creciente en el terreno de la praxis, que se traduce en el campo del feminismo por lo que se ha llamado “el neo-feminismo de Simone de Beauvoir”<sup>1</sup>, y que incluye la participación en la lucha por la emancipación de las mujeres en mítines, manifestaciones y apoyos a las reivindicaciones feministas, y una atención constante, casi obsesiva, al tema de la vejez.

Me ocuparé, en primer lugar, de la cuestión de la vejez y dedicaré el último capítulo al “neo-feminismo” y las líneas de influencia que se han derivado de él.

He señalado, a lo largo de este libro, la atención otorgada por Beauvoir a las edades de la

<sup>1</sup> Es el título del libro de J.J. Zéphir sobre el tema.

vida —escasa, sin embargo, en la obra de Sartre—, su especial sensibilidad a la marca del tiempo en la vivencia del existir humano, y he aventurado la hipótesis de que era motivada por su condición de mujer. Esta atención, que revela su presencia ya en los primeros ensayos morales, se mantiene de un modo sostenido en todos los análisis de *El segundo sexo* y va a centrarse de un modo exclusivo en la última edad, la vejez. Además de su importante ensayo sobre el tema, del que nos ocuparemos a continuación, el último de sus libros *La ceremonia del adiós*, publicado en 1981, tras la muerte de Sartre —y que incluye una serie de conversaciones con él sobre su obra, registradas en 1974— constituye, en el plano de la experiencia vivida más inmediata, un relato sobre la última edad de la vida de quien ocupó el lugar más importante en la suya propia: Sartre. Y es, además, en contra de lo que muchos críticos han opinado, un postumo y cálido homenaje a la persona a quien tanto amó.

En *Final de cuentas*, nos relata Beauvoir cómo se gestó *La vejez*:

“En Mayo del 68, había terminado los tres relatos que se publicaron bajo el título de *La mujer rota*. Casi al mismo tiempo tuve una inspiración: el tema que no había logrado tratar bajo forma novelada, la vejez, iba a estudiarlo en un ensayo que sería, con respecto a las personas de edad, lo que *El segundo sexo* con respecto a las mujeres”<sup>2</sup>.

Luego explica las razones de su interés por el tema. En primer lugar, el revuelo que habían levantado las últimas líneas de *La fuerza de las*

<sup>2</sup> *Tout Compte fait*, Paris, Gallimard, Folio, 1972, pág. 183.

*cosas*, donde declaraba que se sentía estafada por la vida, le incitaba a pulverizar radicalmente los lugares comunes que los críticos habían lanzado contra ella; quería combatir las falsedades al uso sobre esa edad de la vida. En segundo término, el deseo de conocer, en su generalidad, una condición que ya comienza a ser la suya.

*La vejez*, paralelamente a *El segundo sexo*, se estructura en dos partes, que, se corresponden con las dos fases del método regresivo-progresivo. La primera de ellas constituye un análisis sobre los datos que la biología y la etnología nos proporcionan y sobre el modo como han sido considerados los viejos en las sociedades históricas; luego, en la sociedad actual. En la segunda parte se estudia la vejez desde el ángulo de la experiencia vivida a través del cuerpo, de la vivencia del tiempo, de las actividades que los viejos desarrollan, de su percepción del tiempo y de la historia; se reconstruye la vida cotidiana del viejo en sus relaciones con el medio familiar y social, y finalmente, se recogen algunos ejemplos de la vivencia de la vejez.

La obra está sólidamente documentada y —como señala Beauvoir, saliendo al paso de algunas críticas que la tacharon de obra de segunda mano— es un trabajo original, salvo en el primer capítulo, dedicado a la biología, donde hace una recopilación de los estudios existentes en el momento. Para el análisis de los datos etnológicos, contó con un banco de datos excepcional: el existente en el laboratorio de antropología comparada del Colegio de Francia, que Lévi-Strauss puso a su disposición. El estudio de la condición de los viejos en las sociedades históricas constituye una elaboración propia de la autora, ya que no existía entonces bibliografía específica. Sobre la condición actual de los ancianos, declara Beauvoir

que pudo disponer de una documentación considerable, completada con consultas a profesionales. En cuanto a la segunda parte del ensayo, nos dice:

“Es una obra completamente personal (...) únicamente mi propia experiencia y la reflexión me han conducido a definir las experiencias que he tratado: ¿cuál es la relación del viejo con su imagen, con su cuerpo, con su pasado, con sus cometidos, cuáles son las razones de su actitud ante el mundo, ante su entorno? Para responder me he servido de correspondencia, de diarios personales, de Memorias de las gentes de edad; he echado mano de encuestas y estadísticas, he recogido yo misma testimonios, me he interrogado también a mí misma (...) Las ideas que he expresado, las posturas que he tomado, muchas veces chocaban contra las opiniones al uso”<sup>3</sup>.

Efectivamente, el ensayo constituye —como, en otro orden de cosas, *El segundo sexo* en su día— una desmitificación de la condición de la vejez, un trabajo que pone de manifiesto la verdad sobre ese modo de ser en el mundo que es el existir de las personas de edad, y con ello un desmantelamiento de los prejuicios y las ideologías con las que, para tranquilizar nuestras conciencias, la sociedad ha arropado, aislándola de otras capas de edad, la condición del viejo.

El principal objetivo del ensayo es denunciar el escándalo que constituye la situación de la vejez en la sociedad actual<sup>4</sup>. Una sociedad que

<sup>3</sup> Ob. cit., pág. 185.

<sup>4</sup> El libro se publicó en 1970, cuando las sociedades occidentales apenas se preocupaban por los viejos. Hoy algo han cambiado las cosas, pero no tanto por las razones que Beauvoir esgrime, cuanto por el problema económico que suponen los “mayores”.

la silencia porque no quiere ocuparse de ella; que considera al viejo como un sub-hombre y lo margina como un desecho social. Al mismo tiempo que una denuncia sobre la situación real, contiene un desvelamiento de las falsas ideologías sobre la vejez, la principal de las cuales consiste en sostener que es una etapa en que las personas, liberadas de las ataduras corporales, adquieren una serenidad espiritual que les proporciona una sabiduría y una lucidez superiores.

A lo largo de todo su trabajo, Beauvoir desmonta este doble falseamiento poniendo de manifiesto hasta qué punto la sociedad no cubre las necesidades de esa capa de la población, cada día más numerosa, y mostrando la continuidad de la vejez con las anteriores edades de la vida. El viejo sigue siendo el hombre que ha sido y ha de vivir esta etapa afrontando, con el bagaje de su propia historia personal y la inevitable decadencia biológica que ello acarrea, su nueva condición, en unas circunstancias que el medio social torna mucho más desfavorables que en cualquier otra fase de la vida. Sólo un escasísimo número de hombres y mujeres privilegiadas la vive en un ambiente favorable. Y éste es otro de los rasgos escandalosos que Beauvoir denuncia a lo largo de su ensayo: la incidencia absolutamente nefasta de las desigualdades sociales sobre la condición del viejo.

*La vejez* constituye la segunda gran obra filosófica de Beauvoir; escrita, como todas ellas, en su personal estilo argumentativo de exposición discursiva en la que se discuten los argumentos existentes sobre la cuestión a través de contra-argumentos que se desgajan de un examen más atento de los datos. El armazón conceptual es el de su propia filosofía existencial, que avala con numerosas citas de *El ser y la nada* y de la *Crítica de la razón dialéctica*, incluso cuando aborda temas tratados indepen-

dientemente por ella misma en otras obras distintas de *El segundo sexo*. Esta actitud evidentemente traduce un criterio personal de Beauvoir sobre su propia obra filosófica: por una parte, el rechazo que en su autobiografía mantiene hacia sus primeros ensayos morales, que minusvalora por considerarlos demasiado idealistas; y, por otro lado, el hecho de no considerarse a sí misma como una filósofa en el sentido teórico, como ya se ha explicado. Cuando se cita a sí misma es para aludir a aspectos de la cuestión que ya quedaron aclarados en *El segundo sexo*, pero cuando se trata de justificar teóricamente conceptos filosóficos —aunque ella los haya empleado en sus propias obras— recurre a las definiciones sartreanas como su fuente. Está claro que ella distribuyó los papeles de uno y otra con una rigidez excesiva y en detrimento de su propio valor como filósofa.

A la altura de 1970, su propia filosofía ha evolucionado. Y esta evolución, que ya señalé en capítulos anteriores, aquí se detecta, en primer término, en la importancia y el peso que otorga a las condiciones materiales en la manera de vivir la vejez. Sin utilizar explícitamente la categoría de la *rareté*, aunque sí la de *besoin*, en todos los análisis de las sociedades etnológicas está presente la consideración de la incidencia de las condiciones materiales en el tratamiento que se da a los viejos y en las creencias que lo rodean. Hay también una incorporación del enfoque marxista en la convicción, presente a lo largo de todo el estudio y explícitamente declarada en la Introducción, de que sólo clamando por los desheredados se puede socavar el orden social establecido. Y, finalmente, el desarrollo del estudio se hace según el método progresivo-regresivo, ya utilizado en *El segundo sexo* y sobre el cual aquí tampoco hace ninguna mención teórica.

El planteamiento de la obra es genuinamente existencialista. Comienza, en el Preámbulo, afirmando que la vejez, como toda situación humana, tiene una dimensión existencial por cuanto modifica la relación del individuo con el tiempo, por tanto, también su relación con el mundo y con su propia historia. Y, a continuación, nos recuerda que el hombre no vive nunca en estado de naturaleza; por tanto, en la vejez, como en cualquier otra edad de la vida, es su sociedad de pertenencia la que le impone su propio estatuto. Si nadie puede negar que la vejez sea un fenómeno biológico, es también evidente que acarrea determinadas consecuencias psicológicas, determinadas conductas que caracterizan a las gentes de edad. Pero lo que se llama la vida psíquica de un individuo no puede comprenderse sino a la luz de su situación existencial. Situación que viene configurada por su idiosincrasia individual y por la actitud práctica e ideológica de la sociedad hacia él.

Por eso, no sería suficiente un estudio analítico de los diversos aspectos de la vejez. Hay que captarla y describirla en la interrelación de todos estos factores. Y eso es lo que Beauvoir hace: poner en juego la incidencia de cada uno de ellos en los otros y ver cómo repercute sobre el conjunto; primero, de un modo analítico, en la primera parte del ensayo; luego, de un modo sintético, en la segunda parte, conjugándolos en la reconstrucción de la experiencia vivida de la vejez.

Si la vejez, en tanto que destino biológico, —nos dice— es una realidad transhistórica, no es por ello menos cierto que este destino es vivido de forma variable según el contexto social. Y, a la inversa, el sentido o la carencia de sentido que revista la vejez en el seno de una sociedad pone enteramente en cuestión a tal sociedad, ya que, en la vejez, se desvela el sen-



tido o sin-sentido de toda la vida anterior. Esto justifica la inclusión en su estudio del análisis de la vejez en las sociedades conocidas –etnológicas e históricas (occidentales y china)– para compararlas con la nuestra actual y ver en qué medida y a qué precio se podrían paliar las dificultades; ver también la parte de responsabilidad que en la situación de los viejos corresponde al sistema en que vivimos. El resultado no puede ser más negativo: nuestra sociedad, que utiliza, explotándolos, a los individuos durante la edad adulta, cuando son productivos, se desentiende de ellos silenciosamente cuando ya no producen nada. Así, el estudio de la vejez nos lleva, más allá de los límites de esta edad de la vida, a cuestionar todas las otras fases de la vida que abocan a ésta y de cuyo desenvolvimiento es responsable un sistema social que, en vez de estar al servicio de los seres humanos, los aniquila. Esa es la conclusión a que nos lleva el ensayo.

Y, aun en el marco de esta sociedad, es peor la suerte de unos que la de otros. Hace Beauvoir una incorporación en clave existencial del concepto marxista de lucha de clases para establecer dos “niveles” de vivencia de la vejez. Un abismo –dice– separaba al antiguo esclavo del eupátrida y un abismo separa hoy al obrero, convertido en mísero pensionista tras la jubilación, del armador Onassis.

“(…) hay dos categorías de viejos, una extremadamente numerosa, la otra se reduce a una pequeña minoría; esto crea la oposición entre explotadores y explotados”<sup>5</sup>.

Por esta razón, no podemos, ni siquiera en nuestra sociedad, hablar de la vejez en general.

<sup>5</sup> Ibid., Préambule, pág. 21.

¿Cómo definimos la vejez desde la perspectiva existencialista? La vejez no es un hecho estático –nos dice– sino el final y la prolongación de un proceso. ¿En qué consiste? ¿Qué es envejecer? La vida es un sistema inestable en el que, en cada momento, el equilibrio se pierde y se recupera. Lo que caracteriza el envejecimiento es un cambio irreversible y desfavorable en el sentido biológico, un declinar del organismo. Pero el ser humano no es sólo un organismo vivo. El declinar puede ser sólo físico y no moral, porque lo físico y lo moral, aunque interrelacionados, no siguen una evolución rigurosamente paralela.

“Definir lo que es para el ser humano progreso o regresión implica referirse a ciertos fines; pero ningún fin es dado a priori, en lo absoluto. Cada sociedad crea sus propios valores, y es en el contexto social donde la palabra declinación encuentra sentido preciso”<sup>6</sup>.

Es decir, la vejez no es solamente un hecho biológico, sino también un hecho cultural, como se ha señalado más arriba. Así pues, la definición de vejez queda abierta. Depende de los valores vigentes en cada cultura.

## 2. Los conceptos fundamentales: el viejo como otro y la vejez como *irrealizable*

La categoría más general con la que Beauvoir caracteriza a los viejos en el seno de sus sociedades de pertenencia es –en paralelismo con *El segundo sexo*– la categoría de *Otro*. Hay ciertos matices diferenciales en las connotaciones que reviste esta categoría aplicada a los vie-

<sup>6</sup> Ibid., pág. 26.

jos: a) Unas corresponden al propio hecho al que se aplica. b) Otras, a la evolución de su propia filosofía. Lo indicaré a lo largo de mi exposición. Comienza en la Introducción advirtiéndonos que:

“Los mitos y los clichés que pone en circulación el pensamiento burgués coinciden en mostrar en el viejo un ser Otro”<sup>7</sup>.

Tanto en el rechazo, por parte de jóvenes y adultos, a reconocer en el viejo los mismos deseos, los mismos sentimientos y las mismas reivindicaciones que son los suyos propios, como en la imagen sublimada que la ideología burguesa ha construido sobre el viejo —como un sabio aureolado de cabellos blancos, pleno de experiencia y venerable, que contempla desde las alturas la condición humana—, se le sitúa al margen de la humanidad. Pero no sólo eso. Todos evitamos reconocernos en el viejo que seremos con el paso de los años. La imagen que la gente mayor nos ofrece de nuestro futuro nos deja fríos; una voz interior nos dice que eso no nos llegará; que ya no seremos nosotros cuando *eso* ocurra. Hasta que no nos llega, la vejez es algo que les sucede a otros.

Es decir que, en primer término, la consideración del viejo como *Otro* tiene su origen en un impulso de rechazo que parece ser universal en el ser humano y que Beauvoir constata descriptivamente. Así como la caracterización de la mujer como *Otra* tenía una razón de ser exclusivamente cultural, no ontológica —explicable sólo en un tiempo remoto por convergencia de la constitución física de la mujer y unas condiciones socio-económicas desfavorables—, la conceptualización del viejo como *Otro*

<sup>7</sup> Ibid., Introduction, pág. 13.

parece tener una raíz ontológica —en cuyo análisis específico Beauvoir no entra directamente— y a cuya comprensión podemos acercarnos desde otra de las categorías que ella utiliza para designarla: la categoría sartreana de *irrealizable*.

Sartre designa con el nombre de *irrealizables* ciertas estructuras objetivas que me son indicadas “como algo que por principio me escapa”; son realidades que yo *soy*, existentes perfectamente reales; son *dados* para los demás pero, para mí que los *soy*, no son nada porque no puedo realizarlos. Sartre pone varios ejemplos: para mí no soy profesor ni camarero, como tampoco soy apuesto o feo, judío o ario, ingenioso, vulgar o distinguido<sup>8</sup>. Los irrealizables son lo que somos para el otro y que para nosotros nos es imposible vivir en el modo del para-sí; son el reverso de nuestra situación. El irrealizable es, como indica Beauvoir citando de memoria a Sartre<sup>9</sup>: “mi ser a distancia que limita todas mis elecciones y constituye su reverso”. Y luego, poniendo su propio ejemplo:

“La situación que yo vivo como francesa, mujer, escritora, sexagenaria, es una forma objetiva en medio del mundo que queda fuera de mi alcance. Pero lo irrealizable no se desvela como tal sino a la luz de un proyecto que apunta a su realización. Como francesa, en Francia, nada me motiva a preguntarme sobre el sentido de esta calificación; en un país extranjero u hostil, mi nacionalidad tendría un sentido para mí y tendría que adoptar cierta actitud al respecto: reivindicarla, disimularla, olvidarla, etc. En nuestra sociedad, la persona de edad es designada como tal por las costumbres, por los com-

<sup>8</sup> S.N. 4ª parte. Cap. I, II Libertad y facticidad: la situación. D) Mi prójimo.

<sup>9</sup> V., II, pág. 25.

portamientos de los otros, por el vocabulario incluso; y tal persona tiene que asumir esta realidad. Hay una infinidad de maneras de hacerlo; pero ninguna va a permitirme coincidir con la realidad que asumo. La vejez es un más allá de la vida del cual no puedo tener ninguna experiencia interior”<sup>10</sup>.

Pero, si la vejez es un irrealizable, es también una edad de la vida, algo a lo que todos los que viven muchos años acaban llegando. En lo que tiene de transhistórica es una realidad insoslayable. Y si, de un lado, el viejo no se reconoce a sí mismo como ese *otro* que la sociedad le designa ser, por otro lado, él también tiende a considerar a los viejos como *otros* respecto a él mismo. Beauvoir cita los resultados de un estudio llevado a cabo en América en 1954 por Tuckmann y Lorge sobre 1032 personas de edad para averiguar si se sentían viejas o jóvenes. Un escaso número de ellas se declararon viejas a los 60 años; de entre los mayores de 80, sólo el 53% se consideraron viejos; el 36% se veían de mediana edad, y un 11% jóvenes. Otra encuesta posterior, hecha en Francia en una residencia de pensionistas de la Caisse nationale des Retraites ouvrières, arrojaba resultados similares. Una de las pensionistas declaraba: “No me siento vieja en absoluto; algunas veces ayudo a las viejecitas; y luego me digo, pero si tu también eres una viejecita”.

Y es que, señala Beauvoir:

“(…) todo irrealizable lleva a este tipo de afirmaciones. ‘Para mí no es lo mismo’ (...) Espontáneamente, frente a otras viejas, ella no tiene edad; necesita hacer un esfuerzo de reflexión para asimilar su caso al de las otras.

<sup>10</sup> Ibid., pág. 25.

Es significativo que en el momento en que toma conciencia, se tutea: habla a la otra que hay en ella, esa otra que ella es para las otras y de la cual ella misma no tiene ningún conocimiento inmediato<sup>11</sup>.

Según Beauvoir, la edad no es vivida en el modo del para-sí; no tenemos de ella una experiencia transparente como la del *cogito*<sup>12</sup>. Para explicarlo, recurre a la teoría sartreana del ego<sup>13</sup> diciéndonos que el ego es un objeto trascendente a la conciencia, que no puede ser alcanzado sino a través de una imagen. Tampoco la imagen, a su vez, nos es dada en la conciencia, sino que es un haz de intencionalidades dirigidas a través de un *analogon* hacia un objeto ausente; la imagen es genérica, contradictoria y vaga. Sin embargo, hay períodos de la vida en que la imagen nos basta para reconocer nuestra identidad. La infancia, por ejemplo; los niños se sienten amados y se satisfacen con el reflejo de sí mismos que descubren a través de las palabras y las conductas de quienes les rodean. En el umbral de la adolescencia, la imagen se rompe; el desconcierto de la llamada “edad ingrata” viene de que no se sabe, de momento, por qué sustituir nuestra imagen del yo. Pues bien, en el umbral de la vejez se produce una fluctuación similar. Los psiquiatras denominan estos dos momentos críticos “crisis de identidad”. Pero Beauvoir no cree que sean comparables: ve entre uno y otro la enorme diferencia de que, mientras el adolescente se da cuenta de que está en un período de transición, porque lo está viviendo tam-

<sup>11</sup> Ibid., II, pág. 29.

<sup>12</sup> Se refiere a lo que Sartre ha llamado “cogito pre-reflexivo”.

<sup>13</sup> Expuesta por Sartre en *La transcendence de l'Ego*.

bién en su cuerpo, el hombre de edad se siente viejo a través de los otros, sin haber notado cambios serios en su cuerpo; por eso, interiormente no acepta la etiqueta que se le pone y, al mismo tiempo, no sabe quién es.

La asimetría entre el adolescente y el viejo, en su modo de vivir el paso de una edad a otra, se explica por el inconsciente de los sujetos en cuestión. Aquí Beauvoir sigue a Freud y admite con él que el inconsciente no distingue lo verdadero de lo falso, es un conjunto estructurado de deseos y no es reflexivo. Pero puede obstaculizar la reflexión, y es lo que sucede en el paso de la edad adulta a la vejez. El adulto asocia la edad avanzada con fantasmas de castración y nuestro inconsciente ignora la vejez, como ha señalado Grontjhan. Es más, el inconsciente alimenta la ilusión de la eterna juventud, y cuando esa ilusión se resquebraja se produce en muchos sujetos un traumatismo narcisista que engendra psicosis depresivas.

“Así podemos explicarnos esa ‘sorpresa’, esa incredulidad, ese escándalo que provoca en general en el sujeto de edad la revelación de sus años. Entre los irrealizables que nos rodean éste es el que hemos de realizar de la manera más apremiante y es el que, consciente o inconscientemente, más nos repugna asumir”<sup>14</sup>.

Para superar la crisis de identidad, el hombre de edad tiene que identificarse con una nueva imagen de sí mismo. Hay quienes, de adultos, ya han elaborado una imagen horrorosa o exultante de la vejez y, cuando llega el momento, la adoptan. Pero, por lo general, la gente no está prevenida y tiene que pasar por

<sup>14</sup> Ibid., II, pág. 27.

los demás para verse a sí misma. Todos coincidimos en ver en nuestro rostro la huella de los años; para quienes no nos han visto desde hace tiempo, se ha estropeado; para los que nos ven diariamente, es nuestra cara. Para los extraños, es el rostro normal de una persona de sesenta años, de setenta años...¿Y para nosotros? Beauvoir responde:

“Interpretamos nuestro reflejo con buen o mal humor, o con indiferencia, según la actitud que tengamos hacia la vejez”<sup>15</sup>.

Esta actitud varía según los individuos, a juzgar por los testimonios que Beauvoir aporta. No se sabe de ninguna mujer, nos dice, que se haya complacido con su vejez. Tampoco se habla, ni en la vida, ni en la literatura de “viejas hermosas”<sup>16</sup>, sino, a lo sumo de “viejas encantadoras”. Sin embargo, sí se menciona la hermosura de los viejos varones cuando se reconoce en ellos no el frescor, la dulzura, ni la gracia, sino la fuerza seductora de su inteligencia. Con todo, en ninguno de los testimonios que nos trae, incluso los de aquellos que afrontaron su vejez de una forma más positiva, están ausentes las consideraciones sobre el extrañamiento con que viven su edad y la imagen que de ella les devuelven los espejos, así como la percepción del declinamiento físico y psíquico.

De modo que, si bien el elemento que predomina en la conceptualización del viejo como *Otro* —y el que Beauvoir más destaca y pone de

<sup>15</sup> Ibid., II, pág. 33.

<sup>16</sup> Beauvoir sólo encuentra dos excepciones: un autor del siglo XVI, Brantôme, en *Vie des dames galantes*. Ibid., I, pág. 242, y otro del XVII, Maynard, autor de una *Ode a une belle vieille*, donde canta las gracias de la vejez. Ibid., I, pág. 272.



manifiesto— es aquél que me constituye como otro a partir de los otros, es decir, a partir de mi ser-para-otro, sin embargo, como ella misma reconoce, la verdad de la vejez es compleja porque es una relación dialéctica entre mi ser-para-otro, tal como se define objetivamente, y la conciencia que tomo de mí misma a través de él: “En mí es el otro la persona de edad, es decir, la que yo soy para los otros; y esa otra soy yo”. Incluye también un declinamiento biológico que no depende ni de los otros, ni de nosotros. La vivencia del propio estado de la vejez nos revela una particularidad ausente en cualquier otra edad de la vida: la degradación física.

“De modo desconcertante, [la vejez] es un estado normalmente anormal. Canghilem escribe: ‘Es normal, es decir, acorde a la ley biológica del envejecimiento, que la reducción progresiva de los márgenes de seguridad acarree la disminución de los umbrales de resistencia a las agresiones del medio. Las normas de un viejo se considerarían deficiencias referidas al hombre adulto’. Cuando la gente de edad se dice enferma —incluso sin estarlo— subrayan esta anomalía (...). Cuando se declaran satisfechos de su salud, cuando dejan de cuidarse, entonces se instalan en la vejez, ella da cuenta de sus achaques”<sup>17</sup>.

Es decir, que en la categorización del viejo como *Otro*, como en el caso de la mujer como *Otra*, hay un ingrediente biológico insoslayable. Pero con la diferencia de que, en el ámbito de la vejez, es captado como un irrealizable en el plano de la experiencia vivida y en el plano de la exterioridad —en el plano social— posibilita la marginación del viejo como grupo de edad. Dado que el hombre es más cultura que natu-

<sup>17</sup> Ibid., II, págs. 14-17

raleza, evidentemente la cultura podría contribuir a aligerar el peso de lo biológico. Pero no sucede en absoluto así: algunas culturas propician una vejez mejor, pero casi todas ellas refuerzan con tintes más o menos oscuros ese *handicap* que es la vejez como edad de la vida.

Lo que Beauvoir remacha a lo largo de este ensayo es, una y otra vez, que el sentido y el valor de la vejez dependen, en todas las culturas, del sentido que dé en ellas el hombre a su existencia y del sistema total de valores. Su objetivo absolutamente prevalente es mostrar que *la altura moral de una sociedad se mide por el tratamiento que da a sus viejos* y, por tanto, que la condición del viejo es indefinidamente mejorable; pero, al mismo tiempo, reconoce el hecho de la decadencia y la decrepitud como un dato biológico. Por eso quiero hacer notar que, a diferencia del estatuto de *Otra* otorgado a la mujer, estatuto superable culturalmente —de manera que en otro tipo de sociedad la mujer puede alcanzar plena igualdad con el hombre—, en el caso del viejo siempre quedaría el residuo de la desigualdad biológica, cuyo correlato ontológico es la captación de la vejez como irrealizable.

Cabría preguntarse si en una sociedad que considerase a los viejos tan plenamente seres humanos como a los adultos, el viejo dejaría de verse otro con respecto a sí mismo al mirar su rostro en el espejo; es decir, si asumiría sin tristeza y sin traumas la vejez, si superaría siempre satisfactoriamente la “crisis de identidad”. Evidentemente, este es el horizonte utópico que subyace a las tesis de Beauvoir. Lo que ella se propone en este ensayo es hacernos ver que, si no asumimos la verdad de la vejez, si seguimos de espaldas a su realidad, es que no queremos asumir en su totalidad nuestra condición humana. Así lo expresa en la Introducción:

“El sentido de nuestra vida está en cuestión en el futuro que nos espera; no sabemos quienes somos si ignoramos qué seremos: ese viejo, esa vieja. Reconozcámonos en ellos. Es obligado si queremos asumir en su totalidad nuestra condición humana”<sup>18</sup>.

El viejo es tratado como *Otro* en las sociedades primitivas y este tratamiento, tanto en la cotidianeidad vivida como en los mitos, traduce la ambivalencia que acarrea el término. Vimos en *El segundo sexo* que la mujer como *Otra* era tratada en los mitos masculinos como ídolo y como felpudo al mismo tiempo:

“Del mismo modo –aunque por otras razones, de otra manera– el viejo en estas sociedades es un sub-hombre y un super-hombre. Al mismo tiempo que impotente e inútil es también el intercesor, el mago, el sacerdote; siempre más acá o más allá de la condición humana, y con frecuencia ambas cosas”<sup>19</sup>.

Lo más importante por hacer notar es que el estatuto de los viejos –como el de las mujeres– no es una conquista de ellos, siempre les es otorgado por los adultos:

“He mostrado en *El segundo sexo* que cuando las mujeres adquieren prestigio a causa de su poder mágico es, de hecho, a los hombres a quienes se lo deben. La misma observación vale para los viejos en relación con los adultos”<sup>20</sup>.

La autoridad reconocida a los viejos en las sociedades primitivas reposa sobre el temor o

<sup>18</sup> Ibid., I, pág. 15.

<sup>19</sup> Ibid., I, pág. 137.

<sup>20</sup> Ibid., I, pag. 138.

sobre el respeto que inspiran. Pero, una vez que los adultos se independizan, los viejos se quedan sin bazas. Donde sigue fuerte su autoridad es en aquellas comunidades que quieren mantener sus tradiciones a través de ellos. La colectividad es la que decide la suerte de los viejos en función de sus propios intereses y de sus posibilidades. La condición del viejo depende del contexto social; su estatuto, de los fines que la colectividad se proponga:

(...) el término deterioro no tiene sentido sino en relación con ciertos fines a los cuales se acerca o de los cuales se aleja. Si un grupo busca solamente la subsistencia cotidiana, convertirse en una boca inútil es deteriorarse. Pero si (...) busca una supervivencia espiritual, entonces se encarna en el viejo que pertenece a la vez al pasado y al más allá. La mayor decadencia física puede entonces ser considerada como el *acmé* de la vida<sup>21</sup>.

Este texto, situado al final del capítulo en el que Beauvoir trata de la vejez en las sociedades etnológicas, va precedido de un análisis exhaustivo, a través del cual podemos observar que, en ninguna de ellas, el viejo deja de ser el *Otro* a quien, a lo sumo, se teme por la creencia religiosa o mágica de que tiene poderes sobre los otros hombres. En ninguna de ellas se le considera como un ser humano en plano de igualdad con los adultos.

En las sociedades históricas, la suerte del viejo no es muy diferente. El viejo como categoría social jamás ha intervenido en el curso del mundo. Mientras es productivo y eficaz, se le integra en la colectividad; cuando pierde sus capacidades, aparece como *Otro*, se convierte,

<sup>21</sup> Ibid., I, pág. 139

de un modo mucho más radical que la mujer, en puro objeto. Porque, mientras la mujer es necesaria a la sociedad, el viejo no sirve para nada; no es moneda de cambio, ni productor, ni reproductor: es una pura carga.

Si el problema negro era un problema de blancos y el problema de la mujer era un problema masculino, el problema de los viejos es un problema de adultos activos. Mientras los negros y las mujeres pueden luchar –porque tienen recursos– para obtener la igualdad, los viejos no tienen arma ninguna. Si detentan algún poder, se reduce, en última instancia, al apoyo que reciben de los hombres maduros, a quienes conviene hacer bloque con ellos ante las generaciones jóvenes; pero, si por razones sociales llega un momento en el que conviene desposeerlos de tal poder, los viejos acaban por claudicar, ya que son una minoría ineficaz cuya fuerza está en la mayoría que los utiliza.

Así como en la categorización de la mujer como la *Otra* no había relación de reciprocidad con el hombre como el *Mismo*, tampoco en la categorización del viejo como *Otro* hay relación de reciprocidad con el adulto. En *El segundo sexo* esta ausencia de reciprocidad se explicaba estableciendo comparaciones con la dialéctica hegeliana del amo y el siervo. En *La vejez* Beauvoir sustituye este entramado teórico, que ella calificó de idealista unos años después –como señalaba en el capítulo anterior–, por la teoría sartreana de la reciprocidad, expuesta en la *Crítica de la razón dialéctica* para explicar tal carencia. Allí Sartre, modificando también sus planteamientos de *El ser y la nada*, establece las relaciones de reciprocidad entre los hombres incorporando a su estatuto ontológico una dimensión material que no contemplaba Hegel y que Sartre toma de Marx. Según este nuevo planteamiento, las relaciones bina-

rias de reciprocidad que son, junto con las ternarias<sup>22</sup>, el fundamento de *todas* las relaciones entre los hombres, tienen lugar a través de la mediación de la materia trabajada, de modo que la reciprocidad “aparece siempre sobre la base inerte de las instituciones y de los instrumentos”. El hombre es un ser material en medio de un mundo material, al cual se propone transformar mediante la praxis, y es la praxis de cada uno, en tanto que realización de su proyecto, lo que determina las relaciones de reciprocidad con los otros hombres. Beauvoir recoge las connotaciones de la reciprocidad que Sartre establece. La reciprocidad implica:

1º) Que el otro sea medio de un fin trascendente.

2º) Que yo lo reconozca como praxis al mismo tiempo que lo integro como objeto en mi proyecto totalizador.

3º) Que yo reconozca su movimiento hacia sus fines en el movimiento por el cual me proyecto hacia los míos.

4º) Que yo me descubra como objeto e instrumento de sus fines por el acto mismo que lo constituye para los míos como instrumento objetivo.

En esta relación, indica Beauvoir:

<sup>22</sup> En efecto, toda reciprocidad ha de ser mediada en el plano de las relaciones sociales por designaciones de tipo social. Como lo ha explicado C. Amorós: “La estructura binario-ternaria de las relaciones humanas se refiere al hecho de que toda relación de reconocimiento recíproco del hombre por el hombre -condición para poder tratar al otro hombre como animal o como cosa- se produce sobre la base de un reconocimiento social que lo regula y lo redefine actuando como un “tercero mediador”. Vid. “El nominalismo dialéctico en Sartre”. *Revista de Bachillerato*, nº 19. Julio-Septiembre, 1981. Servicio de Publicaciones del M.E.C., pág. 29. *C.R.D.*, pág. 190.

“Cada uno roba al otro un aspecto de lo real y le indica los límites; el intelectual se conoce como tal frente a un trabajador manual”<sup>23</sup>.

La reciprocidad exige que, a partir de mi dimensión teleológica, capte la del otro. Y, para ilustrarlo, Beauvoir hace una alusión<sup>24</sup> a los casos patológicos de despersonalización, cuyos sujetos han perdido la conexión con sus propios fines y ven a los demás hombres como seres de otra especie. Pues bien, en la relación del adulto con el viejo, sucede al contrario. El viejo no *hace* nada. Su actividad no puede definirse por una praxis, sino que se reduce a pura *hélix* (hábitos, costumbres a las que se ciñe escrupulosamente), el tiempo le lleva hacia un fin que no es un fin propiamente *suyo* porque no ha sido establecido por ningún proyecto. Y así, el viejo es el que aparece a los adultos como una especie extraña en la cual no se reconocen.

Por otra parte, indica Beauvoir que esa especie de repugnancia biológica que inspira la vejez tiene su explicación en que falta, entre las actividades del viejo y la praxis del adulto, esa comprensión, característica de la praxis humana, que se fundamenta en la complicidad de principio con toda empresa. El adulto no reconoce fines en la actividad del viejo y, al no reconocerlos, lo ve como un extraño, no lo comprende. Lo considera *Otro* sin reciprocidad ninguna con él.

Esta negación de reciprocidad con el viejo como *Otro* es también, si cabe, más radical que

<sup>23</sup> V. I, pág. 344. Recordemos que esta enumeración de las características de la reciprocidad va precedida en la *C.R.D.* por el ejemplo en que Sartre se describe contemplando desde la terraza de su hotel el trabajo de dos obreros, un cantero y un jardinero: Loc. cit., págs. 182 ss.

<sup>24</sup> Como Sartre en *C.R.D.*, pág. 182.

en el caso de la mujer, por el hecho de que el viejo no tiene recursos para luchar contra ella: su actividad no es una praxis. ¿Qué armas tiene el viejo, ser improductivo, en nuestra sociedad, para mejorar su estatuto? Beauvoir está usando las suyas cuando, en el umbral de la vejez, se pone a escribir esta obra. Habría que contar con que muchos más viejos hicieran cosas similares. En cualquier caso, el ensayo de Beauvoir –escrito, como ella declara en la Introducción, “para romper la conspiración del silencio”– es una invitación a ello.

### 3. Los conceptos fundamentales: vejez y *situación*

“Disminuido, empobrecido, exilado en su tiempo, el viejo sigue siendo el hombre que era. ¿Cómo consigue, día a día acomodarse a tal situación? ¿Qué oportunidades le brinda la situación? ¿Qué defensas posee contra ella? ¿Puede adaptarse? ¿A qué precio?”<sup>25</sup>.

Este texto, con el que Beauvoir comienza el capítulo VII, titulado *Vejez y vida cotidiana*, encuadra perfectamente, a mi modo de ver, el sentido que la noción de situación tiene en este ensayo donde, una vez más, encontramos notables diferencias con la de Sartre.

Y al final del capítulo IV y último de la I parte, titulado *La vejez en la sociedad de hoy*, escribe:

“Uno de los factores de desesperación de la situación de los viejos es su impotencia para modificarla (...). Los dos millones y medio de viejos franceses necesitados están dispersos,

<sup>25</sup> Ibid., II, pág. 259.



no hay ninguna solidaridad entre ellos, no tienen ningún medio de presión porque no desempeñan papel activo ninguno en la economía del país (...). La idea de un cambio social les aterra; siempre temen lo peor”<sup>26</sup>.

El peso de la situación para el viejo es, pues, mucho mayor que para el adulto. O, para expresarlo con el lenguaje de *¿Para qué la acción?*, la situación para los viejos es tan desfavorable, las posibilidades que se les ofrecen de realizarse como libertad son tan escasas, que su trascendencia se pierde casi por completo en el seno de unas colectividades que alimentan y refuerzan su sentimiento de *otredad* en vez de aligerarlo.

A diferencia del primer Sartre, para quien el “coeficiente de adversidad” de las cosas lo decide el para-sí a través del proyecto, Beauvoir señala la “exterioridad” del “coeficiente de adversidad” para el viejo:

“El coeficiente de adversidad de las cosas aumenta; las escaleras son más difíciles de subir, las distancias a recorrer más largas, las calles a atravesar más peligrosas, los paquetes más pesados de transportar. El mundo está cosido de trampas, lleno de amenazas (...). Para ejercer sus actividades naturales precisa de artificios: prótesis, gafas, audífonos, bastones”<sup>27</sup>.

Es la primera vez que utiliza Beauvoir el concepto de “coeficiente de adversidad” en una exposición filosófica propia. Y su uso está en coherencia con su propia concepción de la situación. Aunque aquí no hace mención explícita de ello, en la jerarquía de situaciones que

<sup>26</sup> Ibid., I, 440-41.

<sup>27</sup> Ibid., II, pág. 45.

establecía ya desde la época de los tratados morales, el viejo quedaría en los peldaños más bajos de la escala. Es evidente que para Beauvoir la situación sigue siendo el límite externo de la libertad y que conserva esa opacidad impenetrable que siempre le atribuyó. Ahora bien, no es un límite fijo, igual para todos los viejos porque, como ya hemos señalado, la vivencia de la vejez no es igual para todos los individuos. En este punto podría coincidir con Sartre, para quien también el coeficiente de adversidad es diferente en cada individuo, sólo que para Sartre la diferencia viene marcada por el proyecto de cada cual. Pero la razón de la desigualdad es para Beauvoir —a diferencia de la concepción sartreana— mucho más externa que interna. La situación limita más al que ha sido explotado que al que ha sido explotador, más al proletario retirado que al viejo empresario privilegiado. Y, además, siempre su reacción a los inconvenientes de la edad depende de sus opciones anteriores —aquí sí coincide con Sartre—. Señala Beauvoir que el que ha sido un mediocre toda su vida, que no se entusiasmaba demasiado por nada, es el que mejor se adapta; cierta pobreza afectiva e intelectual hace más aceptable el frágil equilibrio de la edad avanzada.

La noción de situación aparece también al final del capítulo VI, II parte, titulado *Tiempo, actividad, historia*, en los análisis que hace sobre la relación del viejo con la muerte. La muerte es, como la vejez, un *irrealizable*. Y, lo mismo que la vejez, puede ser asumida de diferentes maneras. Un hombre de edad que aún se siente joven será tan rebelde ante la muerte como un hombre de cuarenta años víctima de la enfermedad. Aunque se sea muy viejo, mientras haya compromisos y proyectos, se detesta la muerte. Pero la decadencia senil puede hacer

perder las ganas de vivir: el dolor físico, la tortura del cuerpo, la pérdida de seres queridos son motivos para desear la muerte; pueden llegar a constituir una situación en la que las posibilidades de realizar proyectos sean nulas, una situación-límite, como la tipificada en *Para una moral de la ambigüedad* con el ejemplo de derribar un muro a puñetazos<sup>28</sup>:

“(...) para él [el viejo] existir es trascenderse. El deterioro biológico acarrea la imposibilidad de superarse, de apasionarse, mata los proyectos y de esta manera indirecta es como se hace la muerte aceptable (...). Es la propia situación que no puede superar lo que al hombre de edad le parece penoso”<sup>29</sup>.

La situación lleva al viejo con frecuencia a generar defensas en vez de proyectos de superación:

“Del mismo modo que su situación a la mujer le provoca resentimiento, la del viejo lleva a éste a una actitud de reivindicación”<sup>30</sup>.

El viejo se considera víctima del destino, de la sociedad, de sus allegados; se considera perjudicado, dañado. Ve puesto en cuestión, o rechazado, todo aquello en lo que ha creído, todo lo que ha querido. Y se rebela contra tal desposesión radical. Como todo hombre, inventa su conducta a partir de su situación, y muchas de sus conductas son contestatarias. Su condición le incita a la protesta.

Se pregunta Beauvoir si acaso en la vejez, por ser una edad de la vida en que el hombre ha perdido la cualificación profesional que le

<sup>28</sup> Ver capítulo II de la Primera parte.

<sup>29</sup> Ibid., II, pág. 252.

<sup>30</sup> Ibid., II, pág. 302.

hacía estar pendiente del futuro, no será cuando goce de una disponibilidad mayor que le permita descansar en el presente, ser más libre para cumplir y hacer proyectos. En otras palabras, ¿podríamos afirmar que la descualificación del viejo se acompaña de un enriquecimiento, de una liberación? Es cierto que la vejez encierra algunas ventajas y que en determinados casos constituye una liberación. Por ejemplo, para las mujeres, quienes, después de una vida de sumisión al marido y de dedicación a los hijos, pueden ocuparse de sí mismas. El caso de las burguesas japonesas es significativo al respecto; las hay que se divorcian a los setenta para aprovechar sus últimos años y están felices de haberlo hecho. Los ancianos residentes en instituciones para gente de edad responden, en las encuestas, que se sienten liberados de las convenciones sociales. Algunos escritores y hombres célebres se han mostrado más libres de prejuicios sociales en su vejez que en su edad adulta. Pero, en todos estos casos, vemos que los ancianos son más libres porque, por unas u otras razones, su situación anterior les limitaba más, no por el hecho de ser ancianos. Las únicas excepciones, entre los casos citados por Beauvoir, son Voltaire y Malesherbes para quienes verdaderamente la vejez supuso un relajamiento de los prejuicios sociales, con lo cual se mostraron más libres para llevar a cabo acciones que antes no habrían sido capaces de afrontar.

#### 4. Los conceptos fundamentales: *tiempo* y vejez

En el capítulo VI de la II parte analiza Beauvoir la relación entre tiempo y vejez. Para la realidad humana, nos dice, existir es tempora-

lizarse. En el presente, apuntamos al futuro mediante proyectos que superan nuestro pasado. Pero la edad modifica nuestra relación con el tiempo: nuestro futuro se acorta, nuestro pasado pesa más. En relación con el tiempo, se puede definir al viejo como un individuo que tiene una larga vida tras de sí y una esperanza limitada de vida ante sí.

¿Qué es *tener* la vida tras de sí? Beauvoir se apoya en la teoría expuesta por Sartre en *El ser y la nada*<sup>31</sup> para explicarlo. El pasado no *se tiene* al modo como se puede tener una cosa en la mano y examinar sus contornos. Mi pasado es el en-sí que soy en tanto que superado; para tenerlo es preciso que lo mantenga en la existencia por un proyecto. Si el proyecto consiste en conocerlo, he de presentificarlo rememorándolo. Las gentes de edad gustan de evocar su pasado. Muchos escritores lo han constatado en sus *Memorias* y en sus reflexiones sobre esta edad de la vida.

“Esa predilección por los viejos tiempos es un rasgo que encontramos en la mayoría de los viejos, y es incluso por eso por lo que su edad se hace notar con mayor evidencia. ¿A qué es debida tal predilección? ¿Y en qué medida pueden recuperar el tiempo perdido?”<sup>32</sup>.

El hombre que tiene el proyecto de progresar, despega de su pasado; se desinteresa por su antiguo yo como un yo que ya no es. Sin embargo, el proyecto de algunos para-síes implica un rechazo del tiempo y una estrecha solidaridad con el pasado: es el caso de la mayoría de los viejos. Rechazan el tiempo por-

<sup>31</sup> Ibid., II parte. Las estructuras inmediatas del para-sí. Cap. II. La temporalidad A) El pasado.

<sup>32</sup> Ibid., II, pág. 132.

que no quieren fracasar; consideran su antiguo yo como el que continúan siendo. Aún cuando hayan superado la “crisis de identidad” y aceptado una nueva imagen de sí mismos, en la intimidad de su fuero interno conservan la convicción de que no han cambiado. Mantienen como una especie de esencia inmutable con la que afrontan la degradación de la senectud y se cuentan a sí mismos lo que han sido y guardan en su interior. Algunos deciden reconocerse en el personaje que más les halaga de sí mismos: el antiguo combatiente, la madre admirable; o se fijan en determinada edad, que suele ser la infancia, como hizo Mauriac. En cuanto se reencontran con su personaje, se funden en él y, así, huyen de la edad.

Pero, ¿qué pueden reencontrar?, se pregunta Beauvoir. ¿En qué medida la memoria nos permite recuperar nuestras vidas? Para indagar esta cuestión sigue la clasificación de Delay<sup>33</sup>, quien distingue tres formas de memoria:

- a) Una forma sensorio-motriz, en la cual el reconocimiento se produce a través de la acción, no del pensamiento, y comporta una serie de montajes y automatismos que se rigen por la ley del hábito. Esta memoria permanece normalmente intacta en la vejez.
- b) Una forma autística, regida por el dinamismo inconsciente, que actualiza el pasado en sueños y delirios, en modo paralógico y afectivo. El sujeto no tiene conciencia de recuerdo; revive en el presente impresiones pasadas.
- c) La tercera forma es la memoria social, la que, a partir de datos físicos, de imágenes y de un cierto saber reconstruye y localiza los hechos pasados utilizando categorías lógicas.

<sup>33</sup> En su obra *Les dissolutions de la mémoire*. Citado en *Ibid.*, II, pág. 133.

Pues bien, sólo esta última nos permite, en cierta medida, contarnos nuestra historia. Y aún, para llevar a buen término esta labor, se requieren ciertas condiciones: que la historia haya sido fijada; que los circuitos nerviosos que permiten la reviviscencia de imágenes no estén deteriorados. Por otra parte, sabemos que las imágenes nunca tienen la riqueza del objeto al que se refieren y que, en el mejor de los casos, las imágenes lógicamente reconstruidas y situadas nos son externas como clichés. El reconocimiento en ellas de nuestras vivencias anteriores no siempre nos devuelve el calor que tuvieron: lo que vivimos como un presente rico nos vuelve como un esqueleto. Por la misma razón, nos defraudan los peregrinajes; por lo general nos cuesta encontrar la huella de nuestros pasos: muchas veces porque el lugar ha cambiado de aspecto y otras, si no ha cambiado, porque ya no es el mismo para nosotros.

Y es que el pasado no *se tiene*. A medida que avanzamos en la vida, se hunde. Los restos que emergen de él son, en su mayor parte, descoloridos, helados, deformes. Su sentido nos escapa. No nos bastan para poblar ese vacío que Chateaubriand llamó "el desierto del pasado". Por otra parte, el sentido de un acontecimiento pasado siempre es revocable. No sólo nos escapa la materialidad de los hechos, sino también el valor que debemos otorgarles.

Otro modo de perder nuestro pasado es la muerte de los seres queridos. No solamente perdemos su presencia, sino toda la parte de nuestra vida que nos unía a ellos. Y lo que más desconsuela a los viejos es la muerte de las personas más jóvenes, porque las asocian a su futuro; sobre todo si las han engendrado, educado o formado. La muerte de un niño hace, de repente, vanos todos los esfuerzos, los sacrificios y las esperanzas que habíamos puesto en

él. Es toda una parte de nuestra vida la que se derrumba.

A continuación, pasa a discutir si un pasado pleno y cumplido puede o no colmar al viejo que declina. Cuando somos jóvenes, pensamos que la vida es sólida como un objeto:

“A los veinte años (...) cuando descubría diferencias entre un gran hombre y su biografía, me escandalizaba; Baudelaire, sabiendo quien era, pensaba yo, no debería haber sufrido la incomprensión de los imbéciles. Mucho más tarde, cuando Sartre comenzó a pensar lo que escribió al final de *Las palabras*, me irritaba que se confesase desengañado. Me hubiera gustado que se alegrara de ser Sartre. ¡Qué error!”<sup>34</sup>.

Es un error creerlo así, en efecto, porque, para cada cual, lo que ha hecho, lo que ha sido en el pasado, ya no es él. Para él mismo, él no *es*; para Sartre, él no *es* Sartre. Según Cocteau, el mismo Victor Hugo solamente algunas veces “se tomaba por Victor Hugo”, a lo que comenta Beauvoir: “Es una buena fórmula. Nos hace ver que uno puede interpretar una imagen de sí pero no confundirse con ella”. Una cosa es ver desde fuera a un hombre célebre, en la aparente plenitud de su ser-para-otro, y otra muy distinta la experiencia que él tiene de sí mismo.

“El para-sí no es. Y nadie puede decir: ‘Tengo una vida hermosa’ porque una vida no se tiene. Yo no pienso en absoluto que la gloria sea ‘el duelo explosivo de la felicidad’; de hecho, no es nada, sino un espejismo en fuga a los ojos de los demás”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Ibid., II, pág. 141.

<sup>35</sup> Ibid., II, pág. 142.



A continuación analiza la incidencia de la infancia en los recuerdos y en la vida de los viejos. Son, efectivamente los recuerdos de la infancia los que más frecuentemente pueblan la memoria del viejo. Sabemos, desde Freud, dice Beauvoir, la importancia que tienen los primeros años en la formación del individuo y de su mundo, importancia que ya Montaigne presentía<sup>36</sup>. Las impresiones, en la infancia, tienen una fuerza que las hace imborrables. Y si bien el adulto no encuentra apenas tiempo para evocarlas, puesto que está ocupado en encontrar un equilibrio práctico, resurgen cuando la tensión cede. Muchos grandes personajes –Nodier, Tolstoi, Loisy– se han regocijado con el placer que les causa, en la vejez, esta facilidad para recuperar la infancia a través del recuerdo.

Sin embargo, señala, esta facilidad de recordar la infancia no siempre produce gozo. Y lo podemos comprender si atendemos a la explicación psicológica de ello: el aprendizaje de la vida que se lleva a cabo en la infancia tiene sus dificultades; el niño es presa de complejos que tiene que superar; pasa por sentimientos de culpabilidad, vergüenza y ansiedad. Pues bien, todos estos malos recuerdos, que había reprimido durante la edad adulta, se despiertan en el viejo. Las barreras que había levantado mientras estaba activo y sometido a la presión social, se derrumban con la inactividad y el aislamiento de la última edad. Seguramente también el traumatismo narcisista que se produce

<sup>36</sup> Las referencias a Montaigne son constantes en la obra filosófica de Beauvoir. Aquí, y precisamente en este pequeño ensayo dentro de su ensayo que constituyen estas consideraciones sobre la vejez y el tiempo, la referencia a Montaigne nos lleva a recordar, una vez más, la huella de Montaigne en Beauvoir porque también en los *Essais* encontramos una sensibilidad hacia las edades de la vida muy cercana a la de nuestra filósofa.

con la llegada de la vejez debilita las defensas del sujeto y resurgen otra vez los conflictos de la infancia y adolescencia:

“Mi madre estuvo toda su vida marcada por la infancia, pero al final, evocaba con rencor, aún con más frecuencia, la preferencia que su padre había manifestado por su hermana pequeña”<sup>37</sup>.

Los viejos, a veces, son también víctimas de la memoria autística, a la que antes hicimos mención, la cual no permite dominar el pasado, pero lo reactualiza.

Hay todavía otra razón. Hemos dicho que la existencia se funda trascendiéndose. Pero cuando se es muy avanzado en edad, la trascendencia choca contra la muerte y el viejo trata de fundar su existencia recuperando su nacimiento o sus años más tempranos. La alianza infancia-vejez que se produce en el plano sociológico, es interiorizada por el individuo que, próximo a salir de la vida, se reconoce en el bebé que salía del limbo. Esto nos permite comprender que la pobreza de las imágenes que evocan no desaliente a los viejos; es porque no buscan hacerse un relato coherente y detallado de sus primeros años, sino solamente volver a sumergirse en ellos. El hombre y la mujer de edad interiorizan su pasado bajo la figura de imágenes, fantasmas, actitudes afectivas.

“Una mujer de 86 años me decía que por la noche, en cuanto se acostaba, se contaba indefinidamente escenas de su primera infancia y que sentía un júbilo inagotable”<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Ibid., II, pág. 145.

<sup>38</sup> Ibid., II, pág. 147

Hay todavía otro modo por el que el hombre de edad depende del pasado: el pasado define su situación actual y su apertura hacia el futuro; es el dato a partir del cual se proyecta y el que ha de superar para existir. Si es cierto a cualquier edad que el pasado nos configura, en la vejez nos condiciona mucho más. Todo lo que hemos hecho es recobrado por el pasado y se cosifica en él bajo la figura de lo que Sartre ha llamado lo *práctico-inerte*. Lo práctico-inerte es: “el conjunto de las cosas marcadas por el sello de la acción humana y de los hombres definidos por su relación a las cosas”. Así, para ella misma, lo práctico-inerte es el conjunto de libros que ha escrito, que constituyen su obra y la definen como su autora. Y, ahora citando a Sartre literalmente:

“Yo soy lo que he hecho y que me escapa y me constituye al punto en otro”<sup>39</sup>.

Es decir, que todo hombre, a través de su praxis, realiza su objetivación en el mundo y se aliena en él. También de ese modo crea intereses, siendo el interés: “el ser-todo-entero-fuera-de-sí-en-una-cosa en tanto que condiciona la praxis como imperativo categórico”.

Pues bien, cuanto más avanza nuestra edad, señala Beauvoir, más pesa sobre nosotros lo práctico-inerte. Hacerse un hombre maduro es hacerse otro para los otros, definirse por su profesión. A partir de entonces, el futuro por el que libremente había optado se le aparece como la necesidad que le espera; ve su pasado como una alienación; los proyectos se han petrificado. Así es también la vejez, pero aún más pesada que la madurez: una larga vida tras

<sup>39</sup> Ibid., II, pág 148 y *C.R.D.* Paris, Gallimard, 1960, pág. 261.

nosotros que nos aprisiona. Los imperativos han aumentado y el reverso de los imperativos son imposibilidades. Para comprender hasta qué punto se encuentra el viejo encadenado frente al futuro habremos de considerar cómo se le presenta.

A partir de cierto umbral, variable según las personas, el hombre de edad toma conciencia de su destino biológico.

“Si a los 65 un año le pareciese tan largo como en su infancia, el lapso de tiempo sobre el que puede razonablemente contar superaría su imaginación; pero no es así. El plazo le parece trágicamente corto porque *el tiempo no pasa de la misma manera en los diferentes momentos de nuestra existencia*: se hace menor a medida que envejecemos”<sup>40</sup>.

Al salir de la infancia, el espacio se acorta, los objetos se achican, el cuerpo se fortalece, la atención se afianza, el sujeto se familiariza con los relojes y los calendarios, la memoria se amplía y se precisa. Con todo, las estaciones continúan sucediéndose lentamente, maravillosas o tediosas, según nos las hagan nuestras vivencias.

“Cuando, a los quince años, ojeaba mis libros de clase nuevos la travesía del año escolar me parecía una gran y apasionante expedición. Más tarde (...) la inmensidad del futuro desplegado a mis pies me exaltaba: cuarenta años, sesenta años de vida, eran una eternidad porque un año me parecía tan largo”<sup>41</sup>.

Hay varias razones que explican el cambio que sufre, de la juventud a la vejez, la evaluación del tiempo:

<sup>40</sup> Ibid., II, pág. 149. Subrayado mío.

<sup>1</sup> Ibid., II, pág. 151.

1) Si el año es igual a la quinta parte de nuestra edad, nos parece diez veces más largo que si no representa más que la cincuentava parte. No se trata de un cálculo explícito, sino de una impresión espontánea.

2) La memoria de los jóvenes les reproduce el año anterior con un lujo de detalles que se despliegan en un vasto espacio y transfieren al año futuro las mismas dimensiones. Sin embargo, cuando somos viejos, pocas cosas nos llaman la atención; los tiempos aportan poca novedad, no nos demoramos en ellos.

3) A edad avanzada, sabemos que en doce meses seremos más o menos los mismos que somos hoy. Pero, a los veinte años, según la expresión de Sartre, "ser sí mismo es ir hacia sí"; somos espera del mundo y de nosotros mismos. "Cada año nos trae un montón de novedades maravillosas u horrorosas, de las que se sale transformado"<sup>42</sup>.

Si los recuerdos afectivos que despiertan la infancia son tan preciosos es porque, durante un breve instante, nos vuelven a poner en posesión de un futuro sin límites. La radical diferencia entre la óptica del viejo y la del niño o del adolescente es que el primero ha descubierto su finitud, que ignoraba al principio de la vida. Entonces percibía posibilidades tan múltiples que le parecían ilimitadas, y veía el futuro dilatarse hasta el infinito para darles cabida; mientras que, de viejo, sabe que su vida está hecha y que no la rehará y ve que el futuro se contrae a la medida del ser finito que ha de vivirlo.

En efecto, la realidad humana está afectada por una doble finitud, nos dice Beauvoir:

a) La una es contingente y tiene su origen en la facticidad: la existencia tiene un término que le viene de fuera.

<sup>42</sup> Ibid., II, pág. 152.

b) La otra es una estructura ontológica del para-sí, como ya sabemos.

En la última edad, la una y la otra se revelan juntas, y la una por la otra. Si, con una esperanza de vida restringida, tuviera la disponibilidad física y moral de mis veinte años, mi fin, entrevisto a través de una profusión de proyectos, me parecería lejano. Si me diesen cien años más de vida y de salud, podría lanzarme a empresas nuevas; no me sentiría encerrada sin recursos en mi singularidad. Sin embargo, me equivocaría, porque la prolongación de mis días no me libraría de la finitud. Ni siquiera la inmortalidad la rompería; como vimos al comentar la novela *Todos los hombres son mortales*. Pero ella prefiere, una vez más, recurrir a Sartre para apoyar su tesis con una cita de *El ser y la nada*: “La realidad humana seguiría siendo finita aunque fuera inmortal, porque *se hace* finita al elegirse humana (...). El acto mismo de libertad es, pues, asunción y creación de la finitud. Si me hago, me hago finito y, por eso mismo, mi vida es única”.

Esta doble certeza, nos dice Beauvoir, se impone al hombre de edad; sus años están contados y no puede evadirse de sí mismo. El futuro se le aparece, pues, como doblemente finito: es breve y está cerrado, tanto más cerrado cuanto más breve y tanto más breve cuanto más cerrado.

La cuestión que acabamos de tratar constituye, a mi modo de ver, *una de las aportaciones de mayor interés filosófico de este ensayo*. En mi opinión es una de las más penetrantes reflexiones que se han hecho sobre la incidencia del tiempo en las edades de la vida y su vivencia en la vejez.

## 5. Psicoanálisis y vejez

Hace Beauvoir aquí –como en *El segundo sexo*– un amplio uso del instrumental psicoanalítico freudiano, unas veces para explicar a través de él actitudes y comportamientos de los viejos, otras, para mostrar su discrepancia con las explicaciones del psicoanálisis, siempre desde la perspectiva más amplia de la filosofía existencial. Y, como allí, sin establecer solución de continuidad entre psicoanálisis empírico y existencial, sino integrando el primero en el segundo. Así:

- 1) Pulsiones y prohibiciones no son interpretadas nunca como algo dado –aunque acepta y utiliza la noción de libido– sino integradas en las nociones existenciales de elección y valor.
- 2) La sexualidad es también incluida en la noción más amplia de búsqueda del ser o realización de la existencia.
- 3) Califica de defensas –concepto que no tiene estatuto en el psicoanálisis existencial– algunas actitudes y conductas de los viejos contra la precariedad objetiva de su situación (hábitos, actitudes de avaricia, de hostilidad).
- 4) Otorga gran importancia –siguiendo en esto tanto a Freud como a Sartre, esto es, a ambos psicoanálisis– a la infancia como edad de la vida que incide e influye en la vejez.
- 5) Finalmente, subraya la incidencia, también, de las relaciones padres-hijos en la forma de vivir la ancianidad, utilizando para sus análisis el paradigma edípico.

Vamos a detenernos en cuatro aspectos de la vejez en cuyo análisis ha puesto en juego Beauvoir los conceptos psicoanalíticos.

### *A) La sexualidad*

En el capítulo V de la II parte de su ensayo, titulado *Descubrimiento y asunción de la vejez*.

*Experiencia vivida del cuerpo*, saliendo al paso de la pretensión de muchos moralistas, según la cual la vejez libera al individuo del cuerpo, desarrolla Beauvoir su estudio sobre la sexualidad en la vejez.

La purificación de que hablan los moralistas, nos dice, se refiere esencialmente a la extinción de los deseos sexuales. Según ellos, el hombre viejo se libera de esta esclavitud y adquiere la serenidad. Pero esto, alega, es situarse en el plano del deber ser; en el plano del ser no es así.

En ambos sexos, la pulsión sexual se sitúa en el límite de lo psicosomático —señala Beauvoir, siguiendo a Freud—. No se conoce exactamente la manera en que es condicionada por el organismo; lo que se constata es que la involución de las glándulas sexuales, consecutiva a la senescencia, acarrea la reducción, y en algunos casos la desaparición, de las funciones genitales. Las reacciones a los estímulos eróticos son más escasas, más lentas o inexistentes. El sujeto alcanza el orgasmo con más dificultad, o no lo consigue. En el hombre disminuyen o desaparecen las posibilidades de erección.

Ahora bien, Freud ha demostrado —declara— que la sexualidad no se reduce a lo genital. La libido no es un instinto, esto es, un comportamiento estereotipado que tendría un objeto y un fin fijos. La libido es la energía que sirve a las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto, al fin y a la fuente de excitación; puede aumentar, disminuir, o desplazarse. Y en la infancia no está centrada en los órganos genitales, razón por la cual Freud denomina “polimorfa” a la sexualidad infantil. Beauvoir cita a Laplanche y Pontalis para decirnos que sólo al término de una compleja evolución se organiza la pulsión sexual bajo el primado de la genitalidad y reviste la aparente fijeza del



instinto. Por lo cual, podemos concluir que un individuo cuyas funciones genitales hayan disminuido o desaparecido no es por ello asexual, sino que sigue siendo sexuado —como lo son el eunuco y el impotente— sólo que habrá de llevar a cabo su sexualidad condicionado por estas limitaciones.

Para mejor apoyar su afirmación, la refuerza con lo que Sartre escribía en *El ser y la nada*<sup>43</sup> a lo que ella añade como explicación complementaria:

“[la sexualidad] es también algo completamente distinto a un conjunto de reflejos que engendrase un mosaico de sensaciones y de imágenes. Es una intencionalidad vivida por el cuerpo, que se dirige a otros cuerpos y que experimenta el movimiento general de la existencia. Se carga en el mundo, al cual confiere una dimensión erótica”<sup>44</sup>.

Por lo tanto, preguntarse sobre la sexualidad de los viejos es preguntarse en qué se convierte la relación del ser humano consigo mismo, con los otros y con el mundo cuando ha desaparecido de la organización sexual el primado de la genitalidad. Beauvoir no acepta llamar a esto regresión a la sexualidad infantil:

“Sería evidentemente absurdo suponer que hay una simple regresión a la sexualidad

<sup>43</sup> III parte. El para-otro, cap. III. Las relaciones concretas con el prójimo, II, La segunda actitud hacia el prójimo: la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo, donde dice que hay una modalidad de la sexualidad con posibilidad de satisfacción y otros modos de la sexualidad del tipo de la insatisfacción y, si se tienen en cuenta estas modalidades, se ha de reconocer que la sexualidad, que aparece con el nacimiento, no desaparece sino con la muerte.

<sup>44</sup> *Ibid.*, II, pág. 65.

infantil. Nunca, en ningún aspecto, el viejo 'recae en la infamia' ya que la infancia se define como un movimiento ascendente"<sup>45</sup>.

Luego, siguiendo al psicoanálisis empírico, nos dice que las actividades sexuales tienen una pluralidad de fines; que se dirigen a resolver la tensión creada por la pulsión sexual y que esta tensión tiene –sobre todo en la juventud– la violencia de una necesidad. Más tarde, el individuo busca, más que una liberación, un placer positivo que alcanza mediante el orgasmo. Pero el orgasmo es precedido y acompañado por un conjunto de sensaciones, imágenes y mitos que procuran al sujeto “placeres preliminares” resultantes de la carga de las “pulsiones parciales” cuyos orígenes se remontan a la infancia. Estos placeres pueden tener para el sujeto tanto o más valor que el propio orgasmo. En suma, las gratificaciones que un individuo saca de su actividad sexual son de gran diversidad y riqueza. Los moralistas dicen que no se pueden añorar placeres que ya no se desean. Pero la suya es una visión bien corta, porque lo cierto es que el deseo no surge como deseo sin más sino como deseo de cierto placer o de cierto cuerpo. Y cuando ha cesado de surgir espontáneamente, se puede lamentar su desaparición reflexivamente:

“El viejo con frecuencia desea desear, porque guarda la nostalgia de experiencias irremplazables, porque sigue unido al universo erótico que construyó en su juventud o en su madurez. Mediante el deseo es como reanima los colores que empalidecen. Y también mediante el deseo siente su propia integridad”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Ibid., II, págs. 65-66.

<sup>46</sup> Ibid., II, pág. 67

Por tanto, la manera en que el viejo viva su sexualidad dependerá también de cómo la vivió antes. Los que han tenido una buena vida sexual pueden tener razones de no prolongarla; una de ellas es la relación narcisista consigo mismos: el rechazo del propio cuerpo, propiciado por la edad, puede revestir diversas figuras en el hombre y en la mujer; la imagen de sí que cada uno proyecta en el otro influye sobre la actividad sexual. Otro obstáculo es la presión de la opinión, a lo que son muy sensibles las personas de edad porque interiorizan las normas sociales de la decencia y la castidad. Sus deseos les avergüenzan y detestan verse a sus propios ojos como viejos lascivos; en este punto, las mujeres se reprimen más que los hombres. Dada la diferencia de destino biológico y la incidencia del estatuto social, los hombres están más condicionados desde el punto de vista biológico, y las mujeres, por su condición de objeto erótico, más desfavorecidas desde el punto de vista social.

Sus comportamientos son, sin embargo, mal conocidos; y los datos de las encuestas, discutibles. Según las estadísticas, entre los hombres, el número de coitos disminuye con la edad y más en los que viven solos que en los casados. El onanismo aumenta entre unos y otros por la razón de que el coito es una actividad mucho más compleja y difícil que la masturbación, ya que implica una relación con otra persona y también, quizás, porque los hombres de edad prefieran sus propios fantasmas al cuerpo envejecido de sus compañeras; o, tal vez, porque sus compañeras se nieguen por ausencia de deseo o por la incidencia de antiguos complejos. Por otra parte, el viejo no encuentra en el coito el mismo placer violento que cuando era joven dado que las dos etapas de la eyaculación se han fundido en una.

La condición social del sujeto influye también sobre la actividad sexual: es más prolongada entre los trabajadores manuales que entre los intelectuales; más entre las gentes con bajo nivel de vida que entre las de clase alta. Beauvoir lo explica por el mayor o menor peso de las convenciones sociales (mitos eróticos, belleza del cuerpo) en unos y otros. El viejo, incluso si es capaz de una actividad sexual normal, y más aún si es impotente, busca con frecuencia satisfacciones indirectas como lecturas eróticas, obras de arte libertinas, conversaciones subidas de tono, contactos con jovencitas. Se libra a diversas perversidades: al fetichismo, al sado-masochismo y, sobre todo, después de los ochenta, al voyerismo.

Freud ya demostró que no existe sexualidad normal. La normalidad es un concepto estadístico para el psicoanálisis, como lo es para la medicina. Por tanto, la sexualidad es siempre perversa en la medida en que no se desprende de sus orígenes, esto es, en la medida en que busque una satisfacción en beneficio del placer y no ya en una actividad específica. La sexualidad infantil es perversa polimorfa porque aún no se ha fijado en la genitalidad; la del viejo también lo es *desde el momento en que ya no se fija en la genitalidad*. El hombre de edad valora mucho las actividades preparatorias al acto genital porque suponen para él la presencia de un universo erótico que sigue siendo muy valioso. Muchas veces es la timidez, la vergüenza o las dificultades exteriores lo que les impide abandonarse a lo que llaman sus "vicios".

Los psicoanalistas —según la expresión que Beauvoir utiliza con frecuencia para referirse al psicoanálisis empírico— piensan que la ausencia de carga psíquica genital produce con frecuencia una regresión de la sexualidad senil a la fase anal. Beauvoir piensa que esta interpretación exagera el alcance de la sexualidad; ella

sigue pensando –con el psicoanálisis existencial– que en el existente hay una búsqueda del ser más originaria que la sexualidad. Y, así, interpreta la bulimia de algunos viejos como una reacción maníaca para compensar su frustración erótica, pero no como una pulsión sexual dirigida hacia otro objeto. Igualmente la analidad. Sin embargo, aún rechazando esas interpretaciones, sostiene que es muy frecuente la persistencia de la libido en la edad senil, como se pone de manifiesto en muchos casos patológicos.

Por lo que concierne a las mujeres, su sexualidad se ve menos afectada que la de los hombres por la vejez en el aspecto biológico. Mientras el hombre suele perder la capacidad de erección, la mujer de sesenta años puede tener relaciones sexuales tan satisfactorias como a los treinta, según el informe Kinsey. Sin embargo, las encuestas muestran que los contactos sexuales disminuyen con la edad. Las razones son sociológicas y culturales. Socialmente el hombre es sujeto, la mujer objeto, ser relativo al varón; depende de él cuando está casada y, en el momento en que el deseo de su compañero –que suele ser cuatro o cinco años mayor– decrece, ella gusta menos a los hombres que él a las mujeres jóvenes, pues parece que la gerontofilia masculina no existe. Todo son obstáculos para las mujeres mayores en este terreno: una mujer de 70 años ha dejado de ser objeto erótico; es muy difícil que tenga los medios y la ocasión de procurarse un partenaire; además, la vergüenza y el “qué dirán” la frena. Para muchas mujeres de edad esta frustración es penosa porque viven atormentadas por el deseo. Generalmente practican la masturbación. Los resultados de las encuestas demuestran que la pulsión sexual se mantiene en las mujeres hasta edades muy avanzadas y que viven con dificultades su situación.

## B) *La incidencia de la sexualidad en las enfermedades mentales de la vejez*

En el capítulo VII de la II parte, titulado *Vejez y vida cotidiana* trata, entre otras cuestiones, de las enfermedades mentales de la vejez, y reconoce con el psicoanálisis que las neurosis del viejo son manifestación de un conflicto sexual cuyo origen puede estar en la infancia o en dificultades actuales. En efecto, como ya lo afirmamos, al desmoronarse, en la vejez, las censuras y las defensas de la edad madura, el viejo está más condicionado que el adulto por su infancia; por otra parte, su situación sexual es difícil de vivir porque, aunque la libido persista, en muchos casos ya no le es posible cargarla genitalmente. Por tanto, le resulta imposible conseguir lo que se denomina una "adaptación normal" a las circunstancias.

Beauvoir sigue la explicación freudiana para las neurosis de angustia, considerándolas como la manifestación de una distancia entre la libido sexual somática y su elaboración psíquica.

También acepta la explicación de que las neurosis histero-hipocondríacas tienen como origen un conflicto infantil, así como la existencia en los viejos de neurosis actuales.

En cuanto a las psicosis, indica que la más extendida entre los viejos es la que Kraepelin describió en 1896 y denominó "melancolía de involución". Se presenta como: "Un estado de depresión intensa, vivido con sentimiento de dolor moral y caracterizado por la ralentización y la inhibición de las funciones psíquicas y sicomotrices"<sup>47</sup>. Freud la comparó con el duelo, diciendo que el melancólico, aunque no ha perdido a nadie, se comporta como si hubiera perdido algo; lo que, en realidad, ha perdido es

<sup>47</sup> Loc. cit., págs 329-30.

su yo –indica Freud–. Minkowski señala que esta pérdida lleva consigo un penoso sentimiento de devaluación, a consecuencia del cual el sujeto se repliega sobre el pasado; por ello, este autor ha explicado que la melancolía de involución es una “enfermedad del tiempo”.

### *C) La importancia de la infancia en la vejez*

Al tratar sobre la incidencia del tiempo en la vejez, se nos ha revelado la estrecha conexión infancia-vejez y hemos visto que Beauvoir coincidía con Freud en conceder gran importancia a los primeros años de la vida en la formación del ser adulto y del ser anciano.

Aquí quiero señalar que, si bien Beauvoir se apoya en Freud, sin embargo, hace una elaboración propia e inserta la valoración de la infancia y su incidencia en la vejez en el marco de su concepción existencialista del ser humano.

La vejez retorna a la infancia porque aquella era la edad en que el futuro era vasto, en que todo nuestro ser –que es proyecto– estaba abierto hacia el porvenir.

El enorme relieve que tiene en Beauvoir la dimensión de temporalidad del hombre –estrechamente ligada a su concepción del ser humano como proyecto– es lo que imprime, en sus consideraciones de la infancia, un sello muy diferente al del psicoanálisis clásico, aunque ella, al igual que Freud, haya reconocido la extraordinaria importancia de la infancia en la constitución de la personalidad adulta.

### *D) Las relaciones padres-hijos y su incidencia en la vejez*

En el capítulo VII de la segunda parte, titulado *Vejez y vida cotidiana*, estudia la vivencia de estas relaciones desde el punto de vista del anciano.

El equilibrio afectivo de los viejos –nos dice– depende, en gran medida, de las relaciones con los hijos, difíciles por lo general. Apoyándose de un modo amplio en las teorías freudianas, señala que el hijo supera el rencor juvenil hacia el padre cuando lo “asesina” simbólicamente, lo cual se traduce por una separación afectiva de él y, a veces, por una suplantación. A su vez, el padre tiene que reelaborar las relaciones con el hijo. La manera más o menos armoniosa con que se haya llevado a cabo este proceso –lo cual depende de ambos– repercute en los sentimientos afectuosos, ambivalentes u hostiles que hacia el hijo tendrá el padre en la vejez. Las actitudes reivindicativas y desconfiadas de muchos viejos se deben a elaboraciones dirigidas contra sus propios hijos varones. Se dan cuenta de que los hijos soportan con impaciencia la autoridad que conserva o la carga en que se ha convertido.

Las relaciones del padre con las hijas son, normalmente, mejores. Las hijas suelen amar y admirar a su padre y no necesitan cometer el “parricidio” simbólico para realizarse. Solamente cuando se casan, el padre suele tener celos del yerno, sentirse abandonado y desarrollar hacia él sentimientos de rencor. Entonces, la hija reacciona con la actitud propia de los adultos mostrando superioridad e impaciencia hacia el padre.

Las relaciones de las madres con los hijos varones son las menos ambivalentes. Si se quedan solteros, son una fuente de felicidad en su vejez; si se casan, se sienten también abandonadas y celosas de la nuera.

Con las hijas, sin embargo, la relación es más difícil. Buscan identificarse con ellas. Pero las hijas no siempre han superado la clásica hostilidad adolescente hacia la madre y suelen mantenerse distantes. Entonces, la madre vieja sufre



y desarrolla sentimientos de reproche. Las relaciones entre ambas también –como en el caso de las relaciones padre-hijo– estarán marcadas por la forma en que se desarrolló aquella crisis.

Los sentimientos más cálidos y las relaciones más gratificantes para los viejos son las que tienen con los nietos. Ante los nietos se encuentran libres de la ambivalencia de la condición parental. El amor a los nietos es gratuito; y también el de los nietos por ellos, en quienes además encuentran un refugio contra la severidad de los padres. Mientras que, para los abuelos, el amor hacia los nietos implica una revancha contra la generación intermedia. Por lo demás, las relaciones con hijos y nietos ocupan un lugar mayor en la vida de las mujeres que en la de los hombres, ya que:

“La edad les ha hecho caer de menos alto y conservan más posibilidades de acción; son menos agriadas, menos reivindicativas y se distancian menos”<sup>48</sup>.

Y, también, por estar más habituadas a vivir para los demás, su situación varía menos; el resto de la familia sigue viéndolas en su papel.

En el capítulo IV de la I parte, titulado *La vejez en la sociedad de hoy*, analiza las relaciones padres-hijos en la sociedad actual. Después de declarar que la relación de las gentes de edad con los adultos depende, en gran medida, de las relaciones con los hijos, puntualiza que estas relaciones tienen su modelo, en esta sociedad típicamente masculina, en la relación de los hijos varones con el padre a través de la madre. Estas relaciones se caracterizan –dice Beauvoir– como Freud señaló, por su ambivalencia. El hijo respeta al padre, lo admira, desea

<sup>48</sup> Ibid., pág. 3000.

identificarse con él e incluso suplantarlo –deseo este último que engendra odio o temor–. Los héroes míticos se rebelan siempre contra el padre y acaban por matarlo. En la realidad el crimen es simbólico; pero, en todo caso, la reconciliación del hijo con el padre pasa por una pérdida de prestigio de la imagen paterna y una suplantación del puesto. Así, en el cristianismo, la reconciliación Padre-Hijo pasó por la sustitución de Dios-Padre por Cristo.

“Indudablemente la rabia agresivo-sexual configura el cuadro en el que se desarrolla la reacción unívoca de los jóvenes con los viejos (...). Se mata al padre desvalorizándolo; pero para eso conviene desconsiderar la vejez como tal”<sup>49</sup>.

Esta desvalorización de la vejez es llevada a cabo por los hijos en la vida práctica mediante una actitud de doblez. Hasta cierto punto el hijo se pliega a la moral oficial que ordena respetar a los padres. Pero, por otra parte, le interesa tratarlos como inferiores para que acepten su decadencia; así que procura hacer sentir al padre sus deficiencias y sus torpezas para que éste le ceda la dirección del negocio, deje de darle consejos y se resigne a un papel pasivo. Si la presión social le obliga a prestar asistencia a sus viejos padres, les asiste siguiendo sus propios criterios, precisamente porque considera que no son capaces de regirse por sí mismos. Toda la familia se hace cómplice de estas conductas; si la persuasión y la astucia fracasan, no se vacila en mentirles o conducirles a la fuerza. Por ejemplo, se les convence de ir provisionalmente a una residencia y luego se les abandona allí.

<sup>49</sup> Ibid., I, pág. 346.

La mujer y el adolescente, que también dependen económicamente de los hombres adultos, tienen más defensa que los viejos (la esposa presta servicios de cama y trabajo doméstico; el hijo se hará un hombre y pedirá cuentas); pero el viejo no hará más que declinar hacia la decrepitud y la muerte; no sirve para nada. Es un puro estorbo y lo único que se desea es poder tratarlo como un desecho.

Después de dedicar un último capítulo a la descripción de buenas vejeces –*Algunos ejemplos de vejez*– e insistir en que el primer requisito para ello es gozar de unas buenas condiciones económicas y físicas, termina con unas conclusiones que desmitifican la vejez y denuncian a la sociedad actual, las principales de las cuales recojo a continuación:

1. La vejez no es el final necesario de la existencia humana. Si atendemos a la biología, hay animales que mueren tras haberse reproducido, sin pasar por una fase degenerativa. Ni siquiera representa la vejez, como el cuerpo, lo que Sartre ha llamado “la necesidad de nuestra contingencia”.
2. Más que la muerte, es la vejez lo opuesto a la vida, porque es la parodia de la vida. La muerte, al menos, transforma la vida en destino; pero la vejez la degrada.
3. ¿Qué debería ser la sociedad para que en la vejez un hombre siguiera siendo un hombre? La respuesta es sencilla: “Sería necesario que hubiese sido tratado siempre como hombre”.
4. La vejez denuncia el fracaso de toda nuestra civilización. No basta con pedir una “política de la vejez”. Hay que cambiar la vida. Toma Beauvoir como enseña esta frase de Rimbaud que es equivalente a aquella otra de Marx: “Hay que cambiar el mundo”. Con esta propuesta termina su libro, convencida de que, sólo si la sociedad cambia, puede cambiar la suerte de los viejos.

## La radicalización del compromiso

### 1. Sentido de la radicalización

A Beauvoir podría aplicársele la misma observación que ella hace sobre Montaigne en *La vejez*: en sus últimos años se hace más crítica. Pero se hace más crítica, no porque con la vejez se libere de algunas inhibiciones y prejuicios sociales, como le ocurrió a Voltaire, sino porque su trayectoria biográfica y la propia orientación de su pensamiento le llevaban, como ya hemos visto, a un compromiso progresivo; sus posturas éticas se hacen más radicales. Y esta radicalización tiene una doble faz; por una parte, un aspecto más público, más volcado al exterior: no se limita sólo a la escritura que, con todo, sigue siendo su arma principal sino que, en progreso con respecto a la etapa anterior, se manifiesta también en su participación física en movilizaciones, actos públicos, películas, comités, grupos constituidos o constitución de plataformas reivindicativas de libertades<sup>1</sup>;

<sup>1</sup> Por ejemplo, la presidencia, junto con Leiris, de la Asociación de amigos de "La Cause du Peuple" y la aceptación de la dirección de "L'Idiot international", en 1970; la firma del Manifiesto de las 343 en apoyo a una ley del aborto, en 1971; la fundación de la asociación "Choisir", cuyos objetivos son conseguir que la anticoncepción sea libre y gratuita, la supresión de todos los textos represivos relativos al aborto y la defensa gratuita de las mujeres acusadas de aborto; sus declaraciones de parte de la defensa

por otro lado, sus posiciones son más perfiladas y, aunque no por ello menos ponderadas, más radicales.

Me voy a ocupar en este capítulo especialmente de sus posturas en relación con el neofeminismo a partir de 1970, año en el que se une al *Mouvement de Libération des Femmes* y en el que, como ella misma declara, se hace “verdaderamente feminista”, entendiendo por ello que hace del feminismo una militancia. Sus posturas al respecto, lo que se ha dado en llamar “el neofeminismo de Simone de Beauvoir”<sup>2</sup> se asientan sobre las tesis fundamentales expuestas en *El segundo sexo*, con algunas variaciones en lo que se refiere a la relación socialismo-feminismo y al planteamiento de la lucha de las mujeres en relación con el grupo de los varones.

## 2. El neofeminismo de Beauvoir

En *Final de cuentas*, el último volumen de su autobiografía, declara:

“Si he tomado parte en manifestaciones, si me he comprometido en una acción propiamente

en el proceso de Bobigny, en 1972; la presentación de la sección “Le sexisme ordinaire” en *T.M.*, en 1973; la realización de los comentarios a la película de Ahrne y Angel *La promenade des vieux*, en 1975; participación en el Tribunal internacional de los crímenes contra las mujeres en Bruselas, 1976; prefacio al libro de A. Tristan y A. de Pisan: *Histoires du M.L.F.*, en 1977; entrevistas a las televisiones americana, inglesa y francesa en esta década; participación en el programa de la TV1 francesa, en 1982, sobre la situación de la mujer en el mundo; presencia en la película de J. Dayan y M. Ribolska *Simone de Beauvoir*, en 1979, etc., por citar las más relevantes.

<sup>2</sup> Según el título del excelente libro de Jacques J. Zéphir, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.

te feminista, es que mi actitud con respecto a la condición de la mujer ha evolucionado. En el plano teórico mantengo las mismas posiciones. Pero en los aspectos práctico y táctico mis posiciones se han modificado (...). Ahora entiendo por feminista el hecho de luchar por reivindicaciones propiamente femeninas, paralelamente a la lucha de clases, y me declaro feminista”<sup>3</sup>.

Señala a continuación los retoques teóricos que hoy haría si reescribiera *El segundo sexo*. El primero, ya lo conocemos, sería fundar en la base económica de la *rareté* el rechazo y la opresión de la mujer como *Otra*. El segundo, que los movimientos de izquierda y el socialismo no implican la liberación de la mujer. Esta tesis, que viene a modificar lo que Beauvoir pensaba en la época de *El segundo sexo*, donde escribió que la lucha de clases era previa a la lucha de sexos, ha surgido en ella a la vista de lo que ha sucedido durante el tiempo transcurrido de 1949 a 1970. Es, pues, una tesis que se ha modificado por la praxis, en función de la observación de la existencia vivida. Como declaraba a A. Schwarzer en una entrevista de 1972:

*“Lo que he podido constatar y que me ha llevado a modificar mis posiciones de El segundo sexo es que la lucha de clases propiamente dicha no emancipa a las mujeres. Ya se trate de comunistas, de trotskistas o de maoístas, siempre hay una subordinación de la mujer al hombre. Por lo tanto, me he convencido de que era necesario que las mujeres fueran verdaderamente feministas, que tomaran las riendas del problema de la mujer (...) suprimir el capitalismo es poner (...) las cosas*

<sup>3</sup> Ibid., pags. 614 y 623.

más en su sitio para la emancipación de la mujer. Pero no es aún obtenerla”<sup>4</sup>.

Así pues, este cambio de criterio lleva consigo la convicción por parte de Beauvoir de que la lucha feminista *qua* feminista tiene un sentido propio, lo cual le llevará, consecuentemente, a hacerse “verdaderamente feminista”, según su expresión, y a enrolarse –*primus inter pares*– en el *M.L.F.* en 1970 firmando el *Manifiesto de las 343* y participando, a partir de entonces, en numerosas movilizaciones y actos públicos feministas.

Por otra parte, como también se trasluce en sus palabras, ya no cree, como antaño, que el capitalismo sea el único responsable de la opresión de las mujeres porque:

“El sistema [capitalista] machaca a los hombres y a las mujeres e incita a éstos a oprimir a aquellas; pero cada hombre lo asume por su cuenta y lo interioriza. Mantendrá sus prejuicios, sus pretensiones, incluso aunque cambie el sistema”<sup>5</sup>.

Y esto es lo que observa que ha ocurrido tanto en los países del llamado “socialismo real” cuanto en el seno de los partidos comunistas de diferentes tendencias y de los partidos de izquierda en general.

La espita de esta toma de conciencia ha sido para Beauvoir, por una parte, el nuevo feminismo surgido tras Mayo del 68, que hace suyo el eslogan: “Cambiar la vida hoy mismo. No apostar por el futuro sino obrar sin esperar”. Y también sus lecturas y sus contactos con las nuevas

<sup>4</sup> A. Schwarzer: “La femme révoltée” en: *S. de Beauvoir aujourd’hui*, Paris, Mercure de France, 1984. Traducción de la edic. alemana de 1983. Págs. 40-41.

<sup>5</sup> *T.C.F.*, pág. 625.

feministas anglosajonas –K. Millet, G. Greer, S. Firestone, B. Friedan– y francesas. Así, cuando en 1976 habla con Schwarzer sobre “*El segundo sexo* treinta años después”, a la pregunta de ésta sobre si las nuevas feministas le han enseñado algo, ella responde honestamente:

“¡Sí! ¡Muchas cosas! Me han radicalizado en muchos de mis puntos de vista”<sup>6</sup>.

Y, después de recordar que aún viviendo ella misma en un mundo en el que los hombres son los opresores, no ha sufrido apenas su opresión porque ha estado sustraída de las fundamentales servidumbres de la mujer: maternidad y vida doméstica, define su papel en la sociedad como el de mujer-coartada, porque ella fue considerada como una mujer excepcional por los varones y aceptó ese rol. Sin embargo, dice:

“Las feministas hoy se niegan a ser mujeres-coartada, como lo era yo. Tienen razón, hay que luchar. Lo que me han enseñado en líneas generales es una actitud de vigilancia. Que no se debe dejar pasar nada. Incluso las pequeñas cosas, el sexismo al que estamos tan acostumbradas”<sup>7</sup>.

En esta misma entrevista considera que la contradicción hombre/mujer es tan primordial y tan fundamental como cualquier otra; tan importante como la lucha de clases, incluso primordial con respecto a ella, escribirá un año después<sup>8</sup>. Sin embargo, en el momento actual (1976) la noción de prioridad de la lucha de

<sup>6</sup> A. Schwarzer: Loc. cit. pág. 72.

<sup>7</sup> A. Schwarzer: Loc. cit. págs. 72-73.

<sup>8</sup> Prefacio al libro de A. Tristan y A. de Pisan: *Histoires du M.L.F.*, Paris, Calman-Lévy, 1977, pág. 9.



clases es muy discutida incluso en la izquierda, precisamente porque se observa que hay muchos tipos de lucha que no pueden encuadrarse en esta categorización. Y cita como ejemplos:

“La lucha de los trabajadores inmigrantes (...) la lucha de los soldados en los cuarteles en Francia, la lucha por la autonomía de las regiones, la lucha de los jóvenes... Y, en especial la lucha de las mujeres, que pasa por todas las clases”<sup>9</sup>.

La lucha de las mujeres es la más amplia, porque concierne a la mitad de la humanidad, enfrentada a la otra mitad. Ahora bien, no está en el ánimo de Beauvoir preconizar una guerra abierta contra los hombres separando totalmente a los dos sexos: “Rechazo absolutamente la idea de encerrar a la mujer en un gueto femenino” escribe en *Final de cuentas*, marcando así su discrepancia con los feminismos de la diferencia, todos los cuales, en mayor o menor medida, afirman la existencia de supuestos valores femeninos y rechazan supuestos valores masculinos. En esta cuestión la posición de Beauvoir no ha cambiado desde 1949:

“(...) no creo que haya cualidades, valores, modos de vida específicamente femeninos; eso sería admitir la existencia de una naturaleza femenina, es decir, adherirse al mito inventado por los hombres para mantener a las mujeres en su condición de oprimidas. No se trata de que las mujeres hayan de afirmarse como mujeres, sino de convertirse en seres humanos completos”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Loc cit. págs. 73-74.

<sup>10</sup> *T.C.F.*, págs. 627-28.

Así pues, la lucha de clases y la lucha de las mujeres, como cualquier otro tipo de lucha por las libertades humanas, deben articularse, no enfrentarse. Precisamente porque ambas persiguen la liberación y, en este sentido, toda mujer que se considere feminista es ya, por ello, una persona políticamente de izquierdas.

“Una feminista, se declare o no de izquierdas, es de izquierdas por definición. Lucha por una igualdad total, por el derecho a ser tan importante, tan valiosa, como un hombre. Por eso es por lo que la exigencia de la igualdad de las clases está implícita en su rebelión por la igualdad de los sexos (...). En una sociedad donde las experiencias de cada persona fueran equivalentes a las de cualquier otra, tendríamos automáticamente la igualdad, es decir, la igualdad económica y política y mucho más. Así pues, la lucha de sexos engloba la lucha de clases, pero la lucha de clases no engloba la lucha de sexos. En consecuencia, las feministas son auténticamente de izquierdas”<sup>11</sup>.

Es más, en la década de los setenta, la mayor parte de los movimientos feministas en Francia sostienen que: “su política no debe participar en la política [pues] sienten que la política feminista no toma parte en esta lucha (...). Pienso que la política, tal como es (en Francia, por supuesto) no me interesa. Yo no voto. Lo que me interesa es el trabajo que algunos movimientos feministas o jóvenes revolucionarios pueden llevar a cabo para socavar este régimen, pero no para jugar su juego”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> “*Le Deuxième Sexe* vingt-cinq ans après” Interview de John Gerassi: *Society*, janvier-février 1976. Citado en C. Francis y F. Gontier: *Les écrits de S. de B.* pág. 552.

<sup>12</sup> B. Friedan: *Ma vie a changé*. Écrits sur le Mouvement de libération de la femme. Págs. 34-41. Citado por Zéphir: *Le néo-féminisme de S. de B.*, pág 114.

Ahora bien, como declara Zéphir, no hay que concluir de este comentario, como B. Friedan, que: “El feminismo significa, para Simone de Beauvoir, no tomar parte en política (...) incluso cuando los hombres se convierten en fascistas, o hacen una guerra atómica”, porque la misma Beauvoir se apresura a responder: “He dicho hasta cierto punto. Por supuesto que si yo fuera americana habría luchado contra la guerra del Vietnam. Pero existen razones para no participar en los combates de los hombres, en sus transacciones políticas, y eso es una lucha feminista”<sup>13</sup>.

Lo que sucede, como comenta Zéphir, es que Beauvoir y casi todas las militantes del *M.L.F.* –salvo las marxistas más radicales– están convencidas de que la política, sea de derechas o de izquierdas, no tiene en cuenta más que a una parte de la población, a los hombres. De modo que la política parece en principio incapaz de hacer un análisis honesto de la opresión de las mujeres, dado lo impregnada que está de ideología masculina. Incluso los hombres de izquierdas acusan a las neo-feministas de no ser verdaderas revolucionarias, sino “pobres reformistas” que recurren a la justicia burguesa para conseguir cambios en la condición femenina. A lo que Beauvoir replica: “Por mi parte opino que arrancar reformas al gobierno puede ser una etapa en el camino de la revolución, a condición, por supuesto, de no quedarse en ello”<sup>14</sup>.

Así pues, recapitulando sobre lo dicho, el neo-feminismo de Beauvoir considera la lucha de clases y la lucha de las mujeres como dos luchas por la emancipación de los seres huma-

<sup>13</sup> Ibid., pág. 341. Citado por Zéphir, loc. cit., págs. 114-15.

<sup>14</sup> Préface a: A. TRISTAN y A. DE PISAN: *Histoires du M.L.F.*, pág. 11.

nos, diferentes aunque no enfrentadas, que deben armonizarse sin supeditarse la una a la otra. Y en esto consiste la modificación de su tesis con respecto a la época de *El segundo sexo*.

En cuanto al resto de sus posiciones a partir de 1970, podemos afirmar que se ratifica en las tesis principales de *El segundo sexo*, que ahora adquieren un tono más radical. Voy a detenerme en cuatro de ellas, por dos razones: porque son las más relevantes y porque constituyen puntos de contrastación polémica con otras tendencias del neo-feminismo que se van definiendo en la década de los 70 y tienen hoy también continuidad. La tesis de que el género es una construcción cultural; la tesis de que la maternidad es un *handicap* en la sociedad patriarcal; la tesis de que la mujer se emancipa mediante el trabajo y la cuestión de las relaciones hombres/mujeres.

#### A) *El género es una construcción cultural*

La afirmación con que se inicia la Segunda parte de *El segundo sexo*: *No se nace mujer, se llega a serlo*, ha venido a ser un hito en el feminismo del siglo XX y, al mismo tiempo, una piedra de toque para definir las diferentes tendencias del neo-feminismo. Beauvoir la ratifica en 1972:

“Sigo manteniendo esta fórmula, que expresa una de las ideas capitales de *El segundo sexo*. Ciertamente existen entre la hembra humana y el macho diferencias genéticas, endocrinas, anatómicas; pero no bastan para definir la femineidad. Esta es una construcción cultural y no un dato natural”<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> T.C.F., pág. 614.

Y, a continuación, remite a las últimas investigaciones en el terreno de la psicología y de la medicina, que confirman su tesis. Así, nos dice, si bien Freud no se interesó por la evolución de los niños más que a partir de la fase edípica, obras posteriores, como *La fortaleza vacía* de Bruno Bettelheim, muestran la importancia que tienen sobre el futuro del niño los primeros meses de la vida. Lo mismo se confirma en los experimentos llevados a cabo por la Universidad hebraica de Jerusalén, los cuales han puesto de manifiesto que a los 3 años de edad ya no es posible integrar, a través de un programa de educación intensiva, a niños que han vivido en condiciones paupérrimas desde el punto de vista afectivo y económico, en grupos de otros niños que procedían de familias acomodadas y cultas. Resultados similares arrojan los trabajos de B. Bloom, neurólogo norteamericano que junto a otros científicos europeos ha mostrado que el 50% de la capacidad de desarrollo y de asimilación del sujeto ya se han dado a la edad de 4 años, de manera que si durante este tiempo no se les ha permitido cultivar sus facultades, su desarrollo y coordinación alcanzarán un grado menor.

“Basta con que los padres no ‘estimulen’ de la misma manera a los bebés varones que a los bebés hembras para que se puedan constatar importantes diferencias entre niñas y niños desde la edad de tres o cuatro años”<sup>16</sup>.

Otras experiencias hechas en la Universidad de Harvard por Rosenthal sobre la incidencia de la actitud de los educadores en el aprendizaje, han llevado a conclusiones similares. Una actitud positiva, de confianza en el estudiante

<sup>16</sup> Ibid., pág. 615.

por parte del que enseña, le hace aprender con éxito; una actitud de desconfianza por parte del profesor, le hace fracasar. Si con estos datos nos acercamos a observar cómo se educa en nuestra sociedad a niños y niñas comprendemos lo acertado de la tesis de Beauvoir. Como ella declara:

“(…) desde la cuna, y más todavía después, los padres esperan cosas distintas de la niña que del niño. Por supuesto que este esperar no es un estado anímico sino que se manifiesta en las conductas”<sup>17</sup>.

Las investigaciones del psicoanalista norteamericano R.J. Stalle, que ha estudiado el transexualismo masculino, vienen también a confirmar la tesis de Beauvoir, quien recoge algunas de las conclusiones de Stalle<sup>18</sup>: su observación de que las madres “manipulan, acarician y llevan de diferente manera a los niños y a las niñas”; su rechazo total de la “desacreditada idea de que masculinidad y feminidad son desde el principio determinaciones biológicas en los humanos”; su declaración de que “numerosas experiencias naturales han mostrado que los efectos del aprendizaje, que comienza en el nacimiento, determinan en su mayor parte la identidad del sexo”; y su afirmación de que “el niño no sabe, de una manera innata, que es del sexo masculino y que se convertirá en un varón: se lo enseñan los padres, como podrían haberle enseñado otra cosa. La elección del nombre, el color y el estilo de la vestimenta, la manera de llevar al niño, la proximidad y la dis-

<sup>17</sup> Ibid., págs. 616-617.

<sup>18</sup> Procedentes de su artículo en la *Nueva revista de Psicoanálisis*, nº 4, Otoño de 1971. Citado por Beauvoir en *T.C.F.* pág. 617, nota.

tancia, el tipo de juegos, todo eso y muchas cosas más comienzan casi con el nacimiento”<sup>19</sup>.

Otro tanto ocurre con el “pudor femenino”. Beauvoir cita el testimonio de una puericultora de Guardería infantil que ha observado la actitud de niños y niñas en los servicios: los niños exhiben con orgullo su sexo; las niñas lo “esconden”, se muestran tímidas y vergonzosas; los niños espían a las niñas cuando se lavan o hacen sus necesidades, pero no a los otros niños. A lo que Beauvoir comenta:

“Una vez más, es un contrasentido pensar que su pudor pueda ser secretado por las hormonas. El pudor ha sido enseñado y aprendido como lo serán todas las demás cualidades denominadas específicamente femeninas”<sup>20</sup>.

Todos estos datos aportados por las investigaciones más recientes en el campo de la cultura y de la psicología ratifican, pues, a Beauvoir en su tesis de que “lo femenino”, al igual que “lo masculino”, es construido. Esto es, expresándolo en el actual lenguaje del neofeminismo, que el género es una construcción cultural sobre el sexo —el cual es un dato biológico—, operada a través de la educación y el adiestramiento desde la más temprana edad.

Sin embargo, esta tesis, aunque ello resulte difícil de comprender, sigue suscitando polémica entre las nuevas feministas desde los 70 hasta los 90. Si ya no en la forma de un “scien-tisme fumeux” (expresión de Beauvoir para calificar las contra-tesis de Lilar<sup>21</sup> como antes, sí

<sup>19</sup> Citas de Stelle por Beauvoir en *Ibid.*, pág. 617.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 618.

<sup>21</sup> Autora de un libro contra Beauvoir sosteniendo la tópica tesis de que tergiversa el sartrismo en *El segundo sexo*.

en formas más matizadas que defienden un supuesto transfondo de raíces biológico-psicológico-simbólicas en el género<sup>22</sup>.

Ya en sus entrevistas con Jeanson, en el 66, Beauvoir declaraba que las interpretaciones incorrectas de *El segundo sexo* son aquellas que no son *radicalmente* feministas:

“Por el contrario , si se me busca para hacerme decir (...) que hay una ‘especificidad femenina’ que hace que la mujer (sea cual sea la cultura, la civilización, la educación y las estructuras del mundo) no pueda nunca ser semejante al hombre, entonces...”<sup>23</sup>.

Así pues, sigue negando que “lo femenino” sea algo específico dado. Pero negar esto no significa negar el valor de la pareja, ni de los hijos:

“Veo mujeres de las que se puede decir que son femeninas (porque se casan y tienen hijos) vivir de una manera con la cual estoy enteramente de acuerdo: tienen un trabajo, mantienen con su marido –y cada vez más– relaciones de igualdad, o hasta de superioridad, a veces. Sería un error pensar que para ser feminista no hay que tener hijos, de ninguna manera”<sup>24</sup>.

Ella no niega la diferencia de sexos, ni las diferentes vivencias que ello acarrea, pero sí la diferencia de género en sentido normativo, no descriptivo. Por eso también prevenía entonces contra la interpretación opuesta:

<sup>22</sup> Los matices de la discusión cubren toda una gama de posiciones cuyo extremo más radical ocupan las llamadas feministas “de la diferencia” y el más temperado las feministas anglosajonas que se dicen herederas de Beauvoir.

<sup>23</sup> F. Jeanson: *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*. Paris, Seuil, 1966, pág. 262.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 263.



“No hay que caer en un feminismo abstracto negando, por ejemplo, la existencia de la feminidad bajo el pretexto de que no es algo natural sino un hecho cultural. En ese punto me opongo (...) Sin duda subsisten, incluso en la situación presente de estas mujeres de las que hablaba, cantidad de actitudes, de sentimientos e incluso de fenómenos corporales completamente específicos. Por mi parte, admito que las mujeres son profundamente diferentes de los hombres. Lo que no admito es que la mujer sea diferente del hombre”<sup>25</sup>.

Por eso no es una interpretación muy feliz la que algunas feministas o historiadoras del feminismo han hecho, según la cual, si rechaza la diferencia de géneros es que pretende una identificación de la mujer con el hombre; tal hace Evans, quien le reprocha que: “her emphasis on the cultural construction of feminity goes very far towards a denial of the female body”<sup>26</sup>. No hay en Beauvoir nunca un rechazo del cuerpo femenino; aunque sí mantiene –sobre todo en *El segundo sexo*, donde se ocupó directamente de esta cuestión– una consideración objetiva y crítica de las servidumbres fisiológicas de la mujer –menstruación, parto, maternidad, menopausia– que las feministas anglosajonas en general tienden a estimar “exagerada” porque contrasta con su fuerte valoración de la maternidad como experiencia enriquecedora y única que sólo es dada al sexo femenino –lo cual no deja de ser susceptible de ser interpretado en ellas como un prejuicio cultural–.

<sup>25</sup> Ibid., pág. 263.

<sup>26</sup> Lleva tan lejos su insistencia en que la feminidad es una construcción cultural que aboca en una negación del cuerpo de la mujer M. Evans: *Simone de Beauvoir. A feminist Mandarin* London, Tavistock, 1985, pág. 74. Citada por K. Soper, “The qualities of Simone de Beauvoir” *New Left Review*. London, March-April, 1988, pág. 123.

En esta misma línea, y porque aceptan valores tradicionalmente femeninos que Beauvoir ha puesto en tela de juicio, Evans señala que, aunque su denuncia de la subordinación de la mujer al hombre es justa, el mensaje de Beauvoir es confuso porque: “reject subordination as a woman rejecting traditional femininity and taking on male assumptions and values”<sup>27</sup>. Evans parece no haber comprendido algo que Beauvoir ha dejado bien explícito en múltiples lugares: a saber, que la independencia, la autonomía, el poder ejercer como ser humano la transcendencia ha sido hasta ahora sólo patrimonio de los hombres, y preconizar que la mujer pueda ejercer su transcendencia pasa por el logro de su autonomía, que no es un valor masculino porque de él sólo hayan gozado hasta ahora los hombres, sino un valor humano sin más<sup>28</sup>. Así, Evans, y también Okely, entiende que la propuesta de autonomía para la mujer en Beauvoir es ambivalente, y ambas ven la ambivalencia en que, al insistir en la independencia, por una parte, se prestó a los peores excesos de la ideología patriarcal —supongo que entienden por ello que Beau-

<sup>27</sup> Rechaza la subordinación como mujer rechazando la feminidad tradicional y tomando los papeles y valores masculinos. Loc. cit. págs. 56-57. Citado por K. Soper, *ibid.* pág. 116.

<sup>28</sup> Así, por ejemplo, por citar una de sus últimas declaraciones sobre la cuestión: “El hecho es que la cultura, la civilización, los valores universales, todo ha sido obra de los hombres, puesto que eran ellos los que representaban la universalidad. Lo mismo que el proletariado, al rechazar que la burguesía sea la clase dominante no rechaza toda la herencia burguesa, igualmente las mujeres han de ampararse, en igualdad con los hombres, de los instrumentos que han sido creados por estos, no rechazarlos todos” A. Schwarzer, “La femme révoltée” (1972) en: *Simone de Beauvoir aujourd’hui*, pág. 48.

voir se hizo mujer-coartada— y, por otro lado, en que condenó cualquier tipo de dependencia emocional como una traición a las exigencias de la emancipación femenina. Todo ello para, a continuación, ambas, en sus sendos libros, tratar de “explicarse” estos “rasgos independentistas” del pensamiento de Beauvoir como una dependencia de la imagen paterna y de la de Sartre, reforzadas por el hecho de que ella logró pronto la independencia económica<sup>29</sup>. Es decir, la acusan de que su independencia y su manera de entender la independencia se debe, en última instancia, a la dependencia que ella misma tenía de su padre y de Sartre. Es una lástima que ni Evans ni Okely nos propongan otros modelos de independencia femenina. Soper, en el artículo citado, donde comenta los estudios de estas dos feministas, también repara en ello. Sin embargo, le hace otro reproche a Beauvoir, que comparte con Evans y que quiero recoger aquí porque también está en la línea de muchas críticas anglosajonas al feminismo beauvoireano: “Women, her example appeared to suggest, could lead diverse and autonomous lives freed of the normal constraints of marriage and motherhood, without being doomed to loneliness or celibacy [but it was] no more than appearance. Indeed, the appeal of the example lay as much in the escapist fantasy it offered as any attractions it had as an image of life to which women might realistically aspire”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. Evans: loc cit, págs. 17 ss. Citado por K. Soper, loc. cit. y J. Okely: *Simone de Beauvoir*. London, Virago Press, 1986, págs. 134 ss.

<sup>30</sup> “Su ejemplo parecía sugerirnos que las mujeres podrían llevar una vida diferente y autónoma liberada de

Si esta observación fuera cierta, no sólo habría que pensar que todo *El segundo sexo* era una simulación, sino que también lo sería el compromiso activo de Beauvoir en esta segunda etapa de su feminismo que va del 70 al 86, así como toda la lucha por la emancipación que lleva a cabo el *M.L.F.*. Lo cual es, sencillamente, absurdo.

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

Unas y otras posturas descansan, en menor o mayor medida –respectivamente, según el orden de nuestra exposición– en criterios de lo que se ha dado en llamar “feminismo de la diferencia”. No voy a entrar en los diferentes matices del feminismo de la diferencia. Solamente perfilaré la postura de Beauvoir ante estas direcciones del neo-feminismo.

Como señala Zéphir, Beauvoir siempre estimó peligrosas las propuestas absolutistas y las pretensiones de ciertas feministas que reivindican la diferencia por la diferencia. Aparte de que corren el riesgo de hacer el juego a ciertos varones sexistas, que se declaran por la igualdad, pero sólo en la diferencia, llevan el agua al molino de quienes consideran la diferencia como sinónimo de inferioridad porque

las normales constricciones del matrimonio y la maternidad sin estar condenadas a la soledad o al celibato, [pero no era] nada más que apariencias. Verdaderamente lo atractivo del ejemplo radica en la fantasía escapista que ofrecía más que en el nulo atractivo que tenía como modelo de vida al que las mujeres pudieran aspirar en realidad”. K. Soper, art. cit. pág. 117.

piensan que sólo lo específicamente masculino es digno de interés. En cuanto a las feministas que se han propuesto inventar una escritura femenina –prosigue Zéphir– so pretexto de que se escribe con el cuerpo, con el sexo, Beauvoir se muestra muy reservada. Le resulta difícil admitir, sabiendo que las lenguas son una creación colectiva, que las mujeres puedan inventar, en el seno del lenguaje universal, un código propio. Y observa:

“Por lo demás, ellas no lo hacen, utilizan las palabras de los hombres, hasta cuando les dan otros giros”<sup>31</sup>.

En cuanto al mantenimiento de “la igualdad en la diferencia” que ciertas feministas propugnan, Beauvoir siempre ha sostenido que es una trampa:

“La constatación de esta diferencia es algo admitido por todos. Pero tal diferencia no se reduce a una diferencia: implica una inferioridad. Por eso es doblemente llamativo que con la nueva rebelión de las mujeres aparezca un ‘renacimiento’ del eterno femenino, una mistificación de lo femenino, en suma (...) El eterno femenino es una mentira, pues la naturaleza tiene un papel mínimo en el desarrollo de un ser humano; somos seres sociales. Y como no pienso que la mujer sea naturalmente inferior al hombre, tampoco pienso que sea naturalmente superior”<sup>32</sup>.

En suma, no es que Beauvoir piense que las mujeres no son creadoras; pueden serlo igual

<sup>31</sup> “Beauvoir elle-même. Propos recueillis par Catherine David”. *Le Nouvel Observateur*, 22-29 janvier, 1979, pág. 84. Citado por Zéphir, loc. cit. pág. 177.

<sup>32</sup> A. Schwarzer, op. cit. págs. 84-85.

que los hombres. No lo han sido porque han estado oprimidas por el hombre, quien es el que fundamentalmente ha hecho la cultura. Pero duda de que las mujeres en estado de libertad hagan una cultura muy diferente. Si algún valor pueden aportar a título de “diferencial”, serán valores que vienen caracterizados porque los han desarrollado *qua* oprimidas, no *qua* mujeres, como lo son el sentido de la ironía, la falta de arrogancia narcisista que es, en nuestra cultura, propia de los hombres y que da a las mujeres –porque carecen de ella– un sentido más ajustado de la realidad, al que aludía en su entrevista con Sartre de 1975 y al que alude en sus entrevistas con Schwarzer en 1976. Todo lo demás es exagerar lo sexual femenino en el sentido de plantear la diferencia por la diferencia, porque, como comenta a Schwarzer:

“(…) es bueno que una mujer no se avergüence de su cuerpo, de su embarazo, de sus reglas. Que tome conocimiento de su cuerpo, eso me parece excelente. Pero tampoco hay que hacer de eso un valor y creer que el cuerpo femenino nos da una visión nueva del mundo. Eso sería ridículo y absurdo, sería hacer del cuerpo femenino un contra-pene”<sup>33</sup>.

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

Desde *El segundo sexo* Beauvoir ha considerado la maternidad como una desventaja para la mujer. Y algunas neo-feministas han interpretado esta postura como un rechazo de la maternidad y una supuesta proyección en las demás mujeres de su propia elección –o, tal vez, de su propia suerte, si había sido Sartre

quien no quiso tener hijos—, y como una postura masculina también. Ella rechazó en múltiples ocasiones esta interpretación. Así, en sus entrevistas con Schwarzer, a la observación de ésta sobre la interpretación de rechazo a la maternidad respondía en 1976:

“¡No, no! ¡No la rechazo! Solamente pienso que, hoy por hoy, es una singular trampa para una mujer. Por eso yo aconsejaría a una mujer no ser madre. Pero no hago de eso un juicio de valor. Lo que es condenable no son las madres, sino la ideología que invita a todas las mujeres a ser madres y las condiciones en las cuales deben serlo<sup>34</sup>.

Lo que Beauvoir denunciaba en *El segundo sexo* y sigue denunciando ahora es, en primer término, que a las niñas se les eduque en los valores de la maternidad, con lo cual se les inculca que es la manera más propia de realizarse como personas, cuando la maternidad no es sino una posibilidad más. Como declaraba a B. Friedan:

“A una niña, en cuanto nace, se le inculca la vocación de la maternidad porque en realidad la sociedad quiere que friegue los platos, cosa que no es verdaderamente una vocación. Para hacerle fregar los platos se le inculca la vocación de la maternidad. Se le insufla el instinto maternal a la chiquilla por la forma como se le enseña a jugar y así todo<sup>35</sup>.

Así pues, la maternidad, como toda forma de opresión, es un *handicap* para la mujer si le es impuesta. No si es elegida. Sus declaraciones a *Le Nouvel Observateur* lo puntualizaban así:

<sup>34</sup> Loc. cit. pág. 80.

<sup>35</sup> “Dialogue avec Simone de Beauvoir”. Ob. cit. pág. 336. Citado por Zéphir en ob. cit. pág. 78.

“No ignoro la felicidad que puede aportar un hijo cuando es deseado. Pero, para mí, que no lo deseaba y que quería ante todo llevar a cabo una obra de creación, ha sido una suerte no tenerlo. No soy persona que quiera imponer su manera de vivir a todas las mujeres; por el contrario, milito por su libertad: libertad para la maternidad, para la anticoncepción, para el aborto. Las fanáticas son ciertas madres de familia que no admiten que se siga otro camino que el suyo”<sup>36</sup>.

El problema es que la trampa de la maternidad está envuelta en la sociedad patriarcal en la trampa más general del matrimonio y la familia y, en este aspecto, fiel a los planteamientos de *El segundo sexo*, Beauvoir coincide con las nuevas feministas como Figes, Firestone, Okely en denunciar el matrimonio y la familia como mitos que hay que destruir, instituciones que hay que abolir si se quiere alcanzar una verdadera liberación de las mujeres y de los niños y adolescentes:

“Lamento la esclavitud impuesta a la mujer a través de los hijos y los abusos de autoridad a los que éstos están expuestos. Los padres hacen entrar a sus hijos en sus juegos sado-masoquistas proyectando en ellos sus fantasmas, sus obsesiones, sus neurosis”<sup>37</sup>.

Además, por otra parte, la familia es una institución en la que la ideología patriarcal oprime a la mujer imponiéndole miles de horas de trabajo no remunerado. Por eso piensa que hay que eliminar esta institución y, aunque no pro-

<sup>36</sup> S. De B., “Réponse à quelques femmes et à un homme”, *Le Nouvel Observateur*, nº 382, 6-12 mars 1972, pág. 40. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 79.

<sup>37</sup> *T.C.F.*, pág., 625.



pone un recambio concreto, está muy atenta a otros nuevos tipos de agrupación como lo fueron las comunas de los años 60 o los kibutz israelíes de los 50. Por eso invita a una maternidad libre y no necesariamente en el marco de un matrimonio, aunque señala las dificultades sociales que esto tiene todavía. Pero lo que, sobre todo, es para ella condición de posibilidad de liberación para la mujer es el que tenga un trabajo remunerado:

“Creo que el matrimonio es peligroso para la mujer (...) Si se quiere ser verdaderamente independiente, lo que cuenta es tener una profesión, trabajar. Es el consejo que doy a todas las mujeres que me plantean la pregunta. Es una condición necesaria. Te permite, cuando estás casada y quieres divorciarte, marcharte, mantener a los hijos, asumir tu propia existencia”<sup>38</sup>.

En definitiva, el culto a la maternidad aparece como una falsificación, como una forma solapada de explotación y de opresión de la mujer por los hombres quienes afirman que “el hijo es necesario para mantener a la mujer en la cocina”<sup>39</sup>.

De modo que la mujer, retenida en el hogar por los hijos, se convierte por ello mismo en una ama de casa a quien se le arrebatara casi gratuitamente su fuerza de trabajo. Esto no ocurriría si ella pudiera planificar la maternidad según su voluntad. Entonces podría compatibilizarla con un trabajo, una profesión, una carrera. En esta dirección se enfoca toda la actividad de Beauvoir a favor del uso de anticonceptivos

<sup>38</sup> A. Schwarzer. “La femme révoltée” (1972). Loc. cit. pág. 44

<sup>39</sup> Prefacio a *Avortement. Une loi en procès*. Pág. 13. Citado por Zéphir, ob. cit., pág 82.

y de la despenalización del aborto como maneras de evitar maternidades no deseadas. Desde 1959 en que escribía el prefacio a la obra de la Dra. Weill-Hallé sobre *Le Planing familial* hasta el final de su vida mantuvo una actitud de militante en este campo.

Hoy podemos decir que las declaraciones de Beauvoir sobre el matrimonio, la familia y la maternidad han funcionado en gran medida como “self-fulfilling prophecies” por cuanto en los años noventa, aunque la familia aún no ha desaparecido, la gran mayoría de las mujeres de las clases medias de los países occidentales elige cuántos hijos y cuando quiere tenerlos; elige una maternidad dentro o fuera del matrimonio y, sobre todo, elige la independencia económica previa como condición de posibilidad de una maternidad y de un matrimonio.

### C) *La mujer y el trabajo*

El trabajo remunerado es, pues, condición de posibilidad, aunque no la única, de la emancipación de la mujer. Desde *El segundo sexo* no ha dejado de repetirlo. Ahora sigue insistiendo; es sobre todo en el plano económico donde la servidumbre de la mujer es provechosa al hombre, declaraba en una entrevista de 1975:

“Creo que una de las claves de la condición impuesta a la mujer es el trabajo que se le arrebató, un trabajo no asalariado que le permite justo ser mantenida más o menos lujosamente, más o menos míseramente por su marido, pero que no produce plusvalía. El valor de aportación del trabajo no es reconocido. Y eso es muy importante”<sup>40</sup>.

Entrevista con J. L. Servan-Schreiber. *Emission Questionnaire a TF1*, 6 avril 1975, págs. 8-9 del texto mecanografiado inédito. Citado por Zéphir en ob. cit. pág. 123.

El trabajo doméstico constituye una verdadera explotación para la mujer. Según una encuesta hecha en Francia en 1972, los asalariados rendían 43 millones de horas de trabajo por año, mientras que las mujeres hacían 45 millones de horas de trabajo *no retribuido*. Por tanto, lo que gasta el marido en el mantenimiento de su mujer no tiene proporción con lo que ésta ganaría si su trabajo fuese pagado, siquiera con la tarifa de una asistenta doméstica. Si las mujeres exigieran que la producción privada del trabajo doméstico fuese convertida en producción pública, esto es, pagada, ello acarrearía un verdadero vuelco en la economía de la sociedad patriarcal. Y no sólo esto; otra desventaja importantísima es la sujeción a la familia y al hogar que supone la dedicación al trabajo doméstico. Si el marido se cansa de la esposa o se enamora de otra, ésta se puede encontrar, de repente, sola y sin recurso económico alguno. Sin trabajo y casi siempre sin posibilidades de encontrarlo, ya que no posee ningún certificado de haber trabajado en ninguna parte.

Ahora bien, luchar por el trabajo remunerado es insuficiente si la mujer continúa sometida al trabajo doméstico. Así, declara a J.L. Servan-Schreiber:

“Pienso que la lucha debe ser (...) contra la esclavitud doméstica. Eso debe ser lo primero, creo. Y pienso que es una lucha para la que se podría movilizar a gran cantidad de mujeres, pues son muchas las que sufren por este estado de cosas”<sup>41</sup>.

Lo que ella propugna es una socialización –dentro del hogar– del trabajo doméstico, esto

<sup>41</sup> Loc. cit. Citado por Zéphir en ob. cit. pág. 125.

es, que no sea un trabajo reservado exclusivamente a la mujer ni a nadie en particular, sino que lo asuman todos los miembros del grupo familiar:

“Si las mujeres hicieran la revolución en este terreno, si rechazaran el trabajo doméstico, si obligaran a los hombres a hacerlo con ellas, si ese trabajo dejara de ser un trabajo clandestino al que están condenadas, si eso cambiara, toda la sociedad daría un vuelco”<sup>42</sup>.

Naturalmente, Beauvoir está contra la opinión de quienes piensan que debería pagarse a las mujeres el trabajo doméstico. Eso sería ratificarlas en su esclavitud porque supone reconocer que ser ama de casa es un oficio, una manera adecuada de vida:

“Bien, es eso justamente, esa condena a vivir en el gueto doméstico, esa división entre trabajo masculino y trabajo femenino, trabajo fuera y trabajo dentro, lo que las mujeres deben rechazar si quieren llegar a ser totalmente seres humanos. Así pues, estoy contra el salario para las amas de casa”<sup>43</sup>.

Otras dos cuestiones se plantean en torno al trabajo de la mujer. La una —cuestión largamente discutida en el *M.L.F.* durante los años setenta y ante la que Beauvoir se muestra modestamente receptiva de la opinión de sus compañeras de movimiento— se refiere a si la mujer debe entrar en el juego de la aceptación de puestos de responsabilidad y de poder en el aparato administrativo y en la empresa privada. ¿Deben las mujeres aprovechar esta oportuni-

<sup>42</sup> Loc. cit. *Ibid.*, pág. 125.

<sup>43</sup> A. Schwarzer. “*Le Deuxième Sexe* trente ans après” *Ob. cit.* pág. 79

dad para desde sus puestos de poder contribuir a cambiar las cosas? ¿No se prestan entonces al papel de mujer-coartada? ¿No supondrá aceptar el juego del poder y dar pie a que los varones puedan comentar que “ya hemos conseguido la igualdad” y prueba de ello es que “la que vale” llega a puestos tan elevados como ellos? Beauvoir defiende una postura matizada en este terreno: en primer lugar, piensa que hay que distinguir entre la *cualificación profesional* y el *puesto*, porque, incluso con una alta cualificación profesional, una mujer no debería aceptar puestos que impliquen el mantenimiento de jerarquías que no son de recibo. Además:

“Las mujeres corren mucho riesgo de caer en la trampa, porque ejercerán el poder que esa calificación les otorgue en un mundo de hombres que tienen casi la totalidad del poder”<sup>44</sup>.

Y ello explica que las mujeres que aceptan altos puestos de responsabilidad sean consideradas por las demás como “arribistas”, “elitistas” o “privilegiadas”.

Beauvoir está de acuerdo con esta postura porque piensa que, si la sociedad debe cambiar, ese cambio debe conseguirse desde la base, tiene confianza en la lucha sindical, en el poder de las mujeres unidas. Si ya en *El segundosexo* propugnaba que la liberación de la mujer había de conseguirse por una lucha colectiva, ahora que los movimientos colectivos de mujeres han adquirido fuerza no hace sino ratificarse en sus primeras afirmaciones. En 1967 había declarado a Jeanson que el feminismo es una forma de vivir individualmente y de luchar colectivamen-

<sup>44</sup> “Simone de Beauvoir interroge J. P. Sartre”. *L'Arc*, nº 61, 1975, pag. 11.

te; en 1978 se reafirma en la misma posición en sus declaraciones a Viansson-Ponté:

“Defenderé siempre esta fórmula (...) individualmente, se puede tratar de superar las constricciones económicas (...) se puede tratar de tener una profesión, de trabajar fuera, de hacer una carrera. Dicho esto (...) nuestro fin, el nuestro, lo que nosotras llamamos feminismo radical, no es tomar los puestos de los hombres para caer en los mismos defectos que ellos (...). Nosotras no deseamos que las mujeres tomen gusto por el poder y todos los defectos de los hombres”<sup>45</sup>.

El otro problema es el del trabajo de la mujer casada, trabajo que la libera sólo en parte mientras tenga que seguir, al volver al hogar, con el trabajo doméstico. En este punto Beauvoir mantiene la misma posición que sostenía en el 61. Cree que para una mujer casada y con hijos es difícil llevar una vida profesional independiente, a no ser que el trabajo en la casa sea compartido.

#### *D) Las relaciones hombre-mujer*

Esta es otra cuestión en discusión en el neofeminismo. Todas las neo-feministas concuerdan en que es necesario redefinir el amor y la sexualidad. Pero algunas niegan que el hombre tenga un papel que jugar en la vida de la mujer, concretamente en su vida sexual; mientras que otras le otorgan, por el contrario, un espacio en su existencia y en su cama, según la expresión de Beauvoir. A lo que añade: “Yo me sitúo al lado de estas. Rechazo la idea de encerrar a la mujer en un gueto femenino”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Entretien avec S. de Beauvoir, I. *Le Monde*, 10 janvier 1978, pág. 2. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 137

<sup>46</sup> *T.C.F.*, pág. 626.

A continuación explica en qué consisten las posiciones diferentes a la suya. Algunas feministas –dice–, apoyándose en las experiencias de laboratorio hechas por Masters y Johnson, sostienen que el orgasmo vaginal es un mito, que solamente existe el orgasmo clitoridiano, de modo que, contra lo que Freud sostenía, la mujer no tiene necesidad del hombre para obtener placer sexual. Beauvoir en este punto señala que ella tampoco está de acuerdo con Freud, el cual tenía una concepción de las relaciones entre los sexos que se refleja en el tratamiento de la cuestión, hasta el punto de que llegó a afirmar que la masturbación del clítoris era una actividad masculina y la eliminación de la sexualidad clitoridiana una condición necesaria para el desarrollo de la feminidad. Semejante afirmación –comenta Beauvoir– es absurda porque, si el clítoris es un órgano exclusivamente femenino, es un prejuicio suponer que una mujer que opta por el placer clitoridiano –sea en la homosexualidad, sea en el onanismo– es menos equilibrada. Por otra parte, es errónea la idea de eliminar la sexualidad clitoridiana, porque el clítoris está íntimamente ligado a la vagina y seguramente es esta relación lo que hace posible el orgasmo vaginal. Aclarado esto, hay que señalar que hay una innegable especificidad en el placer obtenido en el coito con penetración vaginal, el cual para muchas mujeres es el más completo y satisfactorio. Por lo demás, siempre crítica con los experimentos de laboratorio, puntualiza:

“Las experiencias de laboratorio que aislan la sensibilidad interna de la vagina del conjunto de sus reacciones, no prueban nada. El coito no es una relación entre dos aparatos genitales, ni siquiera entre dos cuerpos, sino entre

dos personas, y el orgasmo es, por excelencia, un fenómeno psicossomático”<sup>47</sup>.

Siguen precisiones en las que vuelve sobre su concepción del coito en *El segundo sexo*. No suscribe la idea –nos dice– de que todo coito es una violación; si en su ensayo había escrito que: “La primera penetración es siempre una violación”, lo había hecho pensando en las noches de boda tradicionales en las que una virgen ignorante es desflorada más o menos torpemente. Pero el coito puede ser un encuentro plenamente consentido por ambas partes y, en ese caso, equipararlo a una violación sería caer en los mitos masculinos que conciben el órgano viril como un arado, una espada, un arma de dominación, en suma. Señala también que “la sexualidad puede ser una trampa tremenda”, no ya porque haya mujeres que se vuelven frías, lo cual estima como una defensa. “Lo peor para las mujeres es encontrar tal gozo en la sexualidad que se conviertan en esclavas de los hombres, lo cual refuerza las cadenas que las atan a sus opresores”<sup>48</sup>. Pero, admitiendo que el erotismo es distinto en el hombre y en la mujer, Beauvoir está por las relaciones hetero-sexuales. Ya en sus entrevistas con Jeanson (1966) declaraba que, afortunadamente, las cosas estaban cambiando, las mujeres eran más espontáneas en su relación con los hombres y tomaban

<sup>47</sup> T.C.F., pág. 627. Beauvoir cita en nota, como apoyo a su tesis a Gérard Zwang, que en su obra *Le sexe de la femme* ha mostrado la frecuencia de los casos de onanismo en los pueblos primitivos y también a M. J. Sher Fey: *Nature and Evolution of Female Sexuality* (1972).

<sup>48</sup> Esta afirmación viene como respuesta a la pregunta de Schwarzer acerca del papel que, a juicio de Beauvoir, juega la sexualidad a finales de los 70 en la opresión e las mujeres. Loc. cit. “*Le Deuxième Sexe* trente ans après”, pág. 81.



cada vez más la iniciativa en el comienzo de las relaciones y en la ruptura:

“Así pues, las diferencias que pueda haber entre un hombre y una mujer cuando se encuentran juntos, no creo, de todos modos, que sean algo verdaderamente importante”<sup>49</sup>.

Sin embargo, en los nuevos movimientos feministas, tanto en los EEUU como en Francia, hay una corriente homosexual que les ha dado un fuerte impulso. Cuando A. Schwarzer le preguntaba en el 72 qué opinión le merecían estas corrientes minoritarias, respondía:

*“Quizás, en efecto no es malo que haya mujeres que sean totalmente radicales y que rechacen completamente a los hombres. Arrastran a las que estarían dispuestas a ciertos compromisos (...) Las homosexuales pueden desempeñar un papel eficaz. Pero cuando se dejan obnubilar por previas tomas de posición corren el riesgo de alejar del movimiento a las heterosexuales. Encuentro aburrida e irritante su mística del clítoris y todos los dogmas sexuales que pretenden imponernos”<sup>50</sup>.*

El odio de algunas mujeres hacia los hombres les lleva a rechazar todos sus valores, todo lo que ellas denominan “modelos masculinos”. Y en este punto Beauvoir se muestra en desacuerdo porque, como siempre ha sostenido, no cree que haya cualidades, valores, ni modos de vida específicamente femeninos. Concebirlo así sería admitir la existencia de una naturaleza femenina, esto es, caer en el mito inventado por los hombres para mantener a las mujeres

<sup>49</sup> Loc. cit. pág. 262.

<sup>50</sup> A. Schwarzer: “La femme révoltée”, loc. cit. págs. 35-36.

confinadas en su condición de oprimidas. Una vez más repite que: "Para las mujeres no se trata de afirmarse como mujeres, sino de convertirse en seres humanos completos"<sup>51</sup>. Y que si la cultura, el arte, la ciencia y la técnica han sido creados por los hombres, ello no ha sido debido al hecho de que fueran hombres sino al hecho de que eran los dominadores y, por ello, los que representaban la universalidad.

Siendo así las cosas, ¿cómo plantea Beauvoir las relaciones concretas entre hombres y mujeres? En este punto sus posiciones con respecto a la época de *El segundo sexo* se han hecho más radicales, se han endurecido. Entonces las concebía en términos de reciprocidad. Treinta años después, ya no opina lo mismo: al constatar que la liberación de la opresión no parece poder hacerse en términos de camaradería y amistad, ahora piensa que, para apropiarnos de lo que es nuestro, hay que enfrentarse con los detentores del poder. Y así, en 1976 declara:

"Como es de los pobres arrancar el poder a los ricos, es de las mujeres arrancar el poder a los hombres"<sup>52</sup>.

Precisamente porque ha podido constatar desde los años sesenta y más todavía en los setenta cuánto les cuesta a las mujeres conseguir leyes que reconozcan sus derechos (al aborto, al divorcio), piensa ahora que los hombres no se solidarizan fácilmente con la causa de las mujeres. La actitud de los hombres ante las reivindicaciones femeninas es similar a la de cualquier opresor ante el oprimido:

<sup>51</sup> T.C.F., pág. 628.

<sup>52</sup> "Le Deuxième Sexe vingt cinq ans après". Interview de John Gérassi, loc. cit. Citado en *Les écrits de Simone de Beauvoir* pág. 550.

“Lo esencial de la lucha de las mujeres contra los hombres es una lucha contra la opresión, porque el hombre trata de acantonar a la mujer en una posición secundaria”<sup>53</sup>.

Y en el mismo sentido se expresa en 1979:

“La lucha debe ser llevada con precisión y con lucidez. No es posible que tal injusticia, tal anomalía se perpetúe en la sociedad. Los hombres que se creen demócratas aceptan la condición de las mujeres. Abrámosles los ojos con nuestra lucha para que tomen conciencia del esclavismo al que han reducido a sus compañeras”<sup>54</sup>.

Además, observa que los hombres no sólo no colaboran en la liberación de las mujeres, sino que procuran beneficiarse de ella en el sentido de ejercer la opresión más brutalmente. En efecto, constata que desde el surgimiento del *F.L.N.* han aumentado la agresividad sexual y las violaciones por parte de los hombres, quienes hacen la siguiente lectura de la libertad que han conseguido las mujeres: ahora que la anticoncepción y el aborto se han despenalizado, ya no hay motivo para que las mujeres que rechazan los tabúes sexuales nos rechacen. En todo caso, esta reacción de los hombres corresponde al fenómeno que se observa en el curso de toda lucha reivindicativa: en la primera fase, la lucha hace la vida más dura y las relaciones interpersonales se tensan.

“Cuanto más terreno gane la toma de conciencia femenina, más agresivos y violentos

<sup>53</sup> “Simone de Beauvoir interroge J. P. Sartre”, *L'Arc*, n° 61, 1975, pág. 7.

<sup>54</sup> “Une femme de notre temps”. Entretien de S. de Beauvoir avec Jean-Claude Lamy. *France-Soir*, 18-19 février 1979, pág. 2. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 185.

serán los hombres, pero a medida que los hombres se hagan violentos, las mujeres tienen más necesidad de otras mujeres para luchar; es decir, que la acción de masas se hace cada vez más necesaria”<sup>55</sup>.

Ante la violencia de los hombres, Beauvoir recomienda la contra-violencia:

“Las mujeres deben defenderse igualmente por la violencia. Algunas aprenden kárate u otras técnicas de lucha. Estoy completamente a favor. Se encontrarán mucho más a gusto en sí mismas y en el mundo que si se sienten desarmadas frente a las agresiones masculinas”<sup>56</sup>.

Como señala Zéphir, Beauvoir propugna que las mujeres rompan la imagen de decorosa pasividad que se les atribuye como característica femenina, porque si quieren luchar con eficacia contra la agresión milenaria que sufren, no será por métodos no violentos como lo conseguirán. Según Beauvoir, o bien se lucha para cambiar el mundo, en cuyo caso hay que tener en cuenta sus reglas para mejor destruirlas, o bien se retira uno completamente del mundo y ejerce una acción indirecta sobre él. Ella eligió la primera alternativa; pero, en cualquier caso, nos dice, es preciso que todo cambie y los cambios que prevé son radicales, como he ido señalando.

<sup>55</sup> “Entretien avec S. de Beauvoir. I”. *Propos recueillis par P. Viansson-Ponté*, pág. 2. Citado por Zéphir, ob. cit. pág. 186.

<sup>56</sup> A. Schwarzer: “La femme révoltée”. *Loc. cit.* pág. 49.



### I. Obras de S. de Beauvoir

- Journal de guerre (Septembre 1939-Janvier 1941)*. (1990) París, Gallimard. Trad. cast. de N. Pujol, *Diario de guerra (Septiembre 1939-Enero 1941)*, Barcelona, Edhasa, 1990.
- L'Invitée (1943) París, Gallimard, Folio, 1972. Trad. cast. de Silvina Bullrich, *La invitada*, B. Aires, edit. Sudamericana, 1961.
- Pyrrhus et Cinéas* (1944), en: *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), París, Gallimard, Idées, 1983. Trad. cast. *¿Para qué la acción?* Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- Le sang des autres* (1945), París, Gallimard, Folio, 1986. Trad. cast. *La sangre de otros*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.
- Les bouches inutiles* (1945). París, Gallimard. Trad. cast. en *Obras completas, tomo I*, Madrid, Aguilar, 1972.
- Tous les hommes sont mortels* (1947). París, Gallimard, Folio, 1986. Trad. cast. *Todos los hombres son mortales*, Buenos Aires, Fabril editora, 1968.
- Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), París, Gallimard, Idées, 1983. Trad. cast. *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

<sup>1</sup> Incluyo únicamente las obras citadas en el libro o estrechamente relacionadas con este trabajo. En las obras de Beauvoir y Sartre, la fecha que sigue al título corresponde al año de la primera edición; la que cierra la referencia indica el de la edición utilizada. Cuando ambas coinciden, anoto sólo la primera. Cuando hay traducción castellana se indica.

- L'existentialisme et la sagesse des nations* (1948) París, Nagel, coll. Pensées. Trad. cast. *El existencialismo y la sabiduría popular*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- L'Amérique au jour le jour* (1948). París, Morihien. Trad. cast. *Norteamérica al desnudo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1964.
- Lettres à Sartre\**, 1930-1939 (1990), París, Gallimard.
- Lettres à Sartre\*\**, 1940-1963 (1990), París, Gallimard. Trad. cast. *Cartas a Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1991.
- Le Deuxième Sexe, Tome I, Les faits et les mythes. Tome II, L'expérience vécue* (1949). París, Gallimard, NRF, 1962. Trad. cast. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, 1962, 2 vol.
- Sade*. Texte de Simone de Beauvoir. Coll. "Les Écrivains Célèbres". París, Mazenod, II, 1952.
- "Faut-il brûler Sade?" (1952), *Les Temps Modernes*, 7<sup>o</sup> año, n<sup>o</sup> 75, Enero. Trad. cast. *El marqués de Sade*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1964.
- Les Mandarins* (1954). París, Gallimard, Folio, 1972. Trad. cast. *Los Mandarines*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1955.
- "La pensée de droite aujourd'hui", *Les Temps Modernes* (1954), n<sup>o</sup> 114-15, Juin-Juillet. Trad. cast. *El pensamiento político de la derecha*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1964.
- "Merleau-Ponty et le pseudo-sarttrisme", *Les Temps Modernes* (1955). Trad. cast. de Aníbal Leal, *Jean Paul Sartre versus Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1969
- Faut-il brûler Sade? (Privilèges)*, (1955) París, Gallimard, coll. Idées, n<sup>o</sup> 268, 1972. Incluye los tres ensayos anteriores.
- La longue marche, essai sur la Chine* (1957). París, Gallimard. Trad. cast. *La larga marcha*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970.
- Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958), París, Gallimard, coll. Folio, 1982. Trad. cast. de S. Bullrich, *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires, Sudamericana, 1965.

- “Brigitte Bardot and the Lolita Syndrome”, *Esquire*, Agosto 1959. Trad. al francés en: C. Francis y F. Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir* con el título “Brigitte Bardot et le syndrome de Lolita”, págs. 363-376, París, Gallimard, NRF, 1979.
- La force de l'âge* (1960), París, Gallimard, coll. Folio, dos volúmenes, 1983. Trad. cast. de S. Bullrich: *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1961.
- Prefacio* en: Lagroua Weill-Hallé, *La grande peur d'aimer*, París, Julliard-Sequana, 1960.
- “Sartre y Beauvoir por la provincia de Oriente” artículo-entrevista de Lisandro Otero, *Revolución*, 27 febrero, 1960.
- “La condition féminine”, *La Nef*, nº 5, Janvier-Mars 1961, pp. 121-127.
- Djamila Boupacha* (1962), en colaboración con Gisèle Halimi. *Préface* de S. de Beauvoir y en el Anexo, “Pour Djamila Boupacha”, transcripción del artículo aparecido en el periódico *Le Monde* (2 de Junio de 1960), París, Gallimard.
- La force des choses* (1963), París, Gallimard, Folio, dos volúmenes, 1973. Trad. cast. *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1964.
- Prefacio* en: V. Leduc, *La bâtarde*, París, Gallimard, 1964
- Une mort très douce* (1964), París, Gallimard, Folio, 1964. Trad. cast. *Una muerte muy dulce*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965.
- Prefacio* a E y P. Kronhausen: *Majorité sexuelle de la femme* (1966), París, Bûchet- Castel.
- “Situation de la femme aujourd'hui”, Septembre 1966. Conferencia en Japón. En: C. Francis y F. Gontier, ob. cit. pp. 422 ss.
- Entrevista concedida a M. Gobeil en *Cité libre*, nº15, Agosto-Septiembre, 1964. En: S. Julienne-Caffié, *Simone de Beauvoir*, París, Gallimard, 1966.
- Les belles images* (1966). París, Gallimard, NRF, 1967. Trad. cast. *Hermosas imágenes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, col. Horizonte, 1967.



- L'existentialisme et la sagesse des nations* (1948) Paris, Nagel, coll. Pensées. Trad. cast. *El existencialismo y la sabiduría popular*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- L'Amérique au jour le jour* (1948). Paris, Morihien. Trad. cast. *Norteamérica al desnudo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1964.
- Lettres à Sartre\**, 1930-1939 (1990), Paris, Gallimard.
- Lettres à Sartre\*\**, 1940-1963 (1990), Paris, Gallimard. Trad. cast. *Cartas a Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1991.
- Le Deuxième Sexe, Tome I, Les faits et les mythes. Tome II, L'expérience vécue* (1949). Paris, Gallimard, NRF, 1962. Trad. cast. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, 1962, 2 vol.
- Sade*. Texte de Simone de Beauvoir. Coll. "Les Écrivains Célèbres". Paris, Mazenod, II, 1952.
- "Faut-il brûler Sade?" (1952), *Les Temps Modernes*, 7<sup>o</sup> año, n<sup>o</sup> 75, Enero. Trad. cast. *El marqués de Sade*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1964.
- Les Mandarins* (1954). Paris, Gallimard, Folio, 1972. Trad. cast. *Los Mandarines*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1955.
- "La pensée de droite aujourd'hui", *Les Temps Modernes* (1954), n<sup>o</sup> 114-15, Juin-Juillet. Trad. cast. *El pensamiento político de la derecha*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1964.
- "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme", *Les Temps Modernes* (1955). Trad. cast. de Aníbal Leal, *Jean Paul Sartre versus Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1969
- Faut-il brûler Sade? (Privilèges)*, (1955) Paris, Gallimard, coll. Idées, n<sup>o</sup> 268, 1972. Incluye los tres ensayos anteriores.
- La longue marche, essai sur la Chine* (1957). Paris, Gallimard. Trad. cast. *La larga marcha*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970.
- Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1982. Trad. cast. de S. Bullrich, *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires, Sudamericana, 1965.

- "Brigitte Bardot and the Lolita Syndrome", *Esquire*, Agosto 1959. Trad. al francés en: C. Francis y F. Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir* con el título "Brigitte Bardot et le syndrome de Lolita", págs. 363-376, París, Gallimard, NRF, 1979.
- La force de l'âge* (1960), París, Gallimard, coll. Folio, dos volúmenes, 1983. Trad. cast. de S. Bullrich: *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1961.
- Prefacio* en: Lagroua Weill-Hallé, *La grande peur d'aimer*, París, Julliard-Sequana, 1960.
- "Sartre y Beauvoir por la provincia de Oriente" artículo-entrevista de Lisandro Otero, *Revolución*, 27 febrero, 1960.
- "La condition féminine", *La Nef*, nº 5, Janvier-Mars 1961, pp. 121-127.
- Djamila Boupacha* (1962), en colaboración con Gisèle Halimi. *Préface* de S. de Beauvoir y en el Anexo, "Pour Djamila Boupacha", transcripción del artículo aparecido en el periódico *Le Monde* (2 de Junio de 1960), París, Gallimard.
- La force des choses* (1963), París, Gallimard, Folio, dos volúmenes, 1973. Trad. cast. *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1964.
- Prefacio* en: V. Leduc, *La bâtarde*, París, Gallimard, 1964
- Une mort très douce* (1964), París, Gallimard, Folio, 1964. Trad. cast. *Una muerte muy dulce*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965.
- Prefacio* a E y P. Kronhausen: *Majorité sexuelle de la femme* (1966), París, Bûchet- Castel.
- "Situation de la femme aujourd'hui", Septembre 1966. Conferencia en Japón. En: C. Francis y F. Gontier, ob. cit. pp. 422 ss.
- Entrevista concedida a M. Gobeil en *Cité libre*, nº15, Agosto-Septiembre, 1964. En: S. Julienne-Caffié, *Simone de Beauvoir*, París, Gallimard, 1966.
- Les belles images* (1966). París, Gallimard, NRF, 1967. Trad. cast. *Hermosas imágenes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, col. Horizonte, 1967.

- “L'âge de discrétion”. *Les Temps Modernes*, n° 152, Mai, 1967.
- “Parler de la vie et non des mythes”, artículo-entrevista en *Literaturnaia Gazeta*, n° 6, 14 Febrero 1967. Traducido del ruso en: *Les écrits de S.de Beauvoir* pp. 225-26.
- La femme rompue* (1968), París, Gallimard, Folio, 1972. Incluye tres pequeñas novelas: “Monologue”, “L'âge de discrétion” y la que da título al libro. Trad. cast. *La mujer rota*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.
- Entrevista en la revista yugoslava *Viesnik*, hecha por D. Javekovic, Mayo, 1968. En C. Francis y F. Gontier, ob. cit. pp. 235-36.
- La vieillesse* (1970), París, Gallimard, Folio, 1979, dos volúmenes. Trad. cast. *La vejez*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1970.
- “Pourquoi on devient vieux?”, entrevista concedida a Patrick Loriot, *Le Nouvel Observateur*, Mars, 1970, pp. 48-60.
- “Sartre and *The Second Sex*”, entrevista concedida a Nina Sutton en *The Guardian*, 19 Febrero 1970. *Les écrits de S. de Beauvoir*, ed. cit, pág. 245.
- “La femme révoltée”, propos recueillis par Alice Schwarzer, *Le Nouvel Observateur*, 14 Février, 1972, pp. 47-54.
- Tout compte fait* (1972), París, Gallimard, Folio, 1978. Trad. cast. de Ida Vitale, *Final de cuentas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1972.
- Préface* en *Avortement: une loi en procès. L'affaire de Bobigny* (1973) par l'Assotiation “Choisir”. París, Gallimard, coll. “Idées actuelles”, en: G. Francis y F. Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir. Section III, Textes*, pp. 505-509.
- Préface* à la rubrique “Le sexisme ordinaire” en *Les Temps Modernes*, n° 329, Décembre, 1973.
- Présentation* al número especial “Les femmes s'entêtent” de *Les Temps Modernes*, Abril-Mayo, 1974. En C. Francis y F. Gontier, ob. cit. pp. 519-21.

Entrevista concedida a John Gerassi: "Simone de Beauvoir. *The Second Sex* 25 years later" en *Society*, Enero-Febrero 1976. En C. Francis y F. Gontier, ob. cit., pp. 547-65.

"Simone de Beauvoir interroge Jean Paul Sartre", *L'Arc* (1975), n° 61, pp.3-12.

"Simone de Beauvoir. *Le Deuxième Sexe* trente ans après", *Marie Claire*, Octubre, 1976.

*Préface* a A. Tristan et A. de Pisan: *Histoires du M.L.F.* (1977), París, Calman-Lévy.

*Quand prime le spirituel* (nouvelles) (1979), París, Gallimard, NRF.

*Simone de Beauvoir* (1979) (Dialogues du film de Josée Dayan et Malka Ribowska, réalisé par J. Dayan) París, Gallimard, NRF.

*La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre* Août-Septembre 1974. (1981) París, Gallimard, Folio, 1987. Trad. cast. *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 1982.

## II. Obras de J.P. Sartre

*L'Imagination* (1936), París, Quadrige/PUF, 1989. Trad. cast. *La imaginación* Edhasa/Sudamericana, col. Pocket Edhasa, 1973.

*La transcendance de l'Ego (Esquisse d'une description phénoménologique)* (1936). Introducción, notas y apéndices por Sylvie Le Bon, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1972.

*L'Imaginaire. (Psychologie phénoménologique de l'imagination)* (1940) París, Gallimard, Folio, essais, 1986. Trad. cast. de M. Lamana. *Lo imaginario (Psicología fenomenológica de la imaginación)* Buenos Aires, Losada, Biblioteca clásica y contemporánea, 1964.

*Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) París, Hermann, 1975. Trad. cast. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Ed. Losada/Alianza Editorial, LB, 298

- La nausée* (1938), París, Gallimard, Le livre de poche, 1963. Trad. cast. de Aurora Bernárdez, *La náusea*, Madrid, Alianza Editorial/ Ed. Losada, LB, 1981.
- Les chemins de la liberté. I, L'âge de raison* (1943), París, Gallimard, Le livre de poche, 1945. Trad. cast. de M. R. Cardoso, *Los caminos de la libertad. I, La edad de la razón*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1959.
- Les chemins de la liberté. II, Le sursis* (1943) París, Gallimard, Le livre de poche, 1945. Trad. cast. de M.R. Cardoso, *Los caminos de la libertad. II, El aplazamiento*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1ª edic, 1948.
- Les chemins de la liberté. III, La mort dans l'âme* (1945) Trad. cast. de M. de Hernani *Los caminos de la libertad. III, La muerte en el alma*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1ª edic., 1950.
- Les mouches* (1943), París, Gallimard, Folio (la publicación va precedida de *Huis clos*), 1982. Trad. cast. *Las moscas* (publicado en un mismo volumen con *A puerta cerrada, Muertos sin sepultura, La mujerzuela respetuosa, Las manos sucias*), Buenos Aires, Ed. Losada, 1948.
- L'Etre et le Néant (Essai d'Ontologie phénoménologique)* (1943), París, Gallimard, 1954. Trad. cast de Juan Valmar, revisada por Cèlia Amorós, *El ser y la nada (Ensayo de ontología fenomenológica)*, Madrid, Alianza Universidad/Losada, 1984.
- Les mains sales* (1948), París, Gallimard, Folio, 1985.
- Réflexions sur la question juive* (1946), París, Gallimard, Folio/Essais, 1985. Trad. cast. de J. Bianco, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1ª edic., 1948.
- "*La liberté cartésienne*" (1945), en *Situations, I* (1947), París, Gallimard, NRF, 1978.
- "*Materialisme et révolution*" (1946), en *Situations III*, París, Gallimard, NRF, 1949. Trad. cast. Materialismo y revolución, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.

- L'existentialisme est un humanisme* (1946), conferencia de 1945, París, Nagel, 1970. trad. cast. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1991.
- Baudelaire* (1947), París, Gallimard, Idées, NRF, 1963. Trad. cast. Buenos Aires, ed. Losada, 1968.
- Le diable et le bon Dieu* (1947), París, Gallimard, Le livre de poche, 1951. Trad. cast. de J. Zalamea, *El diablo y Dios*, Alianza editorial, LB, 1981
- "Qu'est-ce que la littérature?" (1947), en *Situations II* (1948), París, Gallimard, NRF, 1964. Trad. cast. de A. Bernárdez, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1ª edic. 1950.
- "Orphée noir" (1948) en *Situations, III*, París, Gallimard, NRF, 1949.
- "Faux savants ou faux lièvres?" (1950), en *Situations, VI*, París, Gallimard, NRF, 1964.
- "Portrait de l'aventurier" (1950), en *Situations, VI*, Véase título anterior.
- "Les communistes et la paix" I, II, III en *Situations VI*. Véase título anterior.
- "Les communistes et la paix" IV y "Réponse à Claude Lefort" en *Situations VII*. Trad. cast. de todos los artículos por Josefina Martínez Alinari en Buenos Aires, Ed. Losada *Escritos políticos I, II*, 1965 y 1966, respectivamente.
- Saint Genet. Comédien et martyr* (1952), París, Gallimard, NRF, 1970. Trad. cast. en Buenos Aires, Ed. La Flor, 1958.
- Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode), I, Theorie des ensembles pratiques* (1960), París, Gallimard, NRF. Trad. cast. *Crítica de la razón dialéctica precedida de Cuestiones de método. Libro I, De la praxis individual a lo práctico-inerte. Libro II, Del grupo a la historia*. Trad. M. Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963.
- "El universal singular" (1964) Coloquio organizado por la UNESCO en París, del 21 al 23 de Abril, en: Sartre, Heidegger, Jaspers, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial LB, 1968, pp. 17-50.

- L'Idiot de la famille (Gustave Flaubert de 1821 à 1857)* (1972) Tres volúmenes, París, Gallimard, NRF, 1988. Trad. cast. Buenos Aires, Losada, 1980.
- Sartre par lui-même*, un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat. Projectado en el festival de Cannes, fuera de concurso, el 27. 5. 76. Texto de la banda sonora. París, Gallimard, NRF, 1977.
- Les carnets de la drôle de guerre (Novembre 1939- Mars 1940)* (1983), Edic. de Arlette Elkaïm-Sartre, París, Gallimard, NRF. Trad. cast. de J. Sempere, *Cuadernos de guerra* Barcelona, Edhasa, 1987
- Cahiers pour une morale* (1983), Edic. de Arlette Elkaïm-Sartre, París, Gallimard, NRF.
- Le scénario Freud* (1984) París, Gallimard, NRF.
- Lettres au Castor et à quelques autres* (1983) Edition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, \*1926-1939, \*\*1940-1963, París, Gallimard, NRF. Trad. cast. de I. Agoff, *Cartas al Castor y a algunas otras*, 1ª edic. Barcelona, Edhasa, 1986.
- Vérité et existence* (1989) Texte établi et annoté par A. Elkaïm-Sartre, París, Gallimard, NRF, essais. Trad. cast. de Alicia Paleo. Revisión e introducción de Celia Amorós. Barcelona, Paidós, 1996.

### III. Otras publicaciones sobre Beauvoir y Sartre consultadas

- AMORÓS, Celia, "Una filósofa llamada Simone de Beauvoir", en *Mujeres. Dossier homenaje a Simone de Beauvoir*. Ministerio de Cultura, Instituto de la Mujer, sin fecha de publicación.
- "Una mujer llamada Simone de Beauvoir", en *Comunidad escolar*, 28 Abril/4 de Mayo 1986.
- "La maniobra del des-reconocimiento", en *Derechos humanos*, Ed. Asociación pro-Derechos humanos de España, nº 14, Mayo-Junio, 1986.
- "Crítica a la ética kantiana en los escritos póstumos de J.P. Sartre", en Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto, eds., *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989.

- “Sartre”, en Camps, Victoria ed., *Historia de la ética, 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989.
- “El nominalismo dialéctico en Sartre”, en *Revista de Bachillerato*, Año IV, nº 19, Julio-Septiembre 1981, editada por el Servicio de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- BAIR, Deirdre, *Simone de Beauvoir* (traducción del inglés *Simone de Beauvoir, a biography*, New York, Summit Books, 1990, por Marie France de Palomé), París, Fayard, 1991.
- D'EAUBONNE, Françoise, *Une femme nommée Castor. Mon amie Simone de Beauvoir*, París, Encre, 1986.
- LE BON, Sylvie, “*Le Deuxième Sexe*, l'esprit et la lettre”, en *L'Arc*, nº 61, 1975, pp. 55-60.
- BUTLER, Judith, “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig, Foucault”, en Benhabib, S. y Cornella, D. eds. *Teoría feminista y teoría crítica*, traducido del inglés por Ana Sanchez, Edics. Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana, 1990, pp. 169-92.
- COHEN-SOLAL, Annie, *Sartre (1905-1980)*, París, Gallimard, NRF, 1985, Trad. cast. Barcelona, Tusquets, 1990.
- CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel, *Les écrits de Sartre (Chronologie, bibliographie commentée)*, París, Gallimard, 1970.
- DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Les éditions de Minuit, 1979.
- LE DOEUFF, Michèle, “De l'existentialisme au *Deuxième Sexe*” en *Le Magazine Littéraire*, nº 145, Février 1979, pp. 18-21.
- *L'étude et le rouet. 1. Des femmes, de la philosophie, etc.*, París, Seuil, 1989. Trad. cast de Oliva Blanco, *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.* Madrid, edit. Cátedra, col. Feminismos, 1993.
- “Simone de Beauvoir: les ambiguïtés d'un ralliement”, en *Le Magazine Littéraire* nº 320, Avril, 1994.



- EVANS, Mary, *Simone de Beauvoir, A feminist mandarin*, London, Tavistock, 1985.
- FORSTER, P, and SUTTON, I, eds. *Daughters of De Beauvoir*, London, The women's Press, 1989.
- FRANCIS, Claude et GONTIER, Fernande, *Les écrits de Simone de Beauvoir. La vie-*  
 — *L'écriture, avec en appendice textes inédits ou retrouvés*. Paris, Gallimard, 1979.  
 — *Simone de Beauvoir*, Paris, Perrin, 1985. Trad. cast. *Simone de Beauvoir*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987.
- GAGNEBIN, Laurent, *Simone de Beauvoir ou le refus e l'indifférence*, Paris, edic. Fischbacher, 1968.
- JEANSON, Francis, *Sartre par lui-même*, Paris, Edic. du Seuil, "Ecrivains de toujours", 1955.
- JEANSON, Francis, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Paris, Seuil, 1966.
- JOSEPH, Gilbert, *Une si douce occupation. Simone de Beauvoir et Jean Paul Sartre, 1940-44*, Paris, Albin-Michel, 1991.
- JULIENNE-CAFFIE, Serge, *Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, coll. "La bibliothèque idéale", 1966.
- KEEFE, Terry, *Simone de Beauvoir, a Study of her writings*, Totowa, N. J. Barnes & Noble, 1983.
- KRUKS, Sonia, "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and contemporary feminism", en *Signs, Journal of women in culture and society*, Autumn, 1992, Volume 18, Number 1, *Special cluster: S. de Beauvoir*, The University of Chicago Press, 1992.
- LILAR, Suzanne, *Le malentendu du Dixième Sexe*, Paris, PUF, coll. "A la pensée", 1970.
- MARKS, Elaine, *Simone de Beauvoir: Encounters with death*. New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1973.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, NRF, 1955.
- MOI, Toril, *Simone de Beauvoir. The making of an intellectual woman*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1994.
- OKELY, Judith, *Simone de Beauvoir. A re-reding*, London, Virago pioneers, 1986.

- SCHWARZER, Alice, *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens*. Introduction, entretiens deux, cinq et six traduits de l'allemand par Léa Marcou. (Edición original en alemán Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Verlag GmbH, 1983). París, Mercure de France, 1984.
- SOPER, Kate, "The qualities of Simone de Beauvoir", en *New Left Review*, nº 156. March/April, 1986, pp. 114-128.
- STERN, Alfred, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Trad. cast. de Julio Cortázar, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 2ª edición corregida y ampliada por el autor, 1962.
- WITHMARSH, Anne, *Simone de Beauvoir and the limits of Commitment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- ZEPHIR, Jacques, J, *Le néo-féminisme de Simone de Beauvoir*, París, Denoël/Gonthier, 1982.

#### IV. Otras publicaciones consultadas

- AMORÓS, Celia "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", en *Arbor*, Madrid, CSIC, Noviembre-Diciembre de 1987.
- *Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- ARANGUREN, José Luis, L. *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 2ª edic.
- BADINTER, Elisabeth, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII-XXe siècle)* París, Flammarion, Le livre de poche, 1980.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J, *La sexualidad femenina*. Trad. cast. de E. Jiménez Martín de *La sexualité féminine (Recherches psychanalytiques nouvelles)*, Barcelona, Laia, 1973.
- DEUTSCH, Helen, *Psicología de la mujer*, Buenos Aires, Losada, 1952.
- DUBY, Georges, *El caballero, la mujer y el cura*. Trad. cast. de Mauro Armíño, Madrid, Taurus Humanidades, Santillana S.A., 2ª edic, 1992,
- ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Madrid, Ayuso, versión de la Ed. Progreso, 1972.

- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, 3 volúmenes. Trad. cast. de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. cast. de W. Roces, Madrid, FCE España, S.A., 1985.
- *Filosofía del Derecho*, Trad. cast. de A. Mendoza sobre la versión italiana de B. Croce y G. Gentile, Buenos Aires, Editorial Claridad, 4ª edic., 1955.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. Trad. cast. de J. Gaos, México, FCE, 1968, 3ª edic.
- *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Trad. cast. de X. Zubiri, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979.
- HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de "La Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Trad. cast. de F. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.
- LAING, R. M., *El yo dividido*, Madrid, FCE, 1974.
- LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Trad. franc. de K. Axelos y J. Bois, París, Les éditions de Minuit, 1960.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la Psychanalyse*, París, PUF, 1973.
- MARTÍN-SANTOS, Luis, *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*, Barcelona, Seix y Barral, 1964.
- OSBORNE, Raquel, *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad*, Barcelona, La Sal, edicions de les dones, 1989.
- POULAIN DE LA BARRE, François, *De l'égalité des deux sexes* (1673), París, Fayard, 1964.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *Histoire de la Psychanalyse en France 2, 1925-1985*, París, Seuil, 1986.
- ROUGEMONT, Denis, *El amor y occidente*, Trad. cast. de A. Vicens, Barcelona, Kairós, 1986, 4ª edic.



SE TERMINÓ DE COMPONER ESTE LIBRO  
EN LOS TALLERES SALMANTINOS DE GRÁFICAS VARONA,  
IMPRESORES,  
EL DÍA 15 DE NOVIEMBRE,  
FESTIVIDAD DE SAN ALBERTO MAGNO,  
GIGANTE DE LA CIENCIA DE SU TIEMPO  
Y DEL QUE PUDO DECIRSE  
*MUNDO LUXISTI, QUIA TUTUM SCIVILE SCISTI*  
MURIÓ A LOS 85 AÑOS DE SU EDAD,  
TAL DÍA DE 1280







La tradición de la filosofía moral francesa se inicia en la modernidad con Montaigne, sigue durante las Luces con la figura de Voltaire y tiene en el siglo XX a Beauvoir como continuadora. Ella no creó un sistema filosófico como Sartre, pero ha sido la filósofa moral más genuina del pensamiento existencialista. Un pensamiento que tiene influencias de Kierkegaard, Heidegger y Sartre, pero que encierra un acento propio en relación con el sartrismo, que no es deudor del método fenomenológico, sino que se expresa en un entramado de argumentaciones contrastadas, con un estilo discursivo que tiene sus raíces en los filósofos morales que le precedieron. Beauvoir ha sido la única existencialista francesa que ha expuesto la moral de esta corriente de pensamiento en forma sistemática y la primera en aplicarla a temas como el de la condición de las mujeres y la de los viejos en la sociedad del siglo XX.



PUBLICACIONES DE LA  
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ