

LA APROPIACIÓN BEAUVOIRIANA DE LOS PRINCIPIOS ILUSTRADOS EN *EL SEGUNDO SEXO*: UN RECORRIDO CRÍTICO

BEAUVOIR'S APPROPRIATION OF THE ENLIGHTENMENT PRINCIPLES IN THE SECOND SEX: A CRITICAL VIEW

Pamela Abellón*

RESUMEN

El presente trabajo estudia críticamente la apropiación beauvoiriana de los principios ilustrados de igualdad y universalidad del género humano en *El Segundo Sexo* (Beauvoir, 1949). En primer lugar, situamos la obra en su contexto de surgimiento: los movimientos sufragistas de mujeres, explicitando sus fundamentos filosóficos. En segundo término, ponemos en evidencia la fase crítica-negativa de los principios ilustrados mencionados en relación con problema del androcentrismo. Por último, evaluamos su fase positiva-propositiva en el marco del programa beauvoiriano de liberación femenina.

PALABRAS-CLAVE: Universalidad; igualdad; androcentrismo; mujer-otra; liberación femenina

ABSTRACT

This paper critically examines Beauvoir's appropriation of the enlightenment principles of equality and universality of the humans in *The Second Sex* (Beauvoir, 1949). First, we place the work in its context of emergence: the women's suffrage movement, explaining its philosophical foundations. Second, we demonstrate the critical-negative phase of the mentioned principles in relation with the androcentrism problem. Finally, we evaluate its proactive-positive phase in the framework of women's liberation.

KEYWORDS: Universality, equality; androcentrism; woman-other, women's liberation

*Investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género y doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail de contacto: pamela_abellon@yahoo.com.ar

1. *El Segundo Sexo*, pensamiento situado

El Segundo Sexo (BEAUVOIR, 1949), obra fundamental de y para la Teoría feminista, no tiene, contrariamente a lo que podría suponerse, un origen feminista-militante. La intención inicial de Simone de Beauvoir es dar respuesta al interrogante que le plantea Jean Paul Sartre acerca de cómo influyó en ella el hecho de ser una mujer. En *La fuerza de las cosas* (1963) declara que tal condición nunca le había parecido una complejidad existencial, hasta que Sartre le mostró una situación de la que no se había percatado hasta entonces: “Pero de todas maneras, Castor, tú no has sido criada de la misma manera que un niño. Deberías analizarlo mejor...” (BEAUVOIR, [1963] 1964, p. 54). En efecto, su mundo era un universo forjado por mitos masculinos y su existencia no hubiese sido la misma en el caso de haber sido un varón, por lo que comienza a dedicar sus esfuerzos a la cuestión de la femeneidad.

Por su lado, escrito y publicado en la época de postguerra, *El segundo sexo* encuentra un escenario contextual en el que la lucha de las mujeres triunfa en varios frentes. Las denuncias históricas esgrimidas por Mary Astell (1666-1731), por Olympe de Gouges (1748-1793) y por diferentes pensadores/as humanistas ilustrados/as continuadores del pensamiento del cartesiano François Poulain de la Barre sentaron ciertos fundamentos filosóficos centrales de los movimientos feministas emancipatorios. Aquellas se dirigieron, entre otras cosas, contra el carácter abstracto de las nociones de igualdad y universalidad del género humano presentes en los teóricos de la llamada Teoría del Contrato Social. Si, en rigor, el sufragio se anuncia universal, su negación a las féminas pone de manifiesto su sesgo sexista. En tal sentido, la defensa de la igualdad de los sexos y de su universalidad *qua* humanos llevada a cabo en las discusiones teóricas que se remontan a la *Querelle des Femmes* y a la lucha de los diferentes movimientos de mujeres consiguen, para ese entonces, ciertos logros. Luego de la Segunda Guerra Mundial el sufragio femenino es un hecho en varios países de América y Europa, entre los cuales se hallan Francia, Argentina y Brasil, por nombrar sólo algunos.

Pero cumplido el objetivo del eje estructurante de los colectivos sufragistas de mujeres, se produce una desmovilización respecto de sus reclamos propios, restando vitalidad a *La Cuestión Femenina* y renovando el debate acerca de los principios ilustrados

que la sostienen. La lucha femenina y feminista, afirma la filósofa francesa, tiene aún razones de ser pues la inferioridad de las féminas no se reduce al ámbito estrictamente sufragista o de la ciudadanía política. Ellas continúan en situación de inferioridad y opresión tanto material como simbólica. Beauvoir denuncia, por ejemplo, la infravaloración del trabajo femenino, el imperativo social que prescribe que el mejor estado para la mujer es el de estar casada, así como su inmanencia y relegación al plano doméstico, entre otras muchas cuestiones (FEMENÍAS, 2010). En tal marco, concentra sus reflexiones sobre la cuestión de la mujer, efectuando un análisis originario de y desde la *situación femenina* de subordinación e inferioridad respecto de los varones. Tal examen tiene además otro tipo de interés: pensar la posibilidad de liberación de las mujeres y la igualdad de los sexos. Por ello, siguiendo a Amorós (2000), Beauvoir constituye el “efecto reflexivo” del pensamiento moderno. En *El Segundo Sexo*, hace efectiva la “radicalización” e “irracionalización” de los principios ilustrados al quitarles su carácter abstracto y contextualizarlos en los diferentes modos de existencia sexuada. Tal es así que tal obra se erige como el balance y cierre de los logros sufragistas de postguerra, replanteando las – implementadas por aquel entonces – políticas del *back to home* y el futuro del feminismo (FEMENÍAS, 2012).

2. Universalidad, igualdad y androcentrismo

Heredera del cartesiano François Poulain de la Barre, a quien le dedica *El Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir sostiene como bases de su Feminismo Ilustrado o Feminismo de la Igualdad los principios ilustrados de universalidad e igualdad del género humano. Mediante la aplicación de las reglas de verdad postuladas por Rene Descartes, Poulain de la Barre demuestra en el siglo XVII que la creencia en la jerarquía de los sexos es un prejuicio racionalmente infundado. Si el *bon sens*, tal como argumenta su maestro, es lo mejor repartido, entonces “la mente no tiene sexo”, afirma el discípulo, recordando la sentencia de las eclesiásticas medievales (POULAIN DE LA BARRE, 1673). En consecuencia, tanto varones y mujeres gozan de la racionalidad que define *lo humano* y no aceptarlo constituye un prejuicio que se revela racionalmente insostenible e infundado (AMORÓS, 1988). Pero para Beauvoir, predicar dichas nociones de ambos sexos por su mera subsunción a la

categoría de *lo humano* es una formulación abstracta. “Todo ser humano concreto está singularmente situado”, (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 16). El hecho de que las féminas no gocen de los mismos derechos y posibilidades concretas para el ejercicio de la libertad que los varones pone en evidencia que la pretendida universalidad e igualdad de todos los hombres (en sentido genérico) encuentra sus límites en las desigualdades materiales e inscripciones situacionales de los sexos. En tal sentido, una de las grandes y más fuertes críticas de Beauvoir se dirige contra el androcentrismo. Por éste debe entenderse la yuxtaposición de las categorías de ser humano y varón. Amalgama que implica, en términos de Benhabib (1990), una “universalidad sustitutoria” que se produce por el distanciamiento de una “particularidad no examinada”. Los análisis fenomenológicos de los significados de la diferencia sexual llevados a cabo por Beauvoir en *El Segundo Sexo* examinan la particularidad expulsada de *lo humano* -las mujeres-, iluminando el carácter ficticio e ideológico del falso universal -masculino-.

La sentencia “Mujer no se nace, se llaga a serlo” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 207) se ha convertido el *leitmotiv* de su pensamiento. Pero ¿Qué quiere decirnos con ella Simone de Beauvoir? Una de las interpretaciones más habituales surge de su inscripción dentro de la cuestión de la aculturación individual. Sin embargo, sostenemos que la afirmación tiene otra dimensión de análisis: nos referimos a la que remite al proceso mediante el cual la humanidad masculina – por falacia nominal – *construye a la mujer*, posicionando a las féminas en situación de subordinación e inferioridad respecto de los varones. La estrategia de Beauvoir para poner de manifiesto tal fenómeno radica en la *sexualización* de la dialéctica hegeliana del Amo y del Siervo. Ello le permite, en simultáneo, por un lado, iluminar el androcentrismo presente en la cultura occidental desde los tiempos remotos de la humanidad y, por otro, realizar un estudio originario de la situación femenina (ABELLÓN, 2011). Los principios ilustrados de igualdad y universalidad del género humano se hallan, en tal momento de la argumentación beauvoiriana, en su *fase crítica-negativa*, la cual pondremos de manifiesto a continuación.

Para explicar la constitución del sujeto (siempre) sexuado, Simone de Beauvoir presenta la *dialéctica de los sexos* o *dialéctica sexual*¹. Heredera de Hegel, sostiene que el sujeto se constituye mediante la dialéctica de lo Mismo y lo Otro. Ahora bien, la

¹ Tomamos el sentido de “dialéctica de los sexos” de Firestone (1976).

delimitación de tales nociones, aclara, no debe tornarse abstracta. Sus referentes, por el contrario, son siempre materiales. En tal sentido, el proceso dialéctico de constitución subjetiva que propone Beauvoir radica en lo que damos en llamar el *proceso dialéctico de exclusión-inclusión*. Con esto nos referimos al modo procesual dialéctico por el que se auto-erige el Sujeto mediante la puesta en frente de un Otro; Otro que siempre, en tanto tal, es una producción del sujeto que se instituye a sí mismo como tal. Por ello, el Otro, al tiempo que es excluido del ámbito del sujeto, es interior a él como su negación constitutiva.

Desde los comienzos de la humanidad, afirma Beauvoir, el varón se auto-instituyó como lo Universal, el Sujeto Absoluto y Esencial, heterodesignando a la mujer como la Otra Absoluta Inesencial, lo que la expulsa del *mitsein* humano². Ahora bien, el *locus* de exclusión que lleva tal delimitación femenina es la inexorable yuxtaposición en el discurso masculino de la mujer como “sexo” y “naturaleza inesencial”. Nociones éstas, unidas a la de “femeneidad” en tanto existencia objetual y pasiva. Reducida a su función reproductiva, ella constituye a los ojos masculinos el “sexo que engendra” y en tanto madre-naturaleza, es posicionada como la Vida inmanente y la conciencia esclava. Al no arriesgar su vida³, queda inscripta ontológicamente como “reproductora de la especie” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 66). El varón, por su parte, auto-erigiéndose como creador de las herramientas de trabajo y *homo faber*, hace patente su carácter inventivo y productivo⁴. A través de sus actividades como la caza y la pesca, y fundamentalmente por medio de los combates guerreros, arriesga su vida. Por ello, se establece como Amo y Existencia, “trascendiendo la Vida en la Existencia y asegurándose la repetición de la Vida” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 66). En virtud del “carácter imperialista de la conciencia” proclama las razones de vivir, encarnando la figura del creador del futuro y de la trascendencia humana (HEINÄMAA,

² Beauvoir pone de manifiesto no sólo una cuestión de hecho sino que ilumina una dificultad propia de su idioma. En francés, *homme* designa al género humano y al varón. No hay una palabra específica que designe a éste último, como sí la hay para referir a la mujer: *femme*. El mismo idioma francés, por tanto, homologa *varón* y *ser humano*.

³ Si bien “dar a luz” constituye un riesgo para la vida de la mujer, desde la perspectiva fenomenológica beauvoiriana, esta experiencia tal como es *vivida* históricamente no conlleva un proceso reflexivo-deliberativo. Por el contrario, es concebida como un proceso natural que la mujer experimenta como parte de la especie (HEINÄMAA, 2003).

⁴ En muchos casos las mujeres también realizan trabajos de caza y de pesca y, por tanto, utilizan herramientas. Pero el meollo de la cuestión radica en que quienes las crean son exclusivamente los varones y aunque ellas las utilizan no pueden dedicarse sólo a dichas actividades puesto que tienen otras labores -domésticas- (BAUER, 2001; HEINÄMAA, 2003).

2003). Sin embargo, la mujer como sexo-naturaleza es la Vida que genera en él sentimientos contradictorios: es aquello que domina a voluntad, la tierra que trasciende y que moldea a su placer a través de sus instrumentos. Simultáneamente, es la fuente de la que nace y, en tanto tal, aquello que lo excede. En ella busca encontrar lo Otro que no es él Mismo y paralelamente a su semejante en tanto madre, esposa y cuidadora de su hogar. El varón se aliena en ella con el fin de encontrarse para sí. Pero el reconocimiento que constituye la base de tal alienación se asienta en la dirección unilateral de los mitos sexuales masculinos, los cuales servían a “los intereses económicos de los hombres; pero también convenía a sus pretensiones ideológicas y morales” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 139). Esta relación sexual se inscribe en el uso ilegítimo de la categoría de lo Otro, según el cual el Mismo y el Otro permanecen en una relación de desigualdad en la que la asignación de la alteridad y la alienación se convierten en opresión. Por ello, la situación de la mujer es de “opresión infligida”, es decir, de alienación que no es asumida existencialmente. Este tipo de opresión tiene un carácter estructural, o sea, no elegido ni consentido pero condicionante situacionalmente. Por ello, sostiene la autora en este punto, la situación femenina no es equiparable a la del amo y del siervo. El varón es quien decide que está alienado unilateralmente por la mujer, sin una previa aceptación femenina de las reglas de lucha (LÓPEZ PARDINA, 1998). En tal sentido, la mujer es determinada por y en relación a al varón, pero no a la inversa. Ella es la conciencia dependiente-esclava de la conciencia libre masculina. Por ello, la categoría de “semejante” y, por tanto, la de “iguales”, sólo compete a los varones. He aquí, entonces, la *fase crítica-negativa* de los principios ilustrados en la argumentación de Beauvoir. La mujer sólo es reconocida por el varón como “objeto mediador” de relaciones puramente masculinas, no como sujeto. Por esto, en la sexualización beauvoiriana de la dialéctica hegeliana el deseo de reconocimiento devenido se establece de modo diferente en ambas conciencias sexuadas. El varón desea ser conformado para sí y en sí, mientras que el deseo de reconocimiento de la mujer, en tanto Otra absoluta, toma la forma de renuncia de afirmación, reclamando el “devenir para sí” (BAUER, 2001, p. 176). En este sentido, afirma Beauvoir, la mujer es objeto para y del varón: su ser es “ser-para-los-varones” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 135).

Ahora bien, la liberación de la mujer del yugo masculino resulta, por lo menos, imposible si ella queda enmarcada ontológicamente como la “Otra absoluta sexuada”. Al

inscribirse fuera del reino humano, éste no le compete en ningún sentido. Beauvoir es consciente de este problema y por ello lleva a cabo una inflexión en su argumentación: relativiza el carácter de Otra de la mujer, sentando las bases para una solución positiva al problema de la liberación.

En principio, es preciso considerar, sostiene, que si en tanto Otra-objeto la mujer es poseída por el varón, ella simultáneamente también lo posee: “la mujer tenía en cierto modo al varón bajo su dependencia desde el momento mismo en que dependía de él: la reciprocidad de la relación amo-esclavo existía realmente en ella, y en su virtud, escapaba a la esclavitud” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 78-79). Pero si ella nunca ha tenido un lugar positivo y activo en la prescripción de las reglas de la lucha sexual ¿En qué sentido habla aquí Beauvoir de reciprocidad entre los sexos? Ello debe comprenderse con sus mismas palabras, las que manifiestan el proceso dialéctico de exclusión-inclusión en el que se asienta la dialéctica sexual: “Desde el momento que el sujeto busca afirmarse, lo Otro que lo limita y lo niega le es, no obstante, necesario, pues no se alcanza sino a través de esa realidad que él no es” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 139). Por ello, “Eso [se refiere a la mujer como Otra absoluta] proviene de que no está considerada positivamente, tal cual es para sí, sino negativamente, tal y como se le aparece al varón” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 143). El varón no hubiese podido erigirse como conciencia a-sexuada – en el sentido de neutralidad sexual – sin poner frente a sí a la mujer como la Otra sexuada absolutamente. Por tanto, ella le es necesaria. Pero ¿A qué refiere tal carácter de necesidad? La respuesta lleva simultáneamente a sentar la base ontológica en la que Beauvoir fundamenta la posibilidad de la liberación de las féminas⁵. Si la mujer es necesaria en el proceso dialéctico de la auto-constitución masculina y su concomitante heterodesignación femenina, tal carácter de necesidad pone de relieve el estatus relativo de la mujer como Otra: ella no es ontológicamente Otra absoluta sino “Otra relativa”. Es decir, la Otra-puesta-fuera mediante la cual el varón se erige como Sujeto Esencial en pos de sus “propios intereses”.

⁵ Como las/los lectoras/es pueden notar, por momentos usamos el plural *mujeres* y, en otros, el singular, *mujer*. Ello se debe a que Beauvoir utiliza ambos, según su dimensión del análisis. En algunos casos, utiliza *mujer* para referir a la construcción totalizante masculina, la cual no halla referente material *per se* en las mujeres concretas. En otros, usa *mujeres* para denotar la pluralidad de individuos con sexo femenino, que se distinguen por muchas variables, como son la clase social, la sexualidad, el acceso a bienes culturales – entre otras –, es decir, por su situación existencial.

De este modo, ella es – *avant la lettre* – su exterior-constitutivo, la Otra expulsada de la categoría de Sujeto a través de la cual éste cobra el carácter de la masculinidad.

En consecuencia, la tesis beauvoriana “la mujer es la Otra absoluta” no debe entenderse en un sentido sustantivo. La categoría originaria de Sujeto, como lo es la de lo Otro, es radicalmente diferente del devenir dialéctico histórico-contingente de un determinado Otro, como lo es también el carácter de absolutez que reviste la mujer en el seno de la sociedad patriarcal. Sustancializar y ontologizar el carácter de exclusión absoluta e inferioridad que la recubre es una falacia que no vislumbra el proceso dialéctico en el que se inscribe su constitución:

Cuando un individuo o grupo de individuos (se refiere a las mujeres) es mantenido en situación de inferioridad, el hecho es que “es” inferior; pero sería preciso entenderse sobre el alcance de la palabra “ser”; la mala fe consiste en darle un valor sustancial cuando tiene el sentido dinámico hegeliano: “ser” es haber devenido, es haber sido hecho tal y como se manifiesta; sí las mujeres hoy “son” inferiores a los hombres, es decir, que su situación les ofrece menos posibilidades: el problema consiste en saber si semejante estado de cosas debe perpetuarse (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 26).

El carácter de Otra absoluta de la mujer por medio del cual el discurso masculino la expulsa de lo Universal y, por tanto, le niega el carácter de “lo humano” y de “igual”, implica, en rigor, el “haber devenido”. Ello se debe a la unilateralidad de los mitos sexuales a través de los cuales la mujer no es “considerada positivamente, tal cual es para sí”. Por lo tanto, la dialéctica sexual pone de relieve que, en rigor, “la mujer” es un *constructo masculino* creado, racionalizado, producido y re-producido por intereses de dominación. La relegación femenina al ámbito de la Naturaleza como lo Otro del Sujeto y su confinamiento a una existencia esclava, objetual e inmanente (la femeneidad), constituye un *locus* ontológico heterodesignado.

Entonces, “Si ya no hay hoy femeneidad, es que no la ha habido nunca” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 16). Sin embargo, la autora se pregunta inmediatamente “¿Significa esto que la palabra “mujer” carece de todo contenido?” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 16). El problema de la referencia de *mujer* nos retrotrae al famoso problema filosófico de los universales. ¿Qué denota *mujer*? Siguiendo a Amorós (1987b) podemos afirmar que la doctrina más conveniente a la posición feminista beauvoiriana, y por la cual aboga, es el nominalismo moderado. *Mujer* refiere a las mujeres particulares no sólo en

tanto que “hembras” de la especie sino, también, en tanto individuos inmersas en el sistema de dominación masculina. Este sistema, basado en el reconocimiento exclusivamente masculino – o en los “pactos simbólicos” entre varones, en términos de Amorós (1987a) – “crea el efecto virtual de la estabilidad ontológica, donde las prácticas producen la situación de inferiorización y subordinación” (FEMENÍAS, 2012, p. 70) en la que se hallan las mujeres como colectivo y como individuos particulares. Ahora bien, en tal escenario ¿Cómo concibe Beauvoir la liberación femenina y, qué consecuencias trae ello aparejado en relación a los principios ilustrados de universalidad e igualdad del género humano?

3. La liberación femenina y la deconstrucción de lo humano

Amorós tiene palabras iluminadoras respecto de dos posiciones tradicionales críticas del androcentrismo: “(...) no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda lo impide” (AMORÓS, 1999, p. 132). La primera de estas posiciones es la de Simone de Beauvoir. La segunda, la de Luce Irigaray que, en algún sentido, retoma Butler. Como se sabe, Luce Irigaray (1974) entiende la sentencia beauvoiriana que afirma que la mujer es la Otra absoluta de Sujeto-varón de un modo estructural. El ser humano, comprende la pensadora belga, se posiciona en el lenguaje como sujeto masculino, lo que produce una imposibilidad estructural y lingüística de la emergencia de un sujeto femenino. En tal sentido, propone considerar desde el psicoanálisis lacaniano a la Otra-mujer desde la irrepresentabilidad y la a-logicidad lingüística. La liberación femenina que promulga Beauvoir, por tanto, estaría dirigida, según Butler – retomando a Irigaray – a un futuro monosexual, dado que si se pretende que la mujer devenga sujeto, entonces se promueve – por falacia nominal – su homologación al sujeto varón (BUTLER, 1990). Tal posición, entiende Amorós, impide la crítica rigurosa al androcentrismo puesto que si la mujer es *per se* exterior de modo absoluto del ámbito de lo humano, éste no le compete en ningún sentido.

Beauvoir, por el contrario y tal como pusimos de manifiesto, no entiende la exclusión de la mujer del recinto del sujeto de manera estructural o absoluta. Relativizando su carácter de Otra, comprende tal expulsión como un proceso de rechazo que sirve a los intereses de dominio masculino. Ello anula la conclusión de un futuro en el que la mujer sea homologada al varón o que, directamente, la diferencia de los sexos desaparezca. La discusión que ella entabla con el materialismo histórico es clave al respecto. En principio, el feminismo debe unir su lucha a la del proletariado, puesto que la infravaloración laboral de las mujeres y la de la prole es un hecho compartido. Existe, en principio, una alianza entre el feminismo y el socialismo. No obstante, esta amistad presenta un quiebre. Si para el socialismo marxista, la revolución conllevaría la existencia de un nuevo estado para la humanidad en el que la burguesía y el proletariado dejen de ser los actores sociales preminentes, este no es el fin que persigue la filósofa francesa en relación a los sexos. La liberación femenina no tiende a un futuro en el que los sexos desaparezcan sino, por el contrario, a uno en el que ellos puedan convivir amistosamente y sin jerarquías sexuales (ABELLÓN, 2011). Ello no implica abolir al varón ni a la mujer, menos aún pretender su homologación, sino acabar con su dependencia opresora o, en términos coetáneos: “lo genéricamente humano debe ser ‘deconstruido’” (AMORÓS, 1999, p. 133).

¿Cómo concibe Beauvoir tal empresa? Según ella, la heterodesignación de las mujeres, en la dialéctica sexual, tiene su base en una falta moral masculina. En *Para qué la acción* (1944) presenta dos condiciones para que el proyecto propio pueda interpelar al otro. Condiciones que constituyen, a la vez, los criterios morales de respeto hacia la libertad ajena. La primera, radica en que me sea permitido llamar al Otro. La segunda, tener ante mí Otros libres para que puedan responder a mi llamado. Su realización no es posible si ese Otro no es concretamente libre e igual para mí. En consonancia con estas condiciones, en *Para una moral de la ambigüedad* (1947), establece una “jerarquía entre las situaciones” mediante la distinción entre *liberté* y *puissance*. La *liberté*, en tanto constitutiva de la realidad humana, es absoluta e infinita. No obstante, acercándose a Merleau-Ponty y distanciándose de Sartre, comprende que su ejercicio halla siempre limitaciones materiales en tanto el existente es “en situación”. Ésta última (la situación) no es un *factum* sino el conjunto de *puissance* es decir, de las posibilidades concretas que se le ofrecen al hombre (en sentido genérico) para que pueda ejercer la libertad. Por ello, la situación es siempre

limitada, finita y puede aumentar o disminuir según el contexto situacional. En tal sentido, Beauvoir aboga por una *libertad en situación*.

Ahora bien, en la dialéctica sexual, el varón niega a la mujer tanto su *liberté* como su *puissance* al no considerarla *qua* humana. Él se posiciona como lo Universal, es decir, lo Humano y, por tanto, la igualdad se limita sólo a *igualdad masculina*. La libertad de las mujeres ha estado históricamente encarcelada en los hierros masculinos y es preciso liberarla. Al respecto, recordemos sus palabras: “Desde que el otro se me aparece como limitado, como finito, el lugar que crea para mí sobre la tierra es tan contingente y vano como él mismo” (BEAUVOIR, [1944] 1972, p. 102-103). La dialéctica sexual no determina un en sí femenino sino que posiciona a las mujeres en una situación de subyugamiento e inferioridad respecto de los varones. Ésta, como toda situación, es contingente, carácter que transitivamente se desplaza al lugar que en ella ocupan las mujeres y los varones y, en tanto tal, debe ser trascendida en pos de su liberación. Para ello, en principio, es necesario que las mujeres en tanto colectivo logren su autonomía económica a través de su inserción en el ámbito laboral remunerado. Mediante el trabajo ellas ingresan al mundo de la productividad y de la re-productividad no sólo de la economía sino también del ámbito moral, legal y simbólico, lo que las transforma en sujetos positivos con injerencia concreta en la humanidad. Pero Beauvoir vislumbra acertadamente que la emancipación económica no es suficiente para hacer efectiva la igualdad de los sexos. La alianza con la lucha de clases socialista no es eterna. La demanda feminista no busca la eliminación de los sexos sino la ruina de su jerarquización violenta. La emancipación económica, en tal sentido, no implica *per se* la existencia de una nueva situación femenina de igualdad social, moral y psicológica al varón.

Entonces ¿Cómo comenzar a ejercer la propia libertad y las posibilidades concretas, si ambas siempre le han sido negadas a la mujer y si ella no tiene un lugar en el reino de lo humano? El *locus* concreto y primario donde se asienta la acción liberadora femenina es la aceptación existencial, por parte de las féminas, del [no] lugar en el que el varón las ha posicionado: el [no] “contrauniverso femenino”. Éste, como contrapuesto al “Universo masculino”, constituye el [no] lugar de exclusión de las mujeres. Creado, racionalizado y mantenido por la “lógica masculina” presenta una situación paradójica para las ellas: es el lugar de lo Otro de lo Humano que ellas no han elegido ni decidido y que, a lo largo de la

historia masculina, deviene su lugar propio. Dicho asumir no tiene el carácter de la pasividad. Al contrario, el Otro y la situación en que éste nos enmarca constituyen un dato a ser trascendido mediante el propio acto. Pero la liberación no puede surgir ni hacerse efectiva mediante un acto individual. Si las mujeres quieren independizarse del dominio masculino deben, en principio, unirse y considerarse como colectivo excluido, pues ese carácter constituye el núcleo situacional en el que se hallan. Al respecto, sus denuncias contra las prescripciones masculinas que las constituyen implica, como rebelión, un ejercicio de liberación. Sin embargo, ello no debe centrarse en un ejercicio abstracto de su libertad: “(...) su libertad permanece mistificada; sólo hay una manera de realizarla auténticamente, y consiste en proyectarla sobre la sociedad humana por medio de una acción positiva” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 672). Pero desde un [no] lugar impuesto, disciplinado y re-producido por el *logos masculino*, su posibilidad de liberación se enmarca en una encrucijada: o lo aceptan y lo re-producen como cómplices, o son excluidas como “Todo lo Otro” del reino de los seres humanos. La clave para comprender el por qué ellas “no logran construir sólidamente un ‘contrauniverso’ desde el cual pudieran desafiar a los varones” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 606) radica justamente en que mantienen una actitud ambivalente respecto del ser dado por ellos. Se quejan de su situación pero, no obstante, son cómplices de ella: quieren devenir sujetos, pero “no creen positivamente que la verdad sea otra que la que los hombres pretenden” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 602). Se quieren sujetos pero, de modo consentido, aceptan su lugar de objeto. He aquí el segundo tipo de opresión: la “opresión consentida”. Ésta se asienta en el uso regulativo-legítimo de la categoría de lo Otro y se caracteriza por preservar la reciprocidad entre el Mismo y el Otro. No obstante, de ello no se desprende que la relación entre los sexos sea de igualdad, o que tal relación no esté inscrita en relaciones masculinas de poder, tal como pone de manifiesto la encrucijada binaria masculina en la que se halla la cuestión de la liberación femenina. El problema, en rigor, reside en que la mujer “no sabe servirse bien de la lógica masculina” (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 589). Ésta le plantea sólo opciones opuestas y binarias: aceptación o rechazo absoluto. El mundo de las mujeres es un mundo masculino y si ellas quieren liberarse de él, ésta es una premisa que deben aceptar puesto que constituye su situación, el *locus* desde el cual parten para proyectarse a un futuro indefinido. Justamente mediante la asunción existencial del [no] “contrauniverso femenino”

se le pone de manifiesto a la mujer la contingencia del universo en el que está inscrita a la manera de su exterior-expulsado. Consciente de la lógica que la constituye, ella conoce sus fallas al experimentarlas y vivirlas. Por tanto, su denuncia contra los valores masculinos debe provenir de tal contrauniverso entendido como *transvalorativo*. El reclamo femenino no parte de otro mundo ni se dirige a otro universo sino que la voz femenina se alza desde el [no] lugar que el varón le otorga en el mundo, lanzándose a y en su contra. En tal sentido, el contrauniverso femenino transvalorativo se dirige – *avant la lettre* – a la deconstrucción del mundo masculino (AMORÓS, 1999). Pero para que tal deconstrucción pueda lograrse la denuncia femenina no sólo debe ir dirigida a los valores masculinos sino también es menester que la acción sea enunciativa en sentido positivo, es decir, debe proclamar nuevos valores que pregonen la igualdad de los sexos. Al tiempo que dichas acciones modifiquen ese mundo y que sus efectos sean concretos para la transformación de su situación, las mujeres tomaran “un lugar, lanzándose al mundo, haciéndose existir por medio de otros hombres por su propio proyecto” (BEAUVOIR, [1944] 1972, p. 49). Sin embargo, no deben incurrir en la falta moral en la que inciden los varones en la dialéctica sexual. Para la que la deconstrucción del “reino de los hombres” surta su efecto, la separación de las libertades de ambos sexos debe ser mantenida. Tal separación sienta las bases del pretendido reconocimiento sexual, aceptando la diferencia:

En el reconocimiento consentido, hay que ser capaz de mantener cara a cara dos libertades que parecen excluirse: la del otro y la mía. Hace falta que me tome a la vez como objeto y como libertad, que reconozca mi situación como fundada por el otro, afirmando mi ser más allá de la situación (BEAUVOIR, [1944] 1972, p. 88).

La superación de la conciencia desdichada sólo puede realizarse a través del libre reconocimiento de cada individuo en el otro, de manera que cada uno se erija a la vez como él mismo y como el otro, como objeto y como sujeto, en un movimiento recíproco que reconozca la ambigüedad existencial de los sexos. Pero, a diferencia de la lectura de Butler, que entiende que de ello se deriva el deseo de la mujer por devenir sujeto masculino, Beauvoir aclara expresamente que ello es imposible. El deseo de reconocimiento por el que luchan las mujeres desde el contrauniverso femenino transvalorativo no presenta el carácter de un “deseo del ser del otro”. Por el contrario, radica en un “deseo de la situación” ajena,

que siempre constituirá un dato a ser superado (BEAUVOIR, [1944] 1972, p. 98). Por esto, la liberación no conlleva la anulación de la diferencia sexual en tanto materialidad sino de su valoración jerarquizante y jerarquizada:

Cuando por fin le sea posible a todo ser humano colocar su orgullo más allá de la diferenciación sexual [entiéndase por esto: más allá de la jerarquización de la diferenciación sexual], en la difícil gloria de su libre existencia, solamente entonces podrá confundir la mujer su historia, sus problemas, sus dudas y esperanzas con los de la Humanidad; solo entonces podrá intentar descubrir en su vida y en sus obras toda la realidad y no únicamente su persona. En tanto que tenga que seguir luchando para convertirse en un ser humano, no podrá ser una creadora (BEAUVOIR, [1949] 1999, p. 708).

El criterio de valoración y de reconocimiento debe dejar de ser el sexo y dar paso a la categoría universal de *lo humano*. La *fase positiva-propositiva* de los principios ilustrados radica en la concreción sexual de la universalidad y en la igualdad y equidad situacional de y para varones y mujeres. La universalidad pregonada por las/os pensadores/as ilustrados/as debe despojarse de su carácter abstracto y materializarse en universalidad de derechos y de posibilidades concretas de acción. Dicha universalidad compone una universalidad concreta en la que la diferencia sexual es mantenida pero liberada de su carácter jerárquico. La prioridad de la categoría de *lo humano* y el mantenimiento de las libertades en el reconocimiento mutuo conllevan, justamente, a que tanto varones y mujeres puedan considerarse positivamente como “iguales” en tanto que humanos. La igualdad buscada, en tal sentido, no es meramente nominal. Por el contrario, debe hacerse efectiva en los modos concretos de la existencia situacional sexuada. Es decir, para que, en rigor, ambos sexos puedan vivir como libres en tanto que iguales, ambos deben gozar de las mismas posibilidades concretas para el ejercicio de la libertad: la universalidad y la igualdad deben concretizarse en *equidad situacional* para todos y todas los/as seres sexuados/as. Dirigida a tal fin, la acción deconstructiva femenina toma el carácter de la creación. Trascendiendo, por su propia acción, la situación en la que los varones la posicionan, la ella crea para sí un lugar en el mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELLÓN, Pamela. Simone de Beauvoir: la jerarquía de los sexos. Materialismo Histórico y Hegelianismo. **Actas II Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos, “Desde Kate Mitlett hasta los debates actuales**, CINIG-UNLP, 28-29-30 de Septiembre, Formato CD, ISBN: 978-950-34-0751-6, 2011.

AMORÓS, Celia. Espacio de iguales, espacio de idénticas: notas sobre poder y principio de individuación. **Arbor**, CXXVIII, España, pp.113-127, 1987a.

AMORÓS, Celia. A vueltas con el problema de los universales: Guillerminas, Roscelinas y Abelardas. **Actas del II Congreso Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política**, México-Madrid, UNAM-CSIC, 1987b.

AMORÓS, Celia. Notas para una teoría nominalista del patriarcado. **Asparkía**, Castesllón, Publicaciones de la Universitat Jaume I, N°. 1, pp. 40-60, 1992.

AMORÓS, Celia. Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición. **Arenal**, Madrid, Vol. 6, N° 1, pp. 113-134, 1999.

AMORÓS, Celia. **Feminismo y Filosofía**. Madrid, Síntesis, 2000.

BAUER, Nancy. **Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism**. New York, Columbia University Press, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **Le Deuxième Sexe**. Paris, Gallimard, 1949.

BEAUVOIR, Simone de. **El Segundo Sexo**. Trad. Juan María Puente, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

BEAUVOIR, Simone de. **Pyrrhus et Cinéas**. París, Gallimard, 1944.

BEAUVOIR, Simone de. **Para qué la acción**. Trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

BEAUVOIR, Simone de. **Pour une morale de l’ambigüité**. Paris, Gallimard, 1947.

BEAUVOIR, Simone de. **La force des choses**. París, Gallimard, 1963.

BEAUVOIR, Simone de. **La fuerza de las cosas**. Trad. E. De Olaso, Buenos Aires, Sudamericana, 1964.

BENHABIB, Seyla. y CORNELL, Drucilla (eds.). **Feminism as Critique**. Polity Series, Basil Blackwell, 1990.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York-London, Routledge, 1990.

FEMENÍAS, María Luisa. Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista (2010). En Cagnolati Beatriz. y Femenías María Luisa **Simone de Beauvoir, las encrucijadas de “el otro sexo”**. La Plata, Editorial de la Universidad de la Plata, 2010, pp. 33-46.

FEMENÍAS, María Luisa. **Sobre sujeto y género: (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler**. Rosario, Prohistoria, 2012.

FIRESTONE, Shulamith. **La dialéctica del sexo**. Kairós, Barcelona, 1976.

HEINÄMAA, Sara. **Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau Ponty, Beauvoir**. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HEINÄMAA, Sara. ¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual. **Mora**, N° 4, pp. 27-44, 1998.

IRIGARAY, Luce. **Speculum. De l'autre femme**, Minuit, Paris, 1974.

LÓPEZ PARDINA, María Teresa. **Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX**. Sevilla-Málaga, Instituto Andaluz de la Mujer, 1998.

POULIAN DE LA BARRE, François. **De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés**. Paris, Fayard, 1973.