

SIMONE DE BEAUVOIR Y SARTRE: CONSIDERACIONES HERMENÉUTICAS EN TORNO A EL SEGUNDO SEXO

TERESA LÓPEZ PARDINA
Instituto de Investigaciones feministas
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

En este artículo se analizan algunos conceptos del existencialismo de Sartre y de Beauvoir, los cuales, aunque expresados con los mismos términos, tienen significados diferentes en sus respectivas obras. Esto indica que la filosofía existencialista de Beauvoir, aunque muy próxima a la de Sartre, no es asimilable a ella, sino que debe considerarse como otra configuración del existencialismo del siglo XX.

Palabras clave: existencialismo, Sartre, Beauvoir.

Abstract

This article discusses some concepts of existentialism of Sartre and de Beauvoir, which, although expressed with the same terms, have different meanings in their works. This indicates that the existentialist philosophy of Beauvoir, but very close to that of Sartre, is not equivalent to it, but should be viewed as yet another configuration of the twentieth century existentialism.

Keywords: existentialism, Sartre, Beauvoir.

TODAVÍA HOY, el año en que celebramos el centenario del nacimiento de su autora y casi sesenta años después de su publicación, nos interpela *El segundo sexo*. El ensayo de Beauvoir estudió por primera vez la condición

Recibido: 12/01/2009. Aceptado: 18/02/2009.

femenina desde todos los ángulos: histórico, social, cultural, psicológico, científico y filosófico; quería desentrañar las raíces del sojuzgamiento que padecíamos las mujeres. Y en consecuencia, hizo un análisis exhaustivo. Por eso, todo el feminismo posterior le es deudor y toda corriente feminista posterior puede definirse en referencia a *El segundo sexo*.

Voy a abordar el famoso ensayo desde el ángulo de la filosofía para resaltar algunos de los presupuestos filosóficos sobre los que se asienta y para poner de manifiesto que, si bien la filosofía sobre la que se construye es la filosofía existencialista, ya hoy ha dejado de asimilársela al existencialismo sartreano como se hizo hasta la década de los noventa. No es, sin embargo, un híbrido de elementos varios tomados de aquí y de allá porque, aunque tomó efectivamente de aquí y de allá, tuvo el arte de asimilarlos a su propia rejilla existencialista, una rejilla que concibe al ser humano como trascendencia, luego como constitutivamente temporal, lo cual implica en su caso una visión evolucionista de la historia y de la actividad humana que, al mismo tiempo, no pierde de vista la facticidad que rodea nuestra existencia.

Su facilidad para entrar en los textos, esa aptitud que ella describía como una carencia de creatividad, le permitió incorporar a su perspectiva la comprensión del mundo que era la del existencialismo: el de Kierkegaard, el de Heidegger y el de Sartre porque, como lo expresó en el segundo volumen de sus *Memorias*¹: “toda mi historia me había preparado para ello; desde la infancia mi temperamento me había llevado a dar crédito a mis deseos y a mis elecciones. Y entre las doctrinas que me habían formado intelectualmente había elegido las que reforzaban tal disposición”. Así es como pudo configurar un existencialismo propio, no intercambiable con ninguna de sus fuentes, aunque más próximo al de Sartre que a ningún otro.

Pero, ¿dónde expuso Beauvoir sus diferencias? ¿Dónde expresó sus referentes teóricos? La verdad es que, como teórica fue muy poco explícita. Encontramos algunas declaraciones dispersas en su obra; en *La force de l'âge*² sobre sus discrepancias con Sartre en torno a la noción de situación, en sus conversaciones con Alice Schwarzer³ y poco más. Y es que ella como teórica fue deliberadamente poco explícita, pienso que en coherencia con la imagen que quiso construir de Sartre y de sí misma. Hizo una distribución de roles: Sartre, el filósofo; ella, la escritora. Sartre, el creador de un sistema

1 *La force de l'âge*, II, Gallimard, Folio, pág. 629.

2 *Ibid.*, II, París, Gallimard, col. Folio, dos volúmenes, 1950, págs. 498 y 628.

3 “Il ne suffit pas d'être femme”, en *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens*, Paris, Mercure de France, 1983, pág. 114.

filosófico; ella, solamente buena asimiladora de doctrinas filosóficas, pero, ante todo, escritora de literatura. Sin embargo, escribió tratados morales que desarrollaron una moral existencial más sistemática y acabada que la de Sartre y bastante diferente en sus planteamientos, como he mostrado en otros lugares⁴. De modo que, cuando aborda el estudio de la condición de la mujer, sus planteamientos de filósofa existencial tienen su propio acento frente a los sartreanos. Esa es la razón de que *El segundo sexo* sea tan diferente en el tratamiento de la mujer a lo que cabría esperar de una filosofía exclusivamente deudora o dependiente de *El ser y la nada*⁵, cosa que no se explicaban algunas de sus comentadoras⁶. Sin embargo, no nos sorprende de que *D.S.* se aleje tanto de *E.N.* si, en vez de dar por supuesto que las bases filosóficas del primero son las sartreanas de *E.N.*, leemos con atención los dos breves tratados morales que Beauvoir escribió antes (*Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambiguïté*)⁷ donde los planteamientos morales ya se distancian en ciertos aspectos de los sartreanos de los *Carnets de la drôle de guerre*⁸ y *E.N.* y donde Beauvoir responde a algunas preguntas éticas que habían quedado abiertas al final de *E.N.* En una palabra, donde ya se va perfilando una hermenéutica existencial distinta de la de Sartre: la propia hermenéutica de Beauvoir.

Esta diferencia en el modo de hermeneutizar ciertos conceptos existenciales es lo que se hace patente en *D.S.* y lo que, a mi juicio, hay que tener presente si queremos comprender cabalmente el alcance filosófico de este ensayo.

En la Introducción de la obra anuncia Beauvoir que la base de su investigación será la moral existencialista, y la resume en unas pocas proposiciones que son las siguientes: 1) Todo sujeto se afirma como trascendencia a través de proyectos. 2) El sujeto no realiza su libertad sino mediante una perpetua superación hacia otras libertades. 3) No existe otra justificación de la existencia que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto.

4 Ver *La hermenéutica existencial en Simone de Beauvoir*, Tesis doctoral, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1992 y *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

5 En adelante usaré las siglas *E.N.* para referirme a *El ser y la nada* y *D.S.* para referirme a *El segundo sexo*.

6 Por ejemplo, G. Lloyd, en "Masters, slaves and others" en *Radical Philosophy*, Issue nº 14, Univ. De Essex; M. Le Doeuff en *El estudio y la ruca*, Cátedra, 1993 (edición francesa de 1989); M. Evans en *Simone de Beauvoir. A feminist mandarin*, London, Tavistock, 1985 y J. Okely en *Simone de Beauvoir*, London, Virago pioneers, 1986.

7 Traducidos con los títulos: *Para qué la acción* y *Para una moral de la ambigüedad*.

8 Traducido por: *Cuadernos de guerra*.

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.

Fijémonos en el cuarto punto: hay aquí una distinción entre inmanencia *consentida* e inmanencia *infligida*, con la que Beauvoir se separa de los planteamientos sartreanos. La inmanencia consentida por el sujeto es una falta moral, es mala fe. Pero hay otra inmanencia cuya fuente, cuyo motivo de caída moral, no es el sujeto, sino alguien que queda fuera del dominio del sujeto y que le impone desde el exterior la frustración y la opresión.

Pues bien, no sólo la noción de opresión es objeto de una hermenéutica diferente en Beauvoir y en Sartre, sino también la noción de *situación*, con la que se relaciona estrechamente. Quienes han leído *D.S.* desde la óptica de *E.N.* no han captado esta diferencia y han interpretado que el estado de alienación y opresión en el que se encuentra la mujer es un caso de mala fe. Todo el malentendido viene de que, para Sartre, la opresión y la mala fe no están separadas como en Beauvoir, y ello porque entiende de diferente manera el concepto de *situación* y, en consecuencia, la opresión.

Podemos ver las diferencias de tratamiento son mayor claridad comparando los análisis que Sartre hace en *E.N.* a propósito de la *situación* y la *libertad* con *D.S.* y, en segundo término, confrontando los *Cahiers pour une morale*, obra póstuma, escrita al mismo tiempo que *D.S.*, con esta misma obra.

La noción de *situación* es una de las nociones fundamentales en la filosofía existencialista de Sartre y de Beauvoir. Y también una de las nociones más discutidas entre ellos, según lo ha relatado Beauvoir en sus Memorias⁹. Sartre expuso ampliamente esta noción en *E.N.*: la *situación* aparece estrechamente vinculada a la noción de *libertad*, de tal modo que no hay *libertad* sin *situación* y no hay *situación* sino por la *libertad*. Si la conciencia humana es una nada, un ser “que no es lo que es y es lo que no es”, es porque es pura *libertad*. Esta *libertad* se encarna, precisamente, en los proyectos y se define “en situación”. La *situación* es el producto de la contingencia del “en-sí” y de la *libertad*. Es la *libertad* incidiendo sobre lo inerte y dándole forma de proyecto. La *situación* podemos decir que es “aquello con lo que tiene que *cargar* mi *libertad* para realizarme como proyecto”. Así, si quiero escalar una montaña, tendré que contar con la dureza del ascenso; si quiero ser médico, tendré que contar con las largas sesiones de disección y de práctica clínica. De manera que la *situación* es redefinida por el proyecto,

⁹ *La force de l'âge*, loc. cit.

que es algo singular, de cada cual: el “coeficiente de adversidad” del “en-sí” –de la montaña, en nuestro primer ejemplo; de las sesiones clínicas y los laboratorios, en el segundo- no es el mismo para el alpinista que para el que no practica deporte alguno; para el estudiante con vocación que para el que hace medicina sólo para ganar dinero. Pero en todos los casos la libertad es absoluta. No hay *situación* privilegiada, esto es, “no hay situación alguna en que el peso de lo dado asfixie la *libertad* que lo constituye como tal; ni, recíprocamente, ninguna *situación* en que el “para-sí” sea más libre que en otras”¹⁰. Hasta el punto de que, incluso el esclavo en sus cadenas es libre para romperlas. Si elige la rebelión, la esclavitud, lejos de ser un obstáculo para la rebelión, es, por el contrario, lo que le da sentido.

Para Beauvoir, si bien la *libertad* es algo constitutivo de la realidad humana, igual que para Sartre, las posibilidades concretas que a cada uno se le ofrecen para realizarse como libertad son finitas y, además, se pueden aumentar o disminuir desde “fuera”, esto es, desde “los otros” y desde las cosas. En *Pyrrhus et Cinéas* (*Para qué la acción*) recurría a Descartes para establecer una distinción entre a) *libertad* sin más, que es la libertad constitutiva del ser humano y b) *posibilidad* (*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. En un pasaje donde se ocupa del modo como la acción propia puede incidir sobre los demás, señala, siguiendo esta distinción, que sobre la libertad constitutiva de nuestros prójimos no podemos incidir: son infinitamente libres. Pero sí podemos incidir sobre sus posibilidades de ejercerla; podemos aumentarlas o disminuirlas: “el parado, el prisionero, el enfermo son tan libres como yo [...] pero [...] yo, que me abstengo de ayudarles, soy el rostro mismo de su miseria [...], yo soy la facticidad de su situación”¹¹. De modo que, en el terreno de la moral, mis relaciones con el otro 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 el alcance de sus fines. Para Beauvoir, la *situación* posibilita o coarta la *libertad*, la ensancha o la comprime. Y, tan es así, que en su segundo tratado moral –*Pour une morale de l’ambiguïté*– establece una jerarquía de situaciones. Allí escribe: “Las situaciones que la libertad desvela a través de su proyecto [...] no aparecen como equivalentes; la libertad es-

10 E.N., pág. 572 de la edición española en: Madrid, Alianza Editorial/Losada, 1984.

11 *Pour une morale de l’ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, Idées, 1947, págs. 330-31.

tablece como privilegiadas las que le permiten realizarse como movimiento indefinido”¹². En este mismo sentido utiliza la noción de *situación* en *D.S.* poco tiempo después.

Para Sartre la *situación* no es límite de la *libertad*. Siempre es hermeneutizada por la libertad. Y la libertad siempre es un movimiento concreto de desvelamiento de la *situación*; no hay jerarquía de *situaciones* porque *libertad* y *situación* se interpenetran.

Para Beauvoir, la *situación* delimita el alcance de la *libertad*. La suya es una noción más opaca que la de Sartre, en el sentido de que no se interpenetra con la *libertad*, sino que puede constituir 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 libertad¹³.

Volviendo a la Introducción de *D.S.* y teniendo ahora en cuenta estas diferencias conceptuales con la filosofía de Sartre, ya podemos leer con otra perspectiva el punto 4. Si la *libertad* puede ser modelada desde mis “afueras” por los otros, que constituyen la facticidad de mi *situación*; si, por ello mismo, las *libertades* no son equivalentes porque las *situaciones* se jerarquizan –ya no forman un *continuum* con la libertad, como en Sartre– entonces, cuando la mujer no puede ejercer su libertad plenamente porque le es infligida una degradación de su trascendencia a inmanencia, ella no es culpable. El caso no es de *mala fe*. Y no lo es porque no estamos en el sartrismo. Por eso hay que leer *D.S.* como una investigación orientada a describir la existencia de las mujeres 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. Lo que Beauvoir pone de relieve es el aspecto de *frustración* y *de opresión que exhibe esta existencia degradada de las mujeres en cuanto infligida por el varón*.

Tampoco coincide Beauvoir con Sartre en el modo de entender la *opresión*, noción que ya se va perfilando en los tratados morales y que usa ampliamente en su obra posterior. Es interesante confrontar, pues, la noción de opresión en *D.S.* con los desarrollos que de esta noción elabora Sartre por

12 *Ibíd.*, pág. 45.

13 *Ibíd.*, pág. 56.

la misma época (1947-48) en sus *Cahiers pour une morale*¹⁴. Allí Sartre desarrolla una fenomenología de la opresión en varios niveles y señala cinco condiciones existenciales u ontológicas de la opresión: 1) La opresión viene por la libertad; 2) La opresión viene de la multiplicidad de las libertades; 3) La opresión no puede venir sino por otra libertad; 4) La opresión implica que ni el esclavo ni el tirano reconocen, en el fondo, su propia libertad; 5) Hay complicidad entre opresor y oprimido.

De estas cinco condiciones, podemos afirmar que Beauvoir está de acuerdo con las tres primeras, porque ambos conciben –siguiendo a Hegel– el *mitsein* humano como tensión, como conflicto. En *P.M.A.*, Beauvoir había planteado la opresión en términos similares. Pero veamos de qué diferente manera hermeneutiza lo que en Sartre son esas dos últimas condiciones de la opresión; hay elementos paralelos y elementos discrepantes. Con respecto a la cuarta, ambos piensan que el origen de la opresión es la alienación, forma primitiva de reconocimiento, fundada sobre la categoría universal de lo *Otro*. Ambos rastrean los orígenes de la opresión en las sociedades primitivas; Sartre con un aparato fenomenológico muy elaborado, Beauvoir al hilo de su búsqueda de los orígenes históricos de la opresión de la mujer. Al indicar las formas de alienación-opresión en las sociedades de filiación uterina, señala Sartre que allí la mujer es el puro *Otro*, en un pasaje¹⁵ paralelo al de Simone de Beauvoir en *D.S.*¹⁶, explicando a continuación que la posesión de la mujer por alienación-opresión 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; sin embargo, esta alienación tiene el

14 En lo sucesivo, mencionaré esta obra con las siglas *C.P.M.*

15 Dice así: “La mujer es el *Otro* puro, el *Otro* del que jamás podré decir, sino desde cierto punto de vista, que es la misma que yo [...] su cuerpo es misterio y horroriza al mismo tiempo que atrae. Como ella es evidentemente necesaria para el nacimiento de los hijos, la filiación reconocida es la uterina. La propiedad [...] se transmite, pues, a través de las mujeres [...] se puede considerar que místicamente la tierra pertenece a las mujeres [...] . La tierra es mujer; las primeras diosas de las sociedades agrícolas son todopoderosas [...]” .*C.P.M.* París, Gallimard, 1983, págs. 392-393.

16 Dice así: [...] muchos primitivos ignoran la parte que corresponde al padre en la procreación [...]. La madre es, evidentemente, necesaria en el nacimiento del hijo [...] y, por tanto, es por ella por quien se propaga, en el mundo visible, la vida del clan [...]. la propiedad comunitaria se transmite, pues, por las mujeres; ellas tienen un cometido a la vez religioso y legal sobre la gleba y sus frutos [...] el régimen de derecho materno se caracteriza por una verdadera asimilación de la mujer a la tierra [...]” . *D.S.*, I, segunda parte. Historia. París, Gallimard, 1949, págs. 15-116.

carácter de “*desigualdad en la reciprocidad*, pues es el hombre quien decide que está alienado por la mujer”¹⁷.

Obsérvese que este texto de Sartre resume, sin entrar en explicaciones al respecto, la tesis de Beauvoir desarrollada por extenso en *D.S.*, 2ª parte del tomo I, Historia. Allí, apoyándose en los datos conocidos en su tiempo sobre prehistoria y 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*, ni cabe suponer que existiese, en tiempos primitivos –según la tesis de Bachofen-Engels– un verdadero reinado de las mujeres. De modo que la alienación de la mujer con respecto al hombre nunca se ha producido en términos de reciprocidad. Hasta aquí las similitudes. Sartre no prosigue su indagación sobre la alienación de la mujer y concluye admitiendo 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– este es, sin embargo, un momento inestable.

Beauvoir, por el contrario, partiendo de *esa desigualdad en la reciprocidad* y apoyándose en los datos de la investigación de Lévi-Strauss sobre el parentesco¹⁸, afirma, como es sabido, que la sociedad siempre ha sido masculina porque el poder político siempre estuvo en manos de los hombres. Además, distinguiendo en la categoría de *Otra* un doble uso –el *neutro* de la Antropología, según el cual los nativos de un país designan como *Otros* a los miembros de otros clanes, tribus o países y el *moral* de la alienación como opresión– 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. Y plantea su supresión como una utopía alcanzable.

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, como ha señalado Celia Amorós. Sobre el surgimiento de la opresión, Sartre piensa que: “su origen es un hecho análogo a la falta original [...]. El surgimiento del hombre en el mundo es pecado contra la libertad por alienación”¹⁹. Beauvoir más realista, declara: “el existente no consigue captarse sino en la alienación”²⁰. Y, en cuanto a la forma de superarla, para Sartre la superación

17 C.P.M., pág. 393. Cursivas mías.

18 *Las estructuras elementales del parentesco*.

19 C.P.M., pág. 398.

20 *D.S.*, pág. 100.

siempre es una situación inestable: para Beauvoir, el destino de la mujer es algo cultural, si se la educara de otra manera y si la sociedad le reconociera otro estatus, no estaría oprimida²¹.

Veamos ahora cuales son sus posiciones con respecto a la quinta condición de la opresión. Sartre toma como modelo de análisis la relación amo/esclavo y apoya esta quinta condición en varias razones: a) Ni el oprimido ni el opresor inventan la opresión; es un clima y una tradición. Cuando la opresión aparece como institución, la alienación tiene ya un largo pasado difuso. Para Beauvoir, por el contrario, la opresión de la mujer no es equiparable a la del esclavo sino en ciertos aspectos puntuales y, en cualquier caso, es una opresión inducida, inventada y producida por el hombre. b) En ese mundo institucional, el esclavo, en cierta medida, acepta la esclavitud. En este punto, discrepancia total de Beauvoir: la opresión de la mujer no es un fenómeno de relación entre grupos que practiquen una economía cerrada, sino un hecho cultural. La alienación de la mujer es una actitud aprendida a través de una educación diferencial. c) En la esclavitud siempre hay un contrato: el esclavo acepta convertirse en esclavo si no devuelve. En efecto, aceptado el combate por ambas partes, el futuro amo salva la vida del esclavo; la vida del esclavo será, en lo sucesivo, alienación de la vida. Tampoco esto es así en la opresión de la mujer. Beauvoir señala que la mujer da la vida pero no la ha arriesgado en el combate. Ella nunca ha luchado contra el hombre. No mantiene con el hombre una “complicidad recíproca” porque no ha habido aceptación previa de las reglas del combate. La mujer no ha podido ser sorprendida sin *lo Otro*, como en el potlach y, por tanto, no tiene que dar la vida al no poder devolver nada. d) Cuando la esclavitud ya está establecida, a partir de la segunda generación, al esclavo le parece “una institución y una concepción del mundo. Se conoce a sí mismo a través de los otros²²”. En primer término, se conoce como *limitado*, se define negativamente a través de un conjunto de valores, objetos y comportamientos que no son para él; positivamente por tareas fijas que son sus tareas. El mundo que le rodea es un mundo cerrado en el que cada objeto refleja la trascendencia del amo. Su existencia depende del amo, su verdad es “el pensamiento del amo proyectado en él en el elemento del *Otro*”²³. Los valores le son dados. Y, declara Sartre: “En la medida en que esta concepción del mundo enmascara la angustia del esclavo, la mantiene.

21 *Ibid.*, tomo II, Conclusión, págs. 569-74.

22 *C.P.M.*, pág. 399.

23 *Ibid.*

Pero él está desgarrado y en la mala fe. Por tanto es cómplice. En el fondo, hay un profundo entendimiento con el amo para matar su libertad”²⁴. Esta descripción sólo se corresponde con la primera parte del punto 4 de nuestra Introducción: “si la alienación es consentida [...] es una falta moral”, esto es, con la alternativa es la mala fe de la oprimida, que también está presente en *D.S.*, pero no caracteriza a la totalidad e las mujeres. Beauvoir trató este tipo humano en su tipología de las figuras de la mala fe de la mujer: la narcisista, la enamorada y la mística.

Pero, ni aun teniendo en cuenta esta tipología, las figuras beauvoireanas de la mala fe son homologables totalmente con las figuras sartreanas de la esclavitud “institucionalizada”. No lo son, en primer lugar, porque las figuras que describe Beauvoir tienen una raíz socio-cultural, no ético-ontológica: ella se sitúa en la perspectiva del género, para decirlo con un término que no usó, aunque sí conceptualizó. Y, en segundo término, las figuras sartreanas tienen un alcance universal: pretenden dar cuenta fenomenológicamente del entramado de las relaciones opresor/oprimido y ser exhaustivas. Por el contrario, las de Beauvoir, debido a la perspectiva socio-cultural que adopta y al marco general desde el que aborda la opresión, que es un marco específicamente socio-cultural, en el que la opresión es considerada como una injusticia infligida por un grupo genérico sobre el otro, se centran solamente en el tiempo histórico sobre el que se sitúa la investigación –aunque Beauvoir indague y no acabe de encontrar cuándo comenzó ni si responde a un acontecimiento puntual– y, por tanto, no pretenden ser exhaustivas.

Así pues, al leer paralelamente las obras respectivas de uno y otra, se pueden observar diferencias hermenéuticas que, desde el punto de vista filosófico, no permiten asimilar la obra de Beauvoir a la de Sartre. Sin embargo, sí nos muestran la “circulación de las ideas” de una a otra hermenéutica, cosa que queda corroborada con el testimonio de sus propias declaraciones. Si Sartre afirmaba no haber publicado “ni una sola línea” sin el previo *imprimatur* de “Castor”, también sabemos, por Jacques Laurent Bost, que ese *imprimatur* llevaba consigo, muchas veces, violentas discusiones. Aquellos desacuerdos quedan reflejados en la diferencia de dos obras que, con todo, son también bastante paralelas, pero no consecuencia la una de la otra, como se tendió a pensar hasta bien entrada la década de los 90.

Liliane Lecarme-Tabone ha mostrado documentadamente el enriquecimiento mutuo que se aportaron Sartre y Beauvoir mediante este intercambio continuo de ideas, reflexiones y sugerencias, pero, a diferencia de

24 *Ibíd.*, pág. 400.

algunos enfoques críticos feministas de los 90, como los de los esposos Fullbrook, o la postura sostenida por aquel entonces por la veterana estudiosa de Beauvoir Margaret Simons, piensa que la cuestión de establecer quien influye en quien en cada momento, a quien se le ocurrió primero tal o cual fecunda idea, es tan difícil de dirimir que propone más bien explorar de qué manera la independencia intelectual de Beauvoir se fue manifestando de forma diferente. Lecarme-Tabone, por su parte, propone la hipótesis del mito gemelar para explicar la extraordinariamente rica y compleja relación entre ambos, relación en la cual “lo generacional reforzaba lo individual [y] [...] la circulación de ideas de una obra a la otra [y en el que] en vez de rivalidad y frustración, la forma de funcionamiento aporta compensaciones y satisfacciones por poderes”²⁵.

25 Lecarme-Tabone, Liliane: “Le couple Beauvoir-Sartre face à la critique féministe” en *Les Temps modernes*, n° 619, juin-juillet 2002, págs. 37-41.