

Naturaleza y libertad en el pensamiento de Simone de Beauvoir

Alicia H. PULEO

View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

provided by Portal de R

Recibido: 30.05.2009

Aceptado: 10.07.2009

RESUMEN

Simone de Beauvoir es una de las filósofas que más ha contribuido a la transformación de las sociedades modernas con su reivindicación de la libertad de las mujeres. Este trabajo examina su visión de la Naturaleza y diferencia entre los aspectos de su legado que tienen un valor indiscutible para el feminismo contemporáneo y aquéllos que resultan problemáticos en una época de desarrollo de la ética ecológica y de revisión de los dualismos interconectados de Naturaleza y libertad, cuerpo y mente, sentimientos y razón.

Palabras clave: Libertad, Naturaleza, mujeres, ética.

Nature and Freedom in Simone de Beauvoir's Thought

ABSTRACT

Simone de Beauvoir is one of the philosophers who has most contributed to the transformation of modern societies with her vindication of the freedom of women. This work studies her vision of Nature and differentiates between those aspects of her invaluable legacy for contemporary feminism and those aspects that cause problems in a time of environmental ethics development and the revision of interrelated dualisms of Nature and freedom, body and mind, feelings and reason.

Key words: Freedom, Nature, Women, Ethics.

Tenemos una enorme deuda con Simone de Beauvoir. La libertad de la que gozamos hoy en día en nuestras sociedades se la debemos en gran parte a ella por haber alzado una voz clara y vibrante en ese silencio sobrevenido tras la desaparición del movimiento sufragista. Su pensamiento ha transformado las sociedades occidentales de manera radical al poner la autonomía de las mujeres como un pilar ineludible de la teoría y la praxis. Su raíz ilustrada en tanto crítica al prejuicio se manifiesta ya en el epígrafe de Poulain de la Barre elegido para iniciar *El Segundo Sexo*: “Todo cuanto han escrito los hombres sobre las mujeres debe ser sospechoso, pues son a un tiempo juez y parte”. Esta cita del filósofo de finales del XVII anuncia la resolución de examinar las ideas recibidas sobre el colectivo femenino, practicando una hermenéutica de la sospecha feminista que continúa abierta.

La filosofía es espíritu de su tiempo elevado al concepto, según la conocida caracterización hegeliana. Por ello, Celia Amorós ha visto en Beauvoir la culminación de todo un ciclo de reivindicaciones de las mujeres que han sido posibles gracias a las nociones universales ilustradas de individuo, ciudadanía y sujeto autónomo. Apunta C. Amorós que “podemos asumir la obra de Beauvoir como la dilucidación, en el plano ontológico... de la tradición del feminismo ilustrado”. Y, agrega, como “un efecto reflexivo... del movimiento sufragista, aunque ella no autocomprendiera su obra a título de tal”¹. Se revela, de esta forma, una línea de continuidad entre el profeminismo de la modernidad temprana y el siglo XX, pasando por las luchadoras decimonónicas que nos legaron el voto. Numerosas líderes del neofeminismo de la década de los setenta del siglo XX se declararon “hijas de Beauvoir”². Hoy en día, la sociedad en su conjunto lo es, de una u otra manera.

En el feminismo existencialista de Simone de Beauvoir, el ser humano no es una esencia fija, sino “existencia”, es decir “proyecto”, “trascendencia”, “autonomía”, “libertad”³. Por lo tanto, escamotear a un individuo las posibilidades de proyectar su vida según lo entienda por el hecho de pertenecer al “segundo sexo”, al sexo femenino, es dominación, es injusticia. Observemos que esta idea fundamental de *El Segundo Sexo* es ahora asumida por millones de personas que no han leído esta obra ni han oído hablar de ella. Sus principios han sido incorporados a las políticas de igualdad europeas y a las decisiones de la vida cotidiana y han dado lugar a los estudios feministas, de las mujeres y de género de centros universitarios de vanguardia. El fin supremo de la moral será “liberar la libertad”.

Ahora bien, Simone de Beauvoir, en tanto filósofa, se inscribe en una larga tradición de pensamiento que entiende la libertad como opuesta a la Naturaleza. En esta perspectiva, el mundo natural es el “mundo de la necesidad” regido por leyes de la física, sometido a las cadenas de la causalidad del mundo de los objetos, mientras que el ámbito de la libertad es sólo el del pensamiento o la acción dirigida por la razón. Esta antinomia reposa en una serie de dualismos interrelacionados⁴, Naturaleza/Cultura, cuerpo/mente, pasiones/razón, que puede rastrearse en innumerables textos de la historia de la filosofía. Nuestra pensadora se propuso rescatar a las mujeres de la inmersión en el mundo natural a que las sometían las definiciones patriarcales. Era una tarea urgente. Pero en las últimas décadas, desde el pensamiento ecológico y desde el ecofeminismo, los propios dualismos han sido puestos en tela de juicio. Se ha señalado que construyen y jerarquizan la experiencia de la

¹ C. AMORÓS (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 342.

² VV.AA. (1988): *Daughters of Beauvoir*, London, Penny Forster & Imagen Sutton editors.

³ Para un exhaustivo estudio del conjunto del pensamiento filosófico de Beauvoir T. LÓPEZ PARDINA (1998): *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

⁴ Val PLUMWOOD (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge.

realidad y los tipos de entes que encontramos en ésta. Estos dualismos ocupan un lugar central en la religión y en la tradición hegemónica de la filosofía en Occidente. A pesar de no ser ya creyente en el momento en que Francis Jeanson⁵ la entrevista, Beauvoir reconocerá una virtud a la educación cristiana que le dio su familia: pudo plantearse la igualdad entre los sexos gracias a la formación extremadamente religiosa de su infancia que le enseñó a pensarse a sí misma como un alma, es decir, como una entidad espiritual independiente del cuerpo.

La desvalorización de la naturaleza no es una característica reservada a la religión, aunque se ha señalado a menudo su raíz religiosa. Así, Kant sostiene que sólo provoca su admiración “el cielo estrellado sobre mí y la razón práctica en mí”. Del conjunto de la Naturaleza, el firmamento es lo que parece más abstracto y alejado del cuerpo y sus afectos. No en vano es la realidad natural preferida por los textos sagrados. La ética ha tendido a devaluar los sentimientos en tanto resortes “naturales” de las buenas acciones. En la *Metafísica de las costumbres*, el filósofo de Königsberg procede a la división y jerarquización entre quienes actúan por inclinaciones filantrópicas derivadas del “tierno sentimiento” hacia el otro y el carácter superior de quien actúa sólo por principios morales derivados de la razón. Todo aquello que parece sospechoso de mantener conexiones con la Naturaleza ha sido considerado ajeno al ámbito de la libertad. En la teoría kantiana, el mundo fenoménico, o realidad tal como aparece a nuestra percepción, y el mundo nouménico del pensamiento racional capaz de generar acciones libres, es decir, acciones sólo determinadas por la voluntad guiada por la razón son denominaciones que constituyen otros nombres y figuras de los dualismos antes señalados. El mundo fenoménico está regido por la estricta relación de causalidad y en él no sería posible concebir la libertad.

Sin embargo, hay otra forma de la experiencia de la libertad que aparece ligada a la Naturaleza. Me refiero a la sensación de libertad que dan los espacios agrestes, ajenos a las normas sociales. Beauvoir conoció y apreció esta particular sensación, concediéndole gran importancia para el desarrollo de una personalidad no sujeta a convenciones sociales opresoras. Así, según su propio testimonio, sus primeras vivencias de la libertad fueron las que le concedía su contacto con la Naturaleza en sus paseos de infancia por el campo. Más tarde, este deseo de libertad se convertirá en afirmación de la voluntad consciente en el proyecto existencial.

¿Cómo aparece la Naturaleza en el conjunto de la obra de Beauvoir que, como sabemos, está compuesta por ensayos y novelas? Aunque no ha sido un tema muy frecuentado, ya ha sido estudiada en anteriores ocasiones la relación de esta pensadora con la Naturaleza. Pero el paso del tiempo ha cambiado la perspectiva desde la que hacemos las preguntas a los autores del pasado. Francis Jeanson, en 1966, y Claire Cayron, en 1973, se detuvieron sobre la imagen beauvoiriana del mundo

⁵ F. JEANSON (1966): *Entretiens avec Simone de Beauvoir*, Paris, Seuil.

natural pero, como no podía ser de otra manera, lo hicieron desde claves muy distintas de las que sugiere nuestra época. El incremento de la preocupación medioambiental y el desarrollo reciente de la ética ecológica abren nuevas perspectivas hermenéuticas.⁶

¿De qué hablamos cuando empleamos el término Naturaleza? Podemos referirnos a la Naturaleza como externa, aquello no producido por los humanos, aquello que no es producto del arte, la técnica, la ciencia o cualquier otro actuar humano, o como interna, nuestro propio cuerpo, sus necesidades, sus pulsiones. Comenzaré examinando la forma en que aparece en Beauvoir la primera para detenerme después en su análisis de la representación del cuerpo femenino.

1. EL PAISAJE BEAUVOIREANO

En primer lugar, hay que decir que, a diferencia de otros escritores, nuestra autora no concede un gran espacio a la naturaleza externa. En su minucioso estudio sobre la presencia del mundo natural en la obra de Beauvoir, Claire Cayron realiza un análisis cuantitativo y concluye que la descripción de la naturaleza sólo ocupa un 2,96 % del total de los textos estudiados, once en total, entre novelas y escritos autobiográficos⁶. Cayron diferencia tres momentos que evidencian una evolución de la actitud de Beauvoir al respecto. Advierte que en la infancia, la Naturaleza le inspira reverencia hacia el Creador, admiración por lo infinito y sentimiento de libertad. La primera visión que ofrece de sí misma es la de una niña creyente: “La Naturaleza me hablaba de Dios”. A los doce años todavía veía “colores místicos” en el paisaje campestre, confiesa en *Memorias de una joven formal*⁷. Pero en la adolescencia, perderá la fe por diversas causas entre las que se cuenta, según sus propias declaraciones, el ateísmo de su padre y de su primo, la observación de las contradicciones del mundo y el descubrimiento de las debilidades del confesor que, con sus preocupaciones triviales de hombre corriente no satisface la alta idea que se hacía de un representante espiritual. Todo esto se combina con la sensualidad que le sugiere la naturaleza en sus olores y colores. A los 14 años, la futura filósofa vive su propio proceso personal de desencantamiento del mundo:

“Cambió la faz del universo. Más de una vez, en los días que siguieron, sentada al pie de un haya púrpura o de los chopos plateados, sentí con angustia el vacío del cielo. Antes, yo estaba en el centro de un cuadro viviente del que Dios mismo había elegido los colores; todas las cosas susurraban su gloria. De repente, todo se callaba. ¡Qué silencio!” (BEAUVOIR, 1958: 196).

⁶ Claire CAYRON (1973): *La nature chez Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, 222.

⁷ Simone de BEAUVOIR (1958): *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, Folio, 191-192. La traducción es mía.

Pero, como subraya C. Cayron, esta sensación de vacío y de angustia se convertirá rápidamente, en un segundo momento de afirmación de sí misma y configuración de un proyecto de vida. Así se desprende de la escena en que recostada en una pradera, la joven Simone ve en las briznas de hierba, idénticas unas a las otras, una “repetición indefinida de la ignorancia, de la indiferencia (que) equivalía a la muerte”. Y contrapone esta imagen a la del roble que “dominaba el paisaje y no se parecía al resto. Yo sería como él” (BEAUVOIR, 1958: 196). Observemos que el árbol como representación de la potencia es un símbolo muy antiguo⁸. Pero, en este pasaje, aparece como una proyección de la individualidad de la misma autora. No se trata de una manifestación de infinita potencia cósmica como en las mitologías más antiguas. Tampoco es un Otro con entidad propia, un ser vivo finito por el cual preocuparse, entristecerse o alegrarse, como aparece en la sensibilidad romántica o en las escritoras actuales con intereses ecológicos, sino sólo un símbolo de la trascendencia humana individual, de la firme y audaz voluntad de diferenciación de la futura pensadora.

Sin ánimo de crítica, Claire Cayron califica de “rapacidad metódica” y de obsesión acumulativa ese deseo de conocimiento exhaustivo que lleva a la joven Beauvoir a viajar y a realizar caminatas interminables por la montaña. En las narraciones de sus viajes, este anhelo de ver se expresa como movimiento continuo. La relación con el mundo natural se produce según un “modo deambulatorio” (CAYRON, 1973), no como filosofía del reposo al modo bachelardiano. En las citadas *Memorias de una joven formal*, Beauvoir afirma que le atraía aquello que se le resistía. Esta voluntad de vencer resistencias, observa Cayron (1973: 221), preside sus descripciones del paisaje: Beauvoir preferirá las rocas, la montaña, el agua turbulenta y el árbol entendido como duración y resistencia. ¿Quiere esto decir que predomina en nuestra filósofa una experiencia de la Naturaleza dentro de la narrativa de la conquista característica de la Modernidad baconiana que la ecofeminista Karen Warren⁹ opone a la narrativa empática?

En todo caso, podemos asegurar con Cayron que finalmente, en 1939, bajo el impacto del desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial y la influencia de Sartre, Beauvoir pasa a un tercer momento de su visión de la Naturaleza. En esta nueva etapa, se siente culpable por haber apreciado la Naturaleza sin presencia humana y haber cedido al placer del “color local” de los paisajes pintorescos sin advertir el sufrimiento humano que a menudo esconden (CAYRON, 1973: 373). Según sus propias palabras, se produce su apertura a los hombres y a la solidaridad con los que sufren la miseria y el dolor de la guerra. Cayron observa que Beauvoir pasa de “una visión selectiva” que privilegia “lo grandioso inhumano”, primero

⁸ Para un panorama de las simbolizaciones sagradas del árbol en diferentes culturas, Mircea ELIADE (1986): *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 229-280.

⁹ Karen WARREN (1996): *The Power and the Promise of Ecological Feminism*, “Ecological Feminist Philosophies”, Indiana University Press, 19-41.

habitado por Dios y después carente de presencia divina, a una “visión exhaustiva de la grandeza humana” que subraya el horror de la violencia contra los hombres y la injusticia social. No se trataría de una evolución gradual, sino de un cambio abrupto. Francis Jeanson (1966), por su parte, considera que la realidad, tal como es concebida por Beauvoir, se clasifica en dos categorías opuestas: la Naturaleza y los hombres.

Esta tercera etapa de nuestra filósofa es la del culto a la obra humana. Por ello, el mundo natural no será objeto de su contemplación, a diferencia de otros autores. En *Final de cuentas, Tout compte fait*, Beauvoir se refiere explícitamente a los placeres de la contemplación. Sin embargo, como apunta Cayron, la enumeración ejemplificadora no incluye ningún objeto de la Naturaleza. Beauvoir califica a la contemplación como “esa otra gran alegría de los viajes; ... la ilusión de encontrarse con el objeto”; pero especifica que surge: “cuando me detengo ante una pintura, una estatua, el ábside de una iglesia, lo que se llama obra de arte”¹⁰. La Historia y la acción humanas aparecen infinitamente valorizadas frente a un mundo natural devaluado, descrito como “redondo y monótono, cuatro estaciones, siete colores, un solo cielo, agua, plantas, una superficie plana y convulsa, en todas partes el mismo aburrimiento”¹¹. El hombre corona la pirámide natural por su inteligencia. Ante la visión imponente del paisaje californiano, en *América al desnudo, L'Amérique au jour le jour*, afirma:

“siento mejor lo que ya me ha hecho sentir América: que no hay distancia entre el reino humano y el de la naturaleza, las colonias humanas han creado estos paisajes de piedra y de luz con manos animales, y el hombre conquista la tierra porque emana de ella”¹².

Beauvoir compartía con otros intelectuales vanguardistas de su época la pasión por las ciudades y, en ellas, por los bajos fondos, que le ofrecían una imagen vívida de la transgresión a las normas morales burguesas que tanto odiaba y de las que se había emancipado, oponiéndose a su familia y a su clase social. La prostitución y los ambientes de la droga le fascinaban. Su amigo Claude Lanzmann recuerda el ánimo “intrépido” con que visitó el entonces existente Barrio Chino de Barcelona¹³. En sus libros se encuentran numerosas descripciones de las ciudades que visitaba. Sin embargo, su interés por los paisajes naturales, por la vegetación y el contacto con la materia natural inorgánica la diferencian de Sartre el cual “aborrece” literalmente el campo, sus plantas y sus insectos, según reconoce Beauvoir en una entrevista de 1946. Sólo se siente cómodo, agrega nuestra pensadora, cuando se encuen-

¹⁰ *Tout compte fait* (1972), Paris, Gallimard, 236.

¹¹ *Tous les hommes sont mortels* (1946), Paris, Gallimard, 225.

¹² *L'Amérique au jour le jour* (1948), Paris, Morihien, 43.

¹³ C. LANZMANN (2008) : *Minuit à Tolède*, « Les Temps Modernes », 647-648, janvier-mars, 9.

tra en la ciudad “en el corazón de un universo artificial, repleto de objetos hechos por los hombres” (CAYRON, 1973: 228). Al autor de *El Ser y la Nada*, la naturaleza le abrumba como algo pegajoso, nauseabundo y falto de todo interés.

Las escritoras han mostrado a menudo “amor” por la Naturaleza, advierte Beauvoir. Interpreta ese amor como una manifestación del deseo de independencia de las jóvenes, antes de que el matrimonio y la sexualidad terminen con sus sueños. Al hablar de las landas o de los huertos, las novelistas revelarían sus experiencias y sus sueños más íntimos. Pero ve dos formas limitadas de experimentarla: encerrar “los milagros de la savia y de las estaciones en macetas, jarrones, parteres” o, pone el ejemplo de Colette, apropiarse plantas y animales “por el amor atento que les dedican”. Lejos de estas dos formas, a los ojos de nuestra existencialista, la verdadera experiencia de la Naturaleza consistiría en enfrentar la naturaleza “en su libertad inhumana” y en “sus significados extranjeros”¹⁴ tal como hicieron, sostiene, Rousseau, Emily Brontë y Virginia Woolf.

Entrar en contacto con la Naturaleza para experimentar la libertad era una experiencia totalmente ajena al pensamiento de Sartre. En la adolescencia, la propia Simone de Beauvoir construye sus sueños de autonomía en sus paseos solitarios por el campo. Más tarde, en su juventud, recorre la Provenza de la misma manera. Y, años después, reconoce que en los numerosos viajes que realiza con Sartre, dedica uno o dos días a descubrir en solitario la naturaleza del país que visitan. En el último capítulo de *El Segundo Sexo*, titulado “La mujer independiente”, enmarcado en la cuarta parte que lleva por nombre, a su vez, “Hacia la liberación”, señala que el acoso y la hostilidad masculinos hacen que a una mujer le resulte muy difícil aventurarse por parajes solitarios. Incluso en los jardines públicos puede ser molestada y no consigue pasear con la misma despreocupación que los varones. Siempre está sujeta a un posible intento no deseado de abordaje sexual. Esto es mucho más que un detalle anecdótico en la vida de una mujer. Con la sutileza analítica que la caracteriza, la filósofa muestra el vínculo entre la experiencia de recorrer el espacio natural como “embriaguez de la libertad” (BEAUVOIR, 1998: II, 524) y el desarrollo de la capacidad artística. Recuerda el largo viaje que a los dieciocho años hizo el escritor T. H. Lawrence en bicicleta por toda Francia. Y se pregunta: ¿podría una joven haber hecho lo mismo con la misma sensación? ¿Se lo hubieran permitido? Para alcanzar la grandeza artística, es necesario, sostiene, “emerger en una soledad soberana” (BEAUVOIR, 1998: II, 524).

Cerrando este apartado sobre la visión de la naturaleza externa, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que el mundo natural beauvoiriano está desprovisto de conciencias no humanas. Se limita a colores, olores y sonidos que primero le ofrecen un escenario para sus sueños y, más tarde, cuando supere, según sus propias

¹⁴ S. de BEAUVOIR (1998): *El Segundo Sexo*, Madrid, Cátedra, II, 523. Prólogo de Teresa López Pardina, traducción de Alicia Martorell.

palabras, su “anti-humanismo”, se convierten en un marco adecuado para la acción conquistadora del hombre. “Nunca me gustaron los animales” (BEAUVOIR; II, 78) confiesa, después de señalar que no le atraía la suavidad de la piel de los conejos que ayudaba a alimentar en la granja durante las vacaciones de infancia. ¿Se trata de un rechazo inducido por la rígida educación religiosa que le diera su madre? ¿Un horror del cuerpo generado por la misma formación que llevó a Georges Bataille a exaltar el espectáculo de las vísceras en la arena de la plaza de toros?

Beauvoir pareciera situarse en la tradición moral de la teoría cartesiana del animal-máquina incapaz de sentir. En *La plenitud de la vida, La force de l'Âge*, cuenta, refiriéndose a los corderos muertos que veía en los mercados de Atenas: “les tenía manía a todos esos corderos de perfil estúpido, que exhibían con una obscenidad triste su carne exangüe y desabrida”¹⁵. Este comentario parece ir más allá de la generalizada indiferencia de quien pasea “sin ver” tales aspectos de nuestro mundo. Trasluce un peculiar “pathos” que, sea cual sea su origen, en combinación con los dualismos conceptuales tradicionales que sitúan a la Naturaleza en una posición degradada, configura una visión antropocéntrica extrema. Aunque en su madurez filosófica se define claramente como materialista, el abismo ontológico entre naturaleza humana y no humana continúa siendo tan hondo como el delineado normalmente por las convicciones teológicas sobre el alma inmortal.

2. EL CUERPO PROPIO

Analicemos ahora “la naturaleza interna”, es decir, el cuerpo propio. Algunos aspectos de su pensamiento han preparado el camino para la reflexión ecofeminista que se iniciaría en el último tercio del siglo. Otros son muy problemáticos para una mirada ecológica y pacifista contemporánea. No obstante, al reivindicar para las mujeres el rango de personas no sometidas a la maternidad como destino fijado por el sexo, a mi juicio, *El Segundo sexo* ofrece una pieza clave para toda política ecologista que busque la sostenibilidad, respetando las demandas feministas. Abordemos, pues, sus observaciones teniendo presentes ambos sentidos de su aportación.

En el primer volumen, Beauvoir dibuja un acertado e interesantísimo panorama de las identificaciones míticas de la Mujer con la Naturaleza. Fruto de un impresionante trabajo sobre la antropología y la historia de las religiones de su época, Beauvoir recuerda la analogía de la Tierra y la Mujer como Madre en las culturas antiguas y su repercusión en la actualidad. El paso, de las religiones que rendían culto a las diosas madres a las religiones solares, es entendido como expresión de nuevas formas sociales patriarcales en la medida en que los hombres adquieren mayor control sobre los ciclos vitales y descubren su papel en la reproducción de la especie. A pesar de ello, señala que la asimilación de la Naturaleza a una mujer en

¹⁵ S. BEAUVOIR (1960): *La force de l'Âge*, Paris, Gallimard, 313.

el imaginario patriarcal subsistió aunque de formas no deificadas o incluso degradadas. Gleba, surco, semilla, entrañas, raíces leche, lodo, son los elementos de este antiguo imaginario.

Observa la pensadora que la mujer-Naturaleza subsiste como inspiración del creador en el Romanticismo y en movimientos artísticos contemporáneos como el surrealismo. En la última parte de este primer volumen, haciendo uso de su amplia cultura, la filósofa recorre la obra de varios escritores, deteniéndose en la poesía de André Breton para analizar la figura femenina de la “femme enfant” como mediadora del hombre con el cosmos. El poeta ve a la mujer con cabellera “de fuego de leña” y “sexo de alga”. Las observaciones de Beauvoir fueron desarrolladas más tarde en estudios feministas que mostraron que feminidad e inconsciente suelen ser sinónimos para el surrealismo y otras corrientes artísticas.

Su fino análisis de los sentimientos contradictorios que subyacen a la identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza dio lugar, en la década de los setenta, a la influyente y conocida hipótesis de la antropóloga Sherry Ortner que afirma que el colectivo femenino habría sido desvalorizado por ejercer funciones como la crianza o la cocción de alimentos que operan con un elemento previamente devaluado: la Naturaleza. A su vez, la teoría de Ortner dio lugar a las primeras teorías ecofeministas de las últimas décadas del siglo XX. Recordemos los pasajes beauvoireanos que abrieron esos horizontes:

“El hombre busca en la mujer el otro como Naturaleza y como su semejante. Conocemos, no obstante, los sentimientos ambivalentes que inspira la Naturaleza al hombre. El la explota pero ella lo aplasta, de ella nace y en ella muere... Alternativamente aliada y enemiga, aparece como el caos tenebroso del que brota la vida, como la vida misma y como el más allá hacia el que tiende: la mujer resume la naturaleza como Madre, Esposa e Idea... desde la aparición del patriarcado, la Vida reviste a sus ojos un aspecto doble: es conciencia, voluntad, trascendencia, es espíritu; y es materia, pasividad, inmanencia, es carne” (BEAUVOIR, 1998: I, 230)

Ante el devenir, afirma la filósofa, el hombre experimenta rebeldía, se siente como un dios caído. “su maldición es haber caído desde un cielo luminoso y ordenado hasta las tinieblas caóticas del vientre materno” (BEAUVOIR, 1998: I, 231). Se piensa como alma encerrada por la mujer, la culpable Eva primordial, en el lodo de la tierra:

“Porque le horroriza la gratuidad y la muerte, al hombre le horroriza haber sido engendrado: quisiera renegar de sus aspectos animales, por su nacimiento, la Naturaleza mortífera tiene poder sobre él... Así, la Mujer Madre tiene un rostro tenebroso: es el caos del que todo ha nacido y al que todo volverá algún día; es la Nada” (BEAUVOIR, 1998: I, 231-233).

Estas observaciones de Beauvoir describen con justeza, indudablemente, un aspecto básico de la tradición occidental hegemónica. Baste recordar el dualismo platónico, el rechazo del cuerpo en la Patrística o, en general, todos los intentos ascéticos de castigar y negar el cuerpo con el objeto de aspirar a una pretendida pureza. Es también el sentimiento que acompaña al pesimismo schopenhaueriano y a su condena de la mujer como trampa que la especie le pone al individuo para reproducirse. Esta transformación del drama de la vida terrenal en tragedia continuará a pesar del vitalismo posterior. La revelación de la contingencia de los cuerpos es más desgarradora cuando ya no existe un sentido trascendente:

“Quisiera ser necesario como una pura Idea, como el Uno, el Todo, el Espíritu Absoluto; y sin embargo, está encerrado en un cuerpo limitado, en un lugar y un tiempo que no ha elegido, al que no había sido llamado, inútil, inoportuno, absurdo. La contingencia carnal que sufre es la de su mismo ser en su desamparo, en su injustificable gratuidad. Ella también lo condena a la muerte. Esta gelatina temblorosa que se elabora en la matriz (la matriz secreta y cerrada como una tumba) recuerda demasiado a la blanda viscosidad de la carroña para no apartarse de ella con un escalofrío. Allá donde se está creando la vida, germinación, fermentación, despierta repugnancia porque sólo se hace deshaciéndose; el embrión viscoso abre el ciclo que termina con la podredumbre de la muerte” (BEAUVOIR, 1998: I, 231-233).

En este pasaje resuena el eco de las hipótesis de su contemporáneo George Bataille cuando afirmaba: “nos molesta salir de la vida, de la carne, de una inmundicia sanguinolenta... la materia misma, en el mismo nivel en que nos separamos de ella, es el objeto privilegiado de nuestra náusea”¹⁶. El disgusto que produce a los hombres este tipo de visiones es un efecto del recorrido civilizatorio, expresa un oscuro rechazo a la realidad anónima e infinita del devenir natural. La concepción de la Naturaleza como madrastra que mata para dar origen a otras vidas y que sacrifica sin compasión alguna al individuo particular remite a la pintura sadearna, frente a la idealizada Naturaleza epicúrea maestra de la Ilustración. En *Memorias de una joven formal*, Beauvoir recuerda haber descubierto a Lucrecio tardíamente, debido a las restricciones de la educación religiosa que le diera su madre.

La filósofa señala que la aspiración del hombre se manifiesta en los mitos: el héroe quiere subir a las cimas soleadas, al frío y cristalino azul del cielo mientras que “a sus pies se abre un abismo húmedo, cálido, oscuro, preparado para engullirlo” (BEAUVOIR, 1998: I, 233). Y observa, agudamente, que subsiste una fuerte carga de ambigüedad en esta oposición diurno/nocturno: por momentos, el hombre también desea el descanso y el retorno al seno materno representado por el Nirvana.

¹⁶ BATAILLE, Georges: *Histoire de l'Érotisme. Œuvres Complètes*, II, 52. La traducción es mía.

Beauvoir encuentra la explicación de la posición subordinada de las mujeres en la diferencia entre humanos y animales. La gestación y los trabajos domésticos, observa, son repetitivos, encierran a las mujeres en la inmanencia, “no producen nada nuevo”. Engendrar y amamantar “no son ‘actividades’, son funciones naturales, no suponen ningún proyecto” (BEAUVOIR, 1998: I, 127). Forman parte del destino biológico en el que los hombres han encerrado a las mujeres:

“El caso del hombre es radicalmente diferente; no alimenta al grupo como las abejas obreras mediante un simple proceso vital, sino mediante actos que trascienden su condición animal. El *homo faber* es desde el principio de los tiempos un inventor: el palo, la maza con la que arma su brazo para alcanzar los frutos, para derribar a los animales, son instrumentos con los que amplía su control del mundo; no se limita a transportar al hogar los peces que captura en el mar; primero tiene que conquistar el reino de las aguas tallando piraguas; para apropiarse de las riquezas del mundo se incauta del mundo mismo. En esta acción experimenta su poder; plantea unos fines, proyecta caminos hacia ellos: se realiza como existente” (BEAUVOIR, 1998: I, 127-128).

La humanidad, sostiene, “no es una simple especie natural: no trata de mantenerse como especie; su proyecto no es el estancamiento; tiende a superarse” (BEAUVOIR, 1998: I, 127-128). Por ello, se valorará la creación y no la simple procreación. Lo propiamente humano, insiste, lo digno de respeto, no es conservar el mundo natural, sino abolir sus límites, crear un mundo futuro. La visión beauvoireana del ser humano corresponde, punto por punto, con el dualismo antropocéntrico extremo y con la total adhesión entusiasta a la fe en el progreso tecnológico. El perfeccionamiento humano es visto como un proceso de creciente dominio sobre la Naturaleza que conduce triunfalmente al poderío nuclear. Resulta curioso su gran optimismo tras los años de la devastación de la Segunda Guerra que se cierran con las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki:

“Para mantener, crea; desborda el presente, abre el futuro. Por esta razón, las expediciones de caza y pesca tienen un carácter sagrado. Se acogen sus triunfos con fiestas y celebraciones; el hombre reconoce así su humanidad. Este orgullo lo manifiesta ahora también cuando ha levantado un pantano, un rascacielos, una pila atómica. No sólo ha trabajado para conservar el mundo dado: ha hecho estallar las fronteras, ha sentado las bases de un nuevo futuro” (BEAUVOIR, 1998: I, 128).

Aplicando la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo al caso de la subordinación del colectivo femenino, Beauvoir hace del varón el único creador histórico de valores. No es posible leer estos pasajes sin percibir su sesgo androcéntrico. El cazador y el guerrero son paradigmas de la excelencia humana porque, sostiene, vencen la tendencia animal a la conservación de la propia vida:

“Si la sangre sólo fuese un alimento, no tendría más valor que la leche; pero el cazador no es un carnicero: en la lucha contra los animales salvajes corre riesgos. El guerrero, para aumentar el prestigio de la horda, del clan al que pertenece

ce, pone en juego su propia vida. Así demuestra brillantemente que para el hombre la vida no es el valor supremo, que debe servir para fines más importantes que ella misma. La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras; si el hombre se eleva por encima del animal no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta razón, en la humanidad, la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata. Aquí está la clave de todo el misterio.... Al trascender la Vida gracias a la Existencia el hombre garantiza la repetición de la Vida: con esta superación crea valores que dejan sin valor la pura repetición” (BEAUVOIR, 1998: I, 128).

Sugiere que la verdadera existencia como trascendencia de la vida sólo emerge cuando, en el proceso de hominización, la razón se suma a la agresividad natural de los machos: “En el animal, la gratuidad, la variedad de las actividades masculinas son vanas porque ningún proyecto las habita” (BEAUVOIR, 1998: I). Debido a las funciones reproductivas, las hembras de nuestra especie no habrían podido participar en el despegue civilizatorio que separó al animal del Hombre. La desgracia de la mujer es “haber estado biológicamente condenada a repetir la Vida, cuando a sus ojos la Vida no lleva en sí sus razones de ser, y estas razones son más importantes que la vida misma” (BEAUVOIR, 1998: I, 128). Así, la mujer habría aceptado la soberanía masculina porque, a pesar de que “en la maternidad... permanecía atada a su cuerpo, como el animal”, en tanto existente aspiraba al proyecto propiamente humano que forja el futuro en la trascendencia.

En los años ochenta, la visión beauvoireana de la maternidad fue muy criticada por algunas autoras feministas que la consideraron peyorativa y androcéntrica¹⁷. Sin embargo, creo que debemos agradecer la mirada de la filósofa que, resuelta a rechazar cualquier mistificación de la mujer como madre, describe las servidumbres del cuerpo al tiempo que reclama para las mujeres la posibilidad de elegir su trayectoria vital. Como pensadora de la libertad, afirmó que la capacidad de gestar no debía ser impuesta como un destino, elevando la maternidad a elección responsable y las mujeres a sujetos de su propia vida.

3. RELEER A BEAUVOIR EN LOS TIEMPOS DE LA CRISIS ECOLÓGICA

La Naturaleza es uno de los ídolos de la derecha, afirma Beauvoir¹⁸. Su eterna rueda de las estaciones es la antítesis misma de la Historia y de la praxis, explica. La justificación de todas las opresiones suele buscar sus argumentos en la

¹⁷ Entre otras, Judith OKELEY, Mary EVANS y el conjunto de las teóricas de la diferencia sexual. Sobre las declaraciones de Beauvoir sobre la maternidad Teresa LÓPEZ PARDINA (2005): *El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir*, “Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización”, C. Amorós – A. de Miguel eds., Madrid, Minerva, 356-357.

¹⁸ BEAUVOIR, S. (1955): *La pensée de droite aujourd’hui*, « Privilèges », Paris, Gallimard

Naturaleza. La exaltación de los vínculos de sangre y el enraizamiento en la tierra natal de los nazis estaban muy cerca de todas las consciencias. La explotación de clase, el dominio sobre otras razas y la condición subordinada de las mujeres ha sido legitimada por un supuesto destino natural. El cambio introducido por la acción humana libre ha tenido que comenzar por impugnar estas fundamentaciones ilegítimas naturalizantes. Este es el contexto al que se enfrentaba el pensamiento de Beauvoir.

Hoy, el eterno ciclo de las estaciones está alterado. La biodiversidad desaparece a pasos de gigante. La promesa tecnológica de liberación se convierte en amenaza. La monótona repetición natural se interrumpe cada vez más frecuentemente por catástrofes producidas por un desarrollo tecnológico que no ha sido acompañado del mismo grado de desarrollo moral. En el siglo XXI, con excepción de las llamadas fundamentalistas, que las mujeres se sometan a una moral sexual patriarcal calificada de ley de la Naturaleza, ya no es objeto de interesada veneración de la derecha. Su ídolo es ahora la tecnología y el mercado. Y si se hace abundante advocación a lo “natural” en la publicidad, no se trata más que de una retórica para vender más artificio. La Naturaleza se ha trasladado a la izquierda o, al menos, a cierta parte de la izquierda, renovando con ella antiguos lazos emancipatorios que no me es posible tratar en estas líneas.

Como lo ha mostrado paradigmáticamente la teoría feminista, la verdadera fidelidad al pensamiento ilustrado radica en el examen autocrítico de sus limitaciones. Consiste también en explorar sus discursos silenciados. Como ha afirmado Celia Amorós, “entre el matricidio y la fácil hagiografía hay un amplio espacio para asumir críticamente la herencia de la madre” (AMORÓS, 2005: 360). Con este ánimo, nos preguntamos: ¿admite revisiones ecológicas el proyecto existencial beauvoireano?

En *Pirro y Cineas*, Simone de Beauvoir se plantea los límites del proyecto existencial: ¿para qué esforzarse, si podemos disfrutar sin hacerlo? Para responder a esta pregunta, recuerda el consejo de *Cándido*, el relato filosófico de Voltaire: hay que limitarse a cultivar nuestro jardín. Pero, a continuación, Beauvoir observa con perspicacia que, para algunos, el jardín se limita a sus intereses egoístas mientras que para otros, se extiende al mundo entero. Lo que hace que algo forme parte de mi jardín es mi proyecto, mi compromiso.

Los contenidos de la moral no son fijos, señala la filósofa, ni están dados de antemano en un cielo platónico. Beauvoir los consideró fundamentados cuando satisfacían las necesidades de los otros. Sin embargo, podemos volver a preguntar ¿quiénes son los otros? ¿Cuáles son los límites de mi jardín ético? ¿Qué debe preocuparnos moralmente? Simone de Beauvoir sostiene que esta pregunta ha de ser respondida en cada época por quienes somos los sujetos de la acción. Por eso, para serle fieles, no sólo debemos reconocer su talento y su extraordinario legado de autonomía, sino también ejercer el pensamiento crítico, incluso con respecto a ella misma.

Ella es nuestra pensadora de la libertad. Fue capaz de conceptualizar la emancipación de las mujeres con los instrumentos de una de las teorías filosóficas más importantes del siglo XX y, con ello, abrió un horizonte inédito de teoría y praxis que aún no hemos alcanzado plenamente. Hoy, nuestro compromiso ético puede incluir de manera sustantiva esa naturaleza no humana que en su obra era sólo un escenario para la grandeza humana. Como enseñó Simone de Beauvoir, una de nuestras grandes maestras, quienes protagonizan la acción, han de reflexionar necesariamente en cada época, sobre los límites de su jardín.