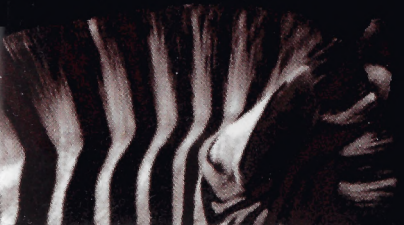


Alejandra Castillo

Simone de Beauvoir

Filósofa, antifilósofa



Alejandra Castillo

Simone de Beauvoir

Filósofa, antifilósofa



Castillo, Alejandra

Simone de Beauvoir: Filósofa, antifilósofa / Alejandra Castillo

- 1a ed. - Adrogué: La Cebra, 2017.

96 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-3621-34-5

1. Estudios de Género. 2. Filosofía Contemporánea. 3.
Feminismo. I. Título.

CDD 305.42

© Alejandra Castillo, 2017

© Ediciones La Cebra, 2017
edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Editores

Ana Asprea y Cristóbal Thayer

Primera edición de 1200 ejemplares.

Impreso en agosto de 2017 por Mundo Gráfico Srl.

Encuadernado por Encuadernación Latinoamérica Srl.

Zeballos 885, Avellaneda, Argentina, tel. 4222-8040; 4222-1743

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Filósofa, antifilósofa	11
Segundo sexo: una categoría	29
La escritura como emancipación	41
Teatro filosófico	53
Diferencia sexual	63
La humanidad es masculina	69
Feminismos de <i>El segundo sexo</i>	75
Bibliografía	91

Para Luna y Amara

ADVERTENCIA

Una advertencia de trabajo. Al momento de citar por primera vez las obras de Simone de Beauvoir, he procedido siempre a señalar la edición francesa original. Junto a esta referencia, he indicado la traslación castellana de la obra cada vez que existe, para luego remitirme solo –salvo excepción– a estas traslaciones. Debido a que desde hace años asistimos a un esfuerzo importante y sostenido de traducción de la obra de Beauvoir, he preferido utilizar siempre las versiones castellanas de sus libros, aun cuando en algunas ocasiones he optado por mantener los títulos de la edición original (como es el caso de *Pyrrhus et Cinéas*, traducido al castellano por Juan José Sebreli como *¿Para qué la acción?*). Espero que esta decisión de lectura sobre el uso de los textos, no solo permita hacer visible el sistema de desciframiento que en nuestra lengua define las distintas aproximaciones al feminismo, sino que a su vez contribuya a un mayor acercamiento a la obra de Simone de Beauvoir.

Este libro se benefició con las conversaciones, diálogos y críticas de Olga Grau, Gilda Luongo, Verónica González y Elsa Santander mientras fuimos parte del proyecto de investigación Fondecyt Regular N. 1100237 titulado Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir. Asimismo debo agradecer los comentarios y sugerencias, que en esa misma instancia de investigación hicieron Alejandra Ciriza y Rosana

Rodríguez a algunos de los capítulos de este libro. No puedo dejar de mencionar a Miguel Valderrama quien ha sido un interlocutor lúcido y crítico mientras escribía este libro. Por último, me gustaría agradecer, muy especialmente, a Ana Asprea y Cristóbal Thayer por la invitación a publicar este ensayo sobre Simone de Beauvoir en La Cebra.

Siempre es difícil describir un mito; no se deja atrapar ni delimitar; ronda las conciencias sin afirmarse nunca frente a ellas como un objeto definitivo. Es tan ondulante, tan contradictorio, que a primera vista nunca se capta su unidad: Dalila y Judit, Aspasia y Lucrecia, Pandora y Atenea: la mujer es al mismo tiempo Eva y la Virgen María. Es un ídolo, una criada, la fuente de la vida, una potencia en tinieblas, es el silencio elemental de la verdad, es artificio, charloteo y mentiras, es sanadora y bruja; es la presa del hombre, es su pérdida, es todo lo que no es y desea tener, su negación y su razón de ser.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

FILÓSOFA, ANTIFILÓSOFA

El reproche ha caído sobre mí porque se piensa que una escritora es, ante todo, una mujer que se distrae escribiendo, lo que no es cierto, porque es el conjunto de una vida que está estructurada por y sobre la escritura y, por tanto, aquello implica montones de renunciadas, montones de elecciones también, y éste ha sido mi caso. He vivido verdaderamente en la medida en que quería escribir.

Simone de Beauvoir. *Por ella misma*

Existe un desacuerdo en torno a la escritura de Simone de Beauvoir. Un desacuerdo entablado en la propia calificación de su escritura: ¿es filosofía o literatura? Un desacuerdo con el género y por el género para ser precisas. Un desacuerdo doble, entonces. Un desacuerdo que nos lleva a fijar la mirada en los límites que abren y cierran el cuerpo escritural de Simone de Beauvoir. Un orden de escritura que de forma permanente pareciera restarse a cualquier definición. ¿Cómo podríamos definir una escritura que aborda al unísono, hasta volverlos indistinguibles, el ensayo filosófico y las memorias, la ficción y el género referencial? Vida y escritura enlazadas por el propio acto de escribir.

Confusión de la vida en la escritura. O, tal vez, la escritura imaginando una vida como en “La edad de la discreción”¹. En ese relato, como en otros, la voz de la narradora afirma la vida,

1. Simone de Beauvoir, “L’âge de discrétion”, *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1967. [Simone de Beauvoir, *La mujer rota*, trad. Dolores Sierra, Buenos Aires, Random House Mondadori, 2012.]

afirmando la escritura, remitiendo una a otra, confundiendo una en otra, según un registro que oscila entre la ficción, las memorias y la confesión: "Niña, adolescente, los libros me salvaron de la desesperación"². Una vida que se vive en y por la ficción, pero que también deja entrever que la realidad no es más que aquella que es salvada por la escritura. Así parece confesarse en *Memorias de una joven formal*, donde se vuelve ambigua, una vez más, la línea que separa la vida de la escritura: "Mi vida sería una hermosa historia que se volvería verdadera a medida que yo me la fuera contando"³. Esta implicación de la escritura en la vida, en lo que ésta tiene de memorable, es sugerida también en una entrevista que le hiciera Jean Paul Sartre en el año 1979. Escribir no es otra cosa, no parece ser otra cosa, que salvar momentos de la vida a secas⁴.

Sin duda, esta declaración no resuelve el desacuerdo que inaugura Simone de Beauvoir en lo que tiene que ver con el tipo de reparto que describe su escritura. ¿Pueden sus memorias ser consideradas en el género filosófico? O, ¿pueden considerarse sus ensayos en el género literario? Y complicando aún más este desacuerdo, ¿dónde se podría establecer la línea divisoria entre la vida y la ficción?

Este desacuerdo ha dado lugar a múltiples definiciones, a variados esfuerzos por trazar los contornos de un cuerpo de escritura, por delimitar sus dominios, describir sus cumbres y planicies, y antes que nada visibilizar un rostro, hacerlo manifiesto. Así, se ha dicho que la escritura de Simone de Beauvoir es autobiográfica, que busca poner en letras la "verdad de la historia"⁵. De igual modo, se ha advertido que su ficción se escribe en tiempo real, que sus memorias no son sino una in-

2. *Ibid.*, p. 20.

3. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958. [Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, trad. Silvina Bullrich, Madrid, Sudamericana, 2006, p. 172.]

4. Simone de Beauvoir, *Simone de Beauvoir. Por ella misma*, trad. Josefina Delgado, Buenos Aires, Losada, 1982, p. 92.

5. Julia Kristeva et al., *(Re) Découvrir l'oeuvre de Simone de Beauvoir. Du deuxième sexe à La cérémonie des adieux*, Paris, Le Bord de l'eau éditions, 2008.

vención de sí. Y, por último, que en el variado corpus de su escritura deben considerarse las memorias y la autobiografía como partes de la filosofía existencial⁶. Sin embargo, a pesar de las múltiples definiciones aún persiste el descuerdo con el género: ¿filosofía o literatura?, ¿vida o ficción?

Filosofía y literatura, dos géneros diversos, ficción y no ficción. ¿Acaso es posible confundirlos, incluso fundirlos? ¿Cómo entender este salvataje de sí en la letra, por la letra? Podríamos conjeturar que esta salvación —indicada por Beauvoir— podría ser entendida como un simple registro, buscando hacer posible el imposible libro de la vida preservado en la escritura de memorias, preservando, así, días, lugares, nombres. Este primer intento de definición, sin embargo, se ve contradicho por ella misma quien no duda en afirmar que las palabras retienen la realidad solo después de haberla asesinado⁷. Más aún, Beauvoir no dudará en complicar aquél sentido de “realidad” que nos habla de inmovilidad y objetividad para situarse en una definición marcada por el cambio y el devenir. Así, indica:

un arremolinamiento de las experiencias singulares que se abarcan unas a otras, a la vez que se mantienen separadas. Por lo tanto es imposible que un escritor la reduzca a un espectáculo fijo, terminado, que pueda ser mostrado en su totalidad. Cada uno de nosotros capta un momento de ella: una verdad parcial.⁸

O, quizás, esta salvación no sería otra cosa que un librarse, un escaparse del destino tradicional prefigurado a las mujeres de su época: escribir para dejar atrás las determinaciones que fijan a las mujeres en el espacio de lo familiar-doméstico. En *Memorias de una joven formal*, se recrea la niñez y adolescencia de una mujer educada en los privilegios de la burguesía

6. Michel Kail, *Simone de Beauvoir. Philosophe*, Paris, PUF, 2006.

7. Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960. [Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, trad. Silvina Bullrich, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, p. 41.]

8. Simone de Beauvoir, “Para qué sirve la literatura”, Jean-Paul Sartre et al., *Para qué sirve la literatura*, trad. Floreal Mazía, Buenos Aires, Proteo, 1967, p. 71.

ilustrada parisina. Con acierto Geneviève Fraisse ha definido el privilegio como un lujo, pero a su vez como límite de un lugar individual⁹. Los privilegios son contradictorios, sin duda, sobre todo si estos son los recibidos por una educación que destinaba a las mujeres a la familia y los sentimientos. Escribir para escapar, para “arrancarme de los viejos surcos, de las rutinas, del destino fangoso”¹⁰. Escribir, en otras palabras, para salvarse.

Y, una vez más, la ficción y la vida. Complicación del género, y también una pregunta por el género, que tampoco está ausente en la que fue su política: el feminismo. No debiésemos olvidar, aquí, que el acercamiento de Beauvoir al feminismo fue a través de la mediación de la letra: primero, escribiendo *El segundo sexo* y, luego, redactando y firmando el *Manifiesto de las 343 sinvergüenzas*, bullada declaración a favor de la legalización del aborto en Francia¹¹; introduciendo, así, otra complicación más al desacuerdo abierto entre escritura y vida. En un borde del nudo que se deja ver en este desacuerdo, Beauvoir llegará a afirmar que “no es posible separar la manera de relatar y lo que es relatado”¹². En este particular sentido en que se anuda vida y letra, Beauvoir parece alejarse de lo propuesto por Sartre en *¿Qué es la literatura?*, al menos en su insistencia de distinguir, cada vez, escritura y acción, letra y vida. En este juego de espejos y distancias, Sartre se pregunta —haciendo referencia a un poema de Rimbaud— “¿qué se hace con el alma?”. Pregunta que Sartre responderá volviendo explícita la falta de correlato con la vida. No habría ninguna respuesta, el único lugar para aquella pregunta estaría en el orden de las reglas del discurso, en este caso, las reglas del arte poético¹³. Con acierto Jacques Rancière precisará que Sartre no hace sino pensar el lenguaje

9. Geneviève Fraisse, “L’intellectuelle”, *Le privilège de Simone de Beauvoir*, Paris, Actes Sud, 2008, p. 10.

10. Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, op. cit., p. 192.

11. Simone de Beauvoir, *Simone de Beauvoir. Por ella misma*, op. cit., p. 81.

12. Simone de Beauvoir, “Para qué sirve la literatura”, Jean-Paul Sartre et al., *Para qué sirve la literatura*, op. cit., p. 76.

13. Jean Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?*, trad. Aurora Bernáñez, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 60.

como un medio “transparente” para comunicar lo que hay de verdad en la vida¹⁴. Cuando el lenguaje, la escritura, se desvía de esa dirección, se convierte el propio gesto de escribir en un fin en sí mismo desprovisto del necesario compromiso con la “realidad”. A diferencia de Sartre, Rancière propondrá una “política de la literatura”, esto es, una política que hace política en tanto literatura. Una política de la letra que en el mismo terreno de la escritura establece relaciones no previstas entre lo propio, lo impropio, lo prosaico y lo poético¹⁵.

A pesar de las diferencias entre la filosofía del desacuerdo y el feminismo existencialista, Beauvoir parece estar más próxima de aquella definición modernista de la “política de la literatura” entrevista por Rancière que de la transparencia comunicativa del lenguaje predicada por Sartre. Narrar y vivir, figurar una vida en la escritura, hacer de la escritura una vida, es lo que enseña Beauvoir. De ahí que la vida, su realidad, no pueda ser entendida por fuera de los modos en que es narrada.

Insistiendo en la problematización de la vida por la escritura, y en un gesto aún más provocador, Beauvoir recurrirá al nombre del Marques de Sade al momento de pensar la implicación de la escritura en la vida. El pretexto vendrá dado por una polémica entablada con Albert Camus, quien buscaba establecer una filiación entre los crímenes de la Segunda Guerra Mundial y la escritura de Sade, en tanto ésta no tendría otra realidad que la del asesinato. Es en ese desacuerdo abierto entre vida y letra donde Beauvoir intenta dar respuesta a la incómoda pregunta: ¿hay que quemar a Sade? Pregunta que, no sin provocación, será la encargada de titular un pequeño libro de cinco ensayos publicado en 1955¹⁶.

Este pequeño libro pone especial atención a las posibles combinaciones que se establecen entre letra y vida en la obra

14. Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 13 y ss.

15. *Ibid.*, p. 16.

16. Simone de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?*, Paris, Gallimard, 1995. [Simone de Beauvoir, *¿Hay que quemar a Sade?*, trad. Francisco Sampedro, Madrid, Visor, 2000.]

de Sade. Una de aquellas combinaciones es la que se deja describir en la fórmula: “la escritura es un espejo de la vida”. En ese sentido, si la escritura de Sade describía un mundo decadente e inmoral era debido a que el propio Sade no era distinto a ambas adjetivaciones. Es este orden especular —en el que la escritura es solo registro de algo más— el que se pretende poner en cuestión. En la estela que deja el libro *Sade mi prójimo*, de Pierre Klossowski, publicado en 1947, ¿Hay que quemar a Sade? pondrá atención “en el hecho de escribir”. ¿Por qué escribe Sade?

Volviendo desde otro ángulo contra la tesis de la letra como simple transporte de la experiencia vivida, Beauvoir se pregunta por el lugar en el que reside el éxtasis sexual. Una lectura apresurada de *Justine o los infortunios de la virtud* señalaría a la carne, el puro estremecimiento de un cuerpo, como el único lugar de residencia del deseo. Si fuese así, Sade no tendría necesidad de escribir, en la propia realización del acto sexual encontraría su éxtasis. Sin embargo, Sade escribe. Es por esta intromisión de la escritura que Beauvoir sugiere otra respuesta:

Y si la narración juega en las orgías sádicas un papel primordial, despertando fácilmente sentidos sobre los que no actúan ya los objetos de carne y hueso, es que éstos no se dejan alcanzar íntegramente más que en su ausencia. Verdaderamente solo hay una manera de satisfacerse con los fantasmas que crea el libertinaje: contar con su irrealidad misma. Escogiendo el erotismo, Sade ha escogido lo imaginario, solo en lo imaginario conseguirá instalarse con certeza sin arriesgarse a la decepción (...) No es mediante el asesinato como se realiza el erotismo de Sade: es por medio de la literatura.¹⁷

Siguiendo esta línea de reflexión abordará otra posible combinación entre letra y vida. Esta otra combinatoria se deja describir en la siguiente afirmación: el artificio en el antes, la letra como origen. En el redoblamiento, en la ficción, es donde estaría la radicalidad del erotismo de Sade. No en el hecho de

17. *Ibid.*, p. 63.

ser un registro eficiente y completo, muy por el contrario. Es en la imposibilidad de narrarlo todo, es en esta sustracción donde Beauvoir cree ver el exceso. De ahí que afirme que el acto erótico-idea nunca será realizado, “aquí reside el sentido profundo de las palabras que Sade coloca en la boca de Jérôme: ‘lo que hacemos aquí solamente es la imagen de lo que desearíamos hacer’”¹⁸.

Pero esta afirmación no debería llevarnos a pensar que la imposibilidad de vivir plenamente (en exceso), se debería a nuestra impotencia de figurar otras y más ricas realidades sino que, distinto a ello, esa imposibilidad sería, precisamente, la posibilidad de imaginar más radicalmente, pero en el tiempo del después que proporciona la escritura:

La escritura, aún mejor que la palabra, es susceptible de ofrecer con imágenes la solidez de un monumento, y resiste a todas las contestaciones. Gracias a ella, la virtud guarda su funesto prestigio en el instante en que es denunciada como hipocresía y tontería; el crimen permanece criminal en su grandeza; la libertad puede todavía palpar en un cuerpo agonizante. La literatura permite a Sade desencadenar y fijar sus sueños y también superar contradicciones implicadas por cualquier sistema demoníaco; aún mejor, ella misma es un acto demoníaco puesto que exhibe agresivamente fantasmas criminales; aquí radica lo que le otorga su incomparable valor.¹⁹

El exceso de la escritura sadeana no estaría en la representación “vívida”, sino en posicionar el erotismo en el éxtasis, entendido éste como la imposibilidad de “representarlo todo”: he ahí su monstruosidad. Klossowski describirá esta monstruosidad como teológica, mientras que Bataille pondrá atención en el tedio, en la reiteración. Beauvoir, en cambio, se detendrá en la complicación entre vida y letra. ¿Dónde situar a Sade? ¿En qué lugar fijar la línea divisoria entre literatura y vida?

18. *Ibid.*, p. 62.

19. *Ibid.*, p. 66.

La poca certeza de dónde comienza una o dónde termina la otra parece ser parte del desacuerdo entablado en la pregunta: ¿hay que quemar a Sade? Jugando con la mantención de la incertidumbre, el ensayo insistirá en que la literatura es una actividad que les revela el mundo a mujeres y hombres. Esta revelación no es distinta a su propia acción comprometida en el mundo²⁰. Es en afirmaciones como éstas en las que se entabla el desacuerdo, desdibujando la línea que demarca el adentro y el afuera del género literario. De algún modo, es la vida inmiscuyéndose continuamente en la escritura. La escritura, en el sentido aquí expuesto, no podría ser descrita como meramente informativa, o como un registro objetivo de la realidad. De ahí la imposibilidad de caer en la tentación del realismo de pensar la escritura como simple espejo de la realidad. Es en coincidencia con aquello que el ensayo trae a la memoria la paradójica fórmula de que el mundo es una totalidad destotalizada. Es, precisamente, en la evidencia de esta fórmula donde radicaría la imposibilidad de pretender la simple “comunicabilidad” del mundo²¹.

Una totalidad destotalizada parece describirse bajo la fórmula de lo singular plural. ¿Qué quiere decir esto?, se pregunta Simone de Beauvoir. Su respuesta no da espacio para definiciones simples: “por una parte existe un mundo que es el mismo para todos; pero que por otra parte nos encontramos todos en situación con respecto a él, y que esta situación implica nuestro pasado, nuestra clase, nuestra condición, nuestros proyectos”²². No hay que olvidar que todo proyecto involucra vida, acto y compromiso. Un proyecto es lo que decide ser, no se le puede definir en exterioridad, siempre está implicado en la vida, en las acciones que constituyen esa vida, en sus límites y transgresiones²³. Pero aquí cabe una salvedad, esta vida que

20. *Ibid.*, p. 68.

21. *Ibid.*, p. 69.

22. *Ibid.*, p. 69.

23. Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1944. [Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 33.]

cuenta como una vida, parece serlo solo desde el momento en que se vuelve sobre sí misma, en el momento especular en que se ve reflejada y exteriorizada en un dispositivo de memoria. Este dispositivo de construcción de sí no es otro que la escritura.

La escritura como un dispositivo paradójico. Y lo es por un motivo doble. Por una parte, plantea la paradoja del tiempo: el después, el tiempo de las cosas ya hechas, anteponiéndose al antes. De algún modo, esta paradoja se presenta reñida con el sentido común que dice que las acciones en su aparecer ya tienen arraigado un sentido que les da inteligibilidad para ese presente que será pasado en la memoria del futuro. Distinto a aquello, Beauvoir parece indicar que el presente no es sino una acción futura que narra un pasado y hace acontecer una vida. En cierto sentido, la escritura vuelve singular una vida. Y, por otra parte, la escritura como dispositivo parece volver borrosa la distinción entre verdad y artificio. Si lo que cuenta como vida es lo que es posible de ser narrado, y esta narración implica "el después en el antes", la verdad inscrita en el sentido de los hechos que cuentan como vida no es otra cosa que ficciones que habilitan la narración de sí. Bien podría ser dicho que esta forma de crear la ficción de una vida desde la escritura, complica a la trama existencial: no debemos olvidar que el sujeto se constituye en la posibilidad de proyectarse, cual flecha hacia delante; sin embargo, el dispositivo de la escritura se "proyecta" hacia atrás constituyendo, así, el "efecto" de trascendencia (porvenir).

Siguiendo esta idea, podríamos afirmar que no hay vida por fuera del aparato de la letra que la narra. De ahí que creamos posible afirmar, también, que la obra de Beauvoir genera la verdad/ficción de una "vida" imbricada en una tecnología que no es otra que la escritura.

Cada vez que intentamos delimitar lo que es parte de la vida y lo que es parte de la escritura, nos enfrentamos a una complicación: la propia escritura vuelve borrosa la línea que separa la experiencia de la letra. De alguna manera, Beauvoir nos invita a través de esta reflexión a demorar una respuesta ante la clasi-

ficación de su escritura. Ser morosas en la diligencia de la otorgación de un nombre, más bien, de un rótulo. A diferencia de la rapidez que imprime un dilema, este desacuerdo con el género que provoca la escritura de Beauvoir parece llevarnos lejos de los dominios de la afirmación o la negación. Un desacuerdo, sí, pero no de aquellos que se resuelven en la rapidez de un sí o un no. Un desacuerdo que más parece una detención, una demora. Henos aquí, nuevamente, en la pregunta inicial: ¿cómo definir esta escritura? Quizás con dos negaciones simultáneas, quizá con dos afirmaciones a la vez.

Para muchos filósofos y filósofas solo dos textos del corpus beauvoireano podrían calificarse como “estrictamente” filosóficos: *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l’ambiguïté*. Bajo la estricta mirada de la disciplina, el resto de la obra estaría compuesta por ensayos, memorias y literatura. Buscando ser más benévolo a la hora de evaluar el carácter “filosófico” de su trabajo, también están aquellos que señalan que, obviamente, Beauvoir “también fue filósofa, y mejor filósofa que escritora de novelas si hubiera que pronunciarse al respecto”²⁴. Benevolencia, cabe destacarlo, que no hace sino mantener y profundizar el desacuerdo en torno a su escritura.

Tratando de dar por superado el desacuerdo, están por el contrario aquellas otras posiciones que buscan conceder un lugar en la filosofía a textos como *El segundo sexo* o *¿Hay que quemar a Sade?* Un lugar, sí, aunque con una especificación: estas obras se inscribirían en el orden de preocupaciones de la filosofía política. Si puede ser llamada filósofa, Beauvoir lo es en tanto filósofa política. Adscripción imperfecta, que habilita una condición filosófica a fuerza de una derivación. Lógica suplementaria de la nominación que en su segundo momento —la política— condesará el afuera de la disciplina²⁵. Es por este momento secundario, que Beauvoir, ahora filósofa política, más que, por ejemplo, interrogar con rigor el concepto de

24. Teresa López Pardina, “La noción de sujeto en el humanismo existencialista”, Celia Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 194.

25. Michel Kail, *Simone de Beauvoir. Philosophe*, op. cit.

libertad (tal como se le reconoce a Jean Paul Sartre), se dedica a elaborar, más bien, un pensamiento escindido entre situación y decisión. Según estas lecturas, el cruce de vida y política permitiría a Beauvoir elaborar una perspectiva filosófica original²⁶.

Por último, están aquellas posiciones que más que optar por una identidad en desmedro de otra, desplazarán el desacuerdo calificando a Beauvoir simplemente como una escritora. Así lo hace Geneviève Fraisse, quien señala:

Simone de Beauvoir no es una especialista del saber, ella es por sobre todo una escritora. Ahora bien, Sartre distingue con precisión, la categoría de escritor se distingue de aquella "técnica del saber". Su preferencia terminará por perfeccionar al escritor antes que al filósofo. De hecho, el camino contradictorio que todo intelectual toma es menos íntimo que el que toma el escritor, productor de un universal singular librado de la violencia de la contradicción. Está demás decir que esta definición sartreana le va bien a Simone de Beauvoir, escritora por sobre todo.²⁷

Da la impresión que tanto la *negación*, la *nominación suplementaria*, como el *desplazamiento* no dan por zanjado el desacuerdo. Se niega en vistas de un canon, la filosofía existencial. El suplemento viene a complementar lo que el rigor conceptual de Sartre deja a oscuras. Y, por último, el desplazamiento ocurre dentro de la precisa elaboración sartreana de la categoría de intelectual. A propósito de esta caracterización, y del contrapunto adelantado por Geneviève Fraisse, debiese ser dicho que el desacuerdo con la filosofía se hace más evidente ahí donde Sartre parece confirmarla. Contrapunto como sustracción de la escritura a la "Filosofía". Sustracción que la llevará a criticar el canon, los medios y los fines de la escritura filosófica:

Yo habría podido [dice Beauvoir] al menos emprender algún estudio documentado, crítico y acaso hasta

26. *Ibid.*, p. 41.

27. Geneviève Fraisse, "L'intellectuelle", *Le privilège de Simone de Beauvoir*, op. cit., p. 63.

ingenioso sobre un problema limitado: un autor poco o mal conocido, un punto de lógica. No me tentaba en absoluto. Al conversar con Sartre, al medir su paciencia, su audacia, me parecía embriagador darse a la filosofía; pero solamente si uno estaba dominado por una idea. Exponer, desarrollar, juzgar, colegir, criticar las ideas de los demás, no, yo no le veía ningún interés (...) quería comunicar lo que había de original en mi experiencia: para lograrlo, sabía que tenía que orientarme hacia la literatura.²⁸

Orientación hacia la "escritura". Más que una "literata", Beauvoir será una escritora cuya obra comprenderá ensayos (filosóficos, políticos), novelas, memorias y obras de teatro. Debe advertirse que dicho giro hacia la literatura ya se prefiguraba en la propia apuesta filosófica de Sartre. Esta entrada de la literatura en el campo de la filosofía se entendía como la entrada de la pasión en la escritura, pasión que no tendrá mejor traje que el de la política, en tanto re-configuración de lugares, tiempos e identidades²⁹. Pero, sin lugar a dudas, de esta re-orientación de la filosofía por la literatura, no se deduce su abandono. Y sin embargo, Simone de Beauvoir insiste en alejar su escritura de la filosofía. Así al menos parece ella misma confesarlo. Pero desconfiemos de esta confesión y detengámonos en ese lugar más allá de la filosofía en que Beauvoir desea situar su escritura. Es claro, según sus palabras, que no es filósofa, pero también es claro que no lo es en el sentido tradicional del término.

Es relevante destacar aquí nuevamente la definición de la propia escritura en relación a la escritura de otro. La filosofía es Sartre, parece decir Beauvoir. Pero a paso seguido define al quehacer filosófico como la persecución audaz de una idea. Leamos lentamente esta segunda definición: filosofía, es el trabajo paciente y audaz en pos de una idea.

Es posible admitir, sin dificultad, que los escritos de Beauvoir no juzgan, no coligen, no critican y ni siquiera dan

28. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, op. cit., p. 232.

29. Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?*, op. cit., p. 17 y ss.

crédito a las ideas de los demás bajo el riguroso ejercicio de la autoridad de las citas. De hecho, no podemos olvidar que ni siquiera en su libro más reconocido hará gala de prolijidad “académica”, citando o mencionando los autores y libros que apoyaban sus razonamientos o afirmaciones. Así lo hace notar Françoise Héretier, cuando señala que “es particularmente difícil conocer sus fuentes, a cuales se refería al pensar y al escribir, al manipular las fichas y las notas, pues no las cita de modo sistemático, y en la obra *El Segundo sexo* no se menciona la bibliografía”³⁰. Sin embargo, es mucho más complejo admitir que su escritura no está dominada por una idea audaz. Cómo no reconocer, en este sentido, la audacia de interrogar a las narrativas maestras del pensamiento moderno desde el feminismo, como lo hace en *El segundo sexo*, o cómo no admitir audacia en cruzar vida y escritura desdibujando los estrictos límites entre lo público y privado. ¿Por qué entonces su obstinada sustracción del campo de la filosofía? ¿O más bien deberíamos leer en dicha confesión —en el retiro de la letra filosófica— una redefinición de la filosofía?

Traduciendo esta última pregunta en una afirmación, transformando la demora de la duda en una vía de acceso a aquello que se retarda en la obra de Simone de Beauvoir, cabría ver en su escritura un doble movimiento de distanciamiento de la filosofía. En primer lugar, un distanciamiento que es también un rechazo de la nominación de filósofa (cómo no recordar aquí la reiteración del gesto por Hannah Arendt algún tiempo después). En segundo lugar, un distanciamiento que es al mismo tiempo una identificación con la literatura. Doble movimiento, de distanciamiento y de definición, que se originará no solo en el deseo de incorporar la “vida” a la escritura, haciendo de ésta una escritura comprometida, sino también en el deseo de inmortalidad. Pretensión desmedida que la encontramos, también, en la presentación de *Los Tiempos Modernos*:

30. Françoise Héretier, “El punto ciego de Simone de Beauvoir. Después de la revolución neolítica”, *Masculina/Femenino II*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 89.

No nos haremos eternos corriendo tras la inmortalidad; no seremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras algunos principios descarnados, lo suficientemente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino por haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haberla amado con pasión y haber aceptado morir totalmente en ella.³¹

Pese al aparente rechazo, pese a la descripción negativa, la escritura comprometida, tan querida por Sartre y Beauvoir, se articularía en la doble actualidad de un tiempo siempre presente. Incorporando este paradójal fuera del tiempo, se logra salvar una complicación advertida por Jacques Rancière en forma de un dilema: o bien se opone la autonomía del lenguaje literario al uso político considerado como instrumentalización de la literatura; o bien se afirma autoritariamente una solidaridad entre la intransitividad literaria y la racionalidad materialista de la práctica revolucionaria³². ¿Cómo evitar la anulación de la literatura o su supeditación a la política? Beauvoir intentará resolver dicho dilema en la afirmación absoluta del tiempo presente, en la escritura autobiográfica que a pesar de su intento de captura del tiempo-ahora solo se realiza en un tiempo porvenir. Qué mejor definición de inmortalidad que aquella de habitar el futuro viviendo apasionadamente el presente. Pero cabe la pregunta: ¿Cómo se podría habitar en el futuro viviendo apasionadamente el tiempo presente? Beauvoir, en consonancia con ese afán desmedido por la inmortalidad, responde:

Escribir ha sido mucho el placer de salvar momentos de mi vida a secas. Tal vez, ante todo, comunicar lo que mi experiencia podía tener de valiosa para otros y también perpetuar en las palabras, por la escritura, cosas que había visto, los viajes que había hecho, las

31. Jean-Paul Sartre, "Presentación a Los Tiempos Modernos", *¿Qué es la literatura?*, op. cit., p. 12.

32. Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Éditions Galilée, 2007, p. 13.

relaciones con la gente, los tipos de personajes que había encontrado.³³

Recordemos que ella no es la única que ha avanzado por este camino, ya antes había sido recorrido por Jean Jacques Rousseau en *Las confesiones* y por Friedrich Nietzsche en *Ecce Homo*. Escrituras no canónicas, simplemente autobiográficas que resisten y rechazan la idea de "producción de conocimiento" institucionalmente establecida. Alejándose de la filosofía, estas escrituras crean un espacio en ella. Habitándola exteriormente, la habitan íntimamente, acaso reformándola, acaso re-orientando su quehacer a partir de un nombre propio, de un pasaje de inscripción.

La lógica del autógrafo en filosofía lleva a Beauvoir a desdenar, por ejemplo, el normal ejercicio maestro-discípulo del quehacer filosófico. En lo relativo a este aspecto dirá: "Leyendo una obra de Fink me pregunté: ¿cómo es posible resignarse a ser el discípulo de alguien?"³⁴. Bajo esta nueva luz, no cabe ver, como habitualmente se ha visto, humildad o modestia en el alejamiento de la filosofía reservándose, de algún modo, a Sartre. Tampoco cabe ver falta de habilidad, como habitualmente se oye:

¿Por qué no me sentí tentada de ensayar filosofía? Sartre decía que yo comprendía las doctrinas filosóficas, la de Husserl entre otras, más rápidamente y más exactamente que él; en efecto él tendía a interpretarlas según sus propios esquemas; conseguía difícilmente olvidarse y adoptar sin reticencias un punto de vista extraño. Yo no tenía que quebrar ninguna resistencia, mi pensamiento se moldeaba en seguida sobre el que trataba de captar; no lo acogía pasivamente: en la medida en que me adhería a él, veía lagunas, las incoherencias, como también presentía posibles desarrollos; si una teoría me convenía, no me resultaba exterior; cambiaba mi relación con el mundo, coloreaba mi experiencia. En resumen, tenía sólidas facultades de asimilación, un sentido crítico desarrollado y la filosofía

33. Simone de Beauvoir, *Simone de Beauvoir. Por ella misma*, op. cit. p. 92.

34. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, op. cit., p. 233.

era para mí una realidad viva. Me daba satisfacciones que no me cansaban nunca.³⁵

¿No describe Simone de Beauvoir claramente el quehacer filosófico? ¿No señala las habilidades y las actividades típicas de la labor en filosofía? Sin lugar a dudas. Y sin embargo, se obstina en nominarse por fuera de la disciplina. Cabría ver aquí en esta dialéctica de la aceptación y del rechazo un movimiento doble de afiliación y de desafilación, de pertenencia y sustracción. Es quizás esa misma vocación de inmortalidad alojada en el corazón de la filosofía, la que la lleva a rechazar ese movimiento de asimilación filosófica tan propio del ejercicio disciplinar o pedagógico. No se debe olvidar, de igual modo, que ella misma se vio excluida tempranamente de la escena de transmisión filosófica al serle prohibido el ejercicio de la docencia, tras haber sido acusada de seducir a sus alumnas.

Es claro, Beauvoir no es profesora de filosofía y tampoco quiere serlo. Pero no es del todo claro que no se considere filósofa, entendiendo por esta nominación la huella de una experiencia original. Originalidad que en la escritura de Beauvoir se trasluce en un deseo de avanzar por caminos nunca antes recorridos. No olvidemos su intención de "comunicar lo que había de *original* en su experiencia". Aquí habría que atender con cuidado a la doble significación contenida en la palabra "original", que nos remite tanto a comienzo como a novedad. La sentencia precisa una aclaración. El comienzo no remite a un momento pasado recuperable mediante las herramientas provistas por el historicismo, sino más bien a un re-comienzo en la escritura del propio acto de lenguaje. La novedad más que remitirnos a la búsqueda continua de lo nuevo, es más bien la interrupción del lenguaje filosófico por la accidentalidad de la experiencia. Es por esta definición marcada por la actualidad de un comienzo siempre presente, y por la frescura de la primera vez, que la escritura de Beauvoir resistirá a la disciplina de la letra filosófica. Resistencia que si bien la aleja del corpus filosófico, la lleva al mismo tiempo a crear un nuevo espacio para su escritura. La escritura como interrupción del orden de

35. *Ibid.* p. 233.

la filosofía, sin duda. Una peculiar interrupción que no detiene sino que interroga tradiciones, cuestiona el continuo aparecer en masculino de los nombres de la filosofía y propone otras genealogías. Y no obstante, no hay detención, cada nueva interrupción desencadena múltiples cuestionamientos, desplazando y asignando nuevos límites. No hay interrupción sin acción habría que admitir.

Una interrupción, entonces, que devela un cuerpo y un vacío. El cuerpo masculino de la filosofía y el vacío que la constituye: lo femenino, las mujeres. De algún modo, la escritura de Beauvoir se instala en este entre, en un incesante trabajo de intercambios entre cuerpo, letra y mujeres. Esta serie de intercambios que a veces se dan en el terreno de la filosofía, otras en el ensayo y otras tantas en la literatura, son propicios para desmoronamientos, quizás pequeños derrumbes, para el habla de los hombres pero, sin embargo, propicios para recomienzos, encuentros y otras hablas desde los bordes del cuerpo en caída. La interrupción en/por la escritura como un lugar para recomenzar. Recomendados que en filosofía siempre son paradójicos, “ni adentro, ni afuera”, como los propuestos más tarde por Luce Irigaray, Julia Kristeva o Judith Butler.

Hay quienes señalan que las preguntas en filosofía son de un tipo especial, ellas son preguntas sin respuesta. Son preguntas que más que respuestas encuentran posicionamientos escriturales personales. Preguntas con un afán de presente que bien podría calzar con la inmortalidad, preguntas que nunca intentan encontrar respuestas, sino más bien explicitar una vocación personal, una apuesta. En esta muy íntima definición de la filosofía (en la que se tocan la privacidad de las búsquedas personales con las narrativas legitimadas del saber universitario) es donde la escritura filosófica genera sus propias reglas de enunciación, es donde ella se ve forzada a la invención continua. La propia pregunta por la filosofía, paradójicamente, prefiguraría un salto fuera de la disciplina, una re-orientación, un re-comienzo. Como la pregunta que se deja enunciar en *El segundo sexo* que ya desde su título se plantea evidenciando el vacío que constituye al orden del saber en Occidente. Un segundo sexo que en su afirmación deja en evidencia la afirma-

ción de un primer sexo. O más propiamente dicho, un segundo sexo que no logra ser UNO. Un ejercicio de escritura que en el vacío evoca la máquina de guerra que, silentemente, se entretiene en la objetividad de la historia, la prudencia de la filosofía y en la verdad de las ciencias. Un segundo sexo que se plantea en un no decir que en su retirada de palabra siempre, sin embargo, dice. Un no decir del decir que se resta a la afirmación de las mujeres, no olvidemos la pregunta con la que se da inicio a *El segundo sexo*: ¿Acaso hay mujeres? Una pregunta que más que esperar una respuesta, plantea, nuevamente, un vacío que evidencia otro decir silente que constituye un sexo que no es uno: el sexo “femenino”.

En esta línea de razonamiento es posible situar las cavilaciones de Beauvoir en torno al quehacer filosófico y su rechazo a inscribir su escritura en él. Su cuestionamiento de la filosofía —en tanto mera reproducción pedagógica— la llevará a definirla en tanto “originalidad”. Ahora bien, parece ser que la mejor manera de satisfacer dicha definición de la filosofía es la “literatura”. En este sentido, ser filósofa implicaría, forzosamente, salir de la disciplina. Es por este éxodo auto-impuesto que Beauvoir puede ser retratada, simultáneamente, como filósofa y antifilósofa a la vez. Bajo este prisma, no habría un desacuerdo en torno a su escritura. La antifilosofía sería un afuera paradójico de la filosofía. Ni dentro, ni fuera. *Exitimé*, una íntima exterioridad, habría dicho Jacques Lacan.

Más que un desacuerdo habría que ver un distanciamiento necesario. Tampoco cabría dar por terminada la discusión en torno a la apuesta de su escritura uniendo la descripción de filósofa y la de literata en el sincretismo de “escritora”. Más bien, me gustaría afirmar que Simone de Beauvoir es filósofa en la medida que fue una escritora, o como ella misma lo señala, “en la medida en que quería escribir”. Escribiendo lo que “había de original en su experiencia” hizo posible la tangencia de dos registros hasta entonces separados: la filosofía y la diferencia de los sexos. Para llevar a cabo dicha empresa había que ser filósofa pero era imperioso, a su vez, haber sido anti-filósofa.

SEGUNDO SEXO: UNA CATEGORÍA

Es mío solamente aquello en lo que reconozco mi ser y no puedo reconocerlo sino ahí donde estoy comprometido; para que un objeto me pertenezca, preciso que haya sido fundado por mí: no es totalmente mío si no lo he fundado en su totalidad. La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto; ya una obra construida con materiales que no son míos, se me escapa por ciertos costados.

Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*

Hay una mutación en la escritura de Simone de Beauvoir que la distancia de la idea de libertad tal y como ésta había sido concebida por Jean-Paul Sartre. Comparte, sin duda, con Sartre el desplazamiento de los dualismos heredados por el pensamiento moderno al momento de pensar la acción como lo constitutivo del "hombre". No debiésemos olvidar, en este punto, que la condición primera de la acción es la libertad. "El hombre no puede ser o bien libre, o bien esclavo; es enteramente y siempre libre, o no lo es", afirma Sartre¹. La libertad, sin embargo, no es solo un concepto abstracto sino que su definición pasa, necesariamente, por la afirmación de un "yo" que se constituye situadamente entre la facticidad (el mundo que lo frena o lo incita) y la trascendencia (la acción).

Esta es la escena filosófica que compartirá la pareja existencialista. No hay lugar a dudas de esta filiación, de este reconocimiento. Prueba de ello es el libro *Pyrrhus et Cinéas* (1944)

1. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2003, p. 485 [edición original, Gallimard, 1943].

cuya traducción al castellano vuelve más evidente la motivación sartreana en Beauvoir: *¿Para qué la acción?* No será hasta la aparición de *El segundo sexo*, en el año 1949, que Beauvoir se relacionará críticamente con el proyecto existencialista. Esta distancia complicará la afirmación corriente que suele reducir la escritura de Beauvoir a ser una repetición estéril de la filosofía de Sartre.

Mal entendido éste de la repetición estéril que, sin duda, es promovido por la misma Beauvoir. No es un secreto que en entrevistas y ensayos ella subordinaba su trabajo a los planteamientos filosóficos de Sartre. Esta subordinación de su escritura al proyecto sartreano ha hecho que cada vez que se plantea la necesidad de estudiar la filosofía existencialista se decida por no presentar ningún matiz entre Beauvoir y Sartre, o, peor aún, se opte por suprimir del todo la perspectiva de Beauvoir del existencialismo². Es cierto que también, a veces, se suele reconocer filosóficamente la obra de Beauvoir, pero a condición de relacionarla con la obra de otro maestro: Maurice Merleau-Ponty. A pesar de que no dudó en distanciarse de manera crítica de la filosofía de Merleau-Ponty (ahí está, por ejemplo, su anti-Merleau-Ponty³), Sonia Kruks afirmará que el concepto de sujeto desarrollado por Beauvoir estaría más cercano de la filosofía de Merleau-Ponty que del existencialismo sartreano. Este giro que va de un padre a otro se evidenciaría en el reemplazo del psicologismo del “yo absoluto” sartreano por una posición “encarnada” de la existencia. Posición que, en la lectura de Kruks, encuentra en la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty un punto de apoyo y contacto. La tesis merleau-pontyana de una aprehensión del mundo en y por nuestros cuerpos encontraría así un correlato en una conciencia que no sería otra cosa que la afirmación de un “yo soy mi cuerpo”⁴.

2. Toril Moi, “Freedom and Flirtation: the personal and the Philosophical in Sartre y Beauvoir”, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 145-167.

3. Simone de Beauvoir, *Merleau-Ponty ou L'anti-sartrisme*, Paris, Gallimard, 1956 [edición castellana: Simone de Beauvoir, *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, trad. Anibal Leal, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1963].

4. Sonia Kruks, “Simone de Beauvoir entre Sartre et Merleau-Ponty”, *Temps Modernes*, Paris, N° 520, Nov. 1989.

La crítica literaria feminista Toril Moi, en un intento por presentar las apuestas y caminos que llevan a Simone de Beauvoir a convertirse en una “intelectual”, no oculta ese peculiar y hasta contradictorio hecho: ¿una intelectual que, sin embargo, insiste constantemente en subordinar su escritura a otra?⁵ Moi señala esta complicación indicando que “para una intelectual hoy, alguna de las elecciones de Beauvoir son problemáticas, por decirlo de algún modo. ¿Por qué, por ejemplo, cada vez que se da la oportunidad ella se declara intelectualmente inferior a Sartre?”⁶. En esta misma línea de cuestionamiento, Michèle Le Doeuff irónicamente ha sostenido que Beauvoir para describir la opresión de las mujeres se habría basado en una doctrina filosófica que “niega la importancia de restricciones de algún tipo y supone una referencia complaciente con las estructuras de dominación”⁷. Volviendo verosímiles estas complicaciones, la propia Beauvoir reconocerá no solo el marco filosófico que le otorga el existencialismo de Sartre, sino también su “superioridad”:

Conversando con Sartre entrevisté la riqueza de lo que llamaba su ‘teoría de la contingencia’, donde ya se encontraban en germen sus ideas sobre el ser, la existencia, la necesidad, la libertad (...) Era la primera vez en mi vida que me sentía intelectualmente dominada por alguien.⁸

No obstante esta declaración, no confiándonos a cierta política de la “autenticidad” del testimonio, es posible afirmar, a contracorriente, que *El segundo sexo* es un libro que se escribe, entre otras cosas, para contradecir y conflictuar el concepto de libertad de cuño sartreano. Este conflicto se entablará, primero, en relación a la concepción hegeliana de sujeto que parece

5. Toril Moi, “Second Only to Sartre”, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 37-57.

6. *Ibid.*, p. 37.

7. Michèle Le Doeuff, *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, trad. Olivia Blanco, Madrid, Cátedra, 1993, p. 121.

8. Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, trad. Silvina Bullrich, Madrid, Sudamericana, 2006, pp. 348-349.

estar a la base del proyecto del existencialismo. En este sentido, Beauvoir se cuestiona si “Ser es llegar a ser, es haber sido hecho tal y como le vemos manifestarse; si las mujeres en su conjunto son actualmente inferiores a los hombres, es decir su situación les abre menos posibilidades: el problema es saber si este estado de cosas debe perpetuarse”⁹. Es en relación a este tipo de formulaciones de corte hegelianas en la que “el sujeto llega a ser lo que es” que Beauvoir se pregunta por la opresión. ¿Qué ocurre si el estado de cosas que constituye al sujeto reproduce, una y otra vez, un orden de dominio? ¿Qué ocurre si el sujeto de la filosofía tiene sexo y ese sexo es femenino?

En esta misma línea argumental, y en segundo lugar, esta problematización pone en evidencia la falsa universalidad de la categoría “hombre” de la filosofía sartreana y, a su vez, vuelve difícil poder afirmar, finalmente, con Sartre: “Estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrán encontrarse a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres”¹⁰. ¿Cuál es la libertad de las mujeres? La respuesta a esta pregunta está contenida en *El segundo sexo*. La respuesta introducirá la partición de la diferencia sexual en el orden filosófico.

Esta consideración crítica de la filosofía sartreana no debe subestimarse. Toda vez, que parte de la originalidad de la filosofía de Sartre radica, precisamente, en la articulación de la libertad a la situación¹¹. Sin intentar recorrer toda la genealogía inscrita en el nombre de la libertad sartreana, es posible señalar que ésta se definirá en torno a tres existenciaros: hacer, tener y ser. Estos conceptos serán “las categorías cardinales de la realidad humana. Subsumen en sí todas las conductas del hombre”¹². La acción intencionada, y figurada en proyectos,

9. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, I, Paris, Folio, 1949. En adelante citaré la traducción castellana: Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, p. 58.

10. Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 484.

11. Michel Kail, “Liberté et oppression”, *Simone de Beauvoir, philosophe*, Paris, PUF, 2006, p. 58.

12. Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 475.

será el modo, por excelencia, en que dichos existenciaros se volverán explícitos. Sin acción no hay libertad.

En lo que tiene que ver con el vínculo entre acción y libertad, Sartre señalará que “actuar es modificar la figura del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado tal que, por una serie de encadenamientos y conexiones, la modificación aportada a uno de los eslabones traiga aparejadas modificaciones en toda la serie y, para terminar, produzca un resultado previsto”¹³. ¿Qué ocurre si hay un cuerpo? Para Sartre, este cuerpo se describirá como un cuerpo-para-sí siempre expuesto, un cuerpo-exterioridad, esto es, un dispositivo técnico y narrativo que nos hace saber qué es un cuerpo. No obstante, también un cuerpo-para-sí, un cuerpo-afecto situado en un recorte del mundo puesto en situación.

¿Qué ocurre con la libertad si este cuerpo es un cuerpo sexuado? ¿Qué ocurre con la libertad si este cuerpo es el cuerpo de una mujer? Esta es la pregunta que se plantea Simone de Beauvoir. Es esta intromisión de la diferencia sexual la que parece alejar su escritura de la filosofía existencialista. Este alejamiento busca, en primer lugar, dar visibilidad a un orden de dominio descrito desde la “unicidad”: unicidad que no tendrá otra medida que la del “hombre”:

Un hombre está en su derecho de ser hombre, la que se equivoca es la mujer. En la práctica, igual que en la antigüedad había una línea vertical absoluta con respecto a la cual se definía la oblicua, existe un tipo humano absoluto que es el tipo masculino.¹⁴

He, ahí, la rectitud del sujeto. La línea recta que allí se traza, describe también su decline. Este declinar no es un salto afuera sino, más bien, la construcción oblicua de sujetos-objetos. Esta oblicuidad bien podría ser llamada “femenina”, en tanto línea oblicua que se traza a partir de la verticalidad absoluta de una humani-

13. *Ibid.*, p. 477.

14. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 50.

dad que se universaliza desde la figuración de lo masculino. La oblicuidad de lo femenino, una y otra vez, tendrá el relato de la anatomía como su destino: mujer, ovario, útero, glándulas.

Un cuerpo, éste el de la mujer, que se percibe como un obstáculo siempre vivido desde el temblor y estremecimiento que impone la catástrofe natural: llámese ésta embarazo, parto, crianza. Un cuerpo que en ningún momento deja de estar atado al designio de su naturaleza, ahí está el así llamado "ciclo menstrual" para recordarlo. De este modo, Beauvoir describirá al menos tres movimientos: uno que busca problematizar el universalismo de la filosofía existencial; otro que intenta describir el cuerpo en su "situación"; y finalmente, un último movimiento que pondrá atención a la diferencia sexual como un régimen que determina un orden de dominio y uno de subordinación. Es decir, la diferencia sexual se describirá en el par masculino/femenino.

Sin duda, la traza fenomenológica está aún presente, pero con una variación. Esta variación no es otra que la problematización del relato filosófico desde un lugar no previsto para la filosofía: el feminismo. Desde este fuera de marco cabe una pregunta: ¿Es todavía posible seguir pensando la libertad como destino obligado de la acción humana? Y aún otra: ¿debe ser considerada la escritura de Simone de Beauvoir como una escritura filosófica?

Un tiempo antes de escribir *El segundo sexo*, Beauvoir seguirá muy de cerca la definición sartreana de libertad. En sus memorias reconocerá ese orden de lo universal que también fue el suyo. Vale recordar que en ellas, muchas veces se narra como una joven privilegiada que vive a gusto en un orden burgués y patriarcal. Llega afirmar incluso que "no era feminista en la medida en que no me ocupaba de política: me importaba un bledo el derecho al voto. Pero a mis ojos, hombres y mujeres tenían los mismos títulos de personas y exigía entre ellos una exacta reciprocidad"¹⁵.

15. Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, op. cit., p. 193.

En afinidad con esta narración, en *Pyrrhus et Cinéas* indica que “un proyecto es exactamente lo que decide ser, tiene el sentido que se le da: no se lo puede definir desde afuera. No es contradictorio, es posible y coherente puesto que existe, y existe puesto que un hombre lo hace existir”¹⁶. He aquí la misma circularidad del sujeto hegeliano que, sin embargo, cuestionará años más tarde. Desde este orden del relato, la libertad no será, entonces, distinta a trascender, una y otra vez, la facticidad. No hay destino que pueda apresarme, sostiene Beauvoir en *Pyrrhus et Cinéas*, mi propio yo se extiende hacia el infinito¹⁷. Un cuerpo descarnado, sin límites.

Ni Sartre ni ninguno de mis amigos manifestaron nunca respecto a mí, un complejo de superioridad. Por lo tanto, nunca me consideré en desventaja. Hoy sé que para describirme tengo que empezar por decir: “Soy una mujer”, pero mi feminidad no constituyó para mí una incomodidad ni un pretexto. De todas maneras, es una de las premisas de mi historia, no una explicación.¹⁸

Desde este orden del privilegio, y reproduciendo un lugar común de la filosofía, Simone de Beauvoir olvidará diferencias y universalizará lo humano en la palabra “hombre”. En esta línea argumental, el “hombre” es proyecto, su felicidad como sus placeres no pueden ser sin proyectos¹⁹. El “hombre” se trasciende a sí mismo en su acción, ésta al igual que un fármaco puede ser, a la vez, remedio y veneno, esa es la fatalidad que lleva inscrita en sí la libertad. Sartre sostendrá en *El Ser y la nada* que el hombre *tiene* (conoce) el mundo en la medida que *hace* ese mundo; solo en esa medida *es* un hombre libre. No debería extrañarnos que en esta ontología fenomenológica en

16. Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 33 [edición original, Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1944].

17. *Ibid.*, p. 36.

18. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, trad. Silvina Bullrich, Madrid, Sudamericana, 2006, p. 384.

19. Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, op. cit., p. 30.

todo momento solo aparezca el “hombre” en toda su norma y verticalidad. El “hombre” como nombre que invoca en sí lo sexuado, en tanto singularidad de cada uno del dos de los sexos, al mismo tiempo que reclama para sí lo asexuado, en tanto universal descorporizado.

En *Pyrrhus et Cinéas* no se piensa necesario explicitar la partición, la división de los sexos. El hombre es metáfora de la humanidad de la que toda mujer se siente parte. Tal vez sea útil recordar el lugar de privilegio —como lo ha llamado Geneviève Fraisse— en el que se sentía posicionada Beauvoir antes de escribir *El segundo sexo*. En *La plenitud de la vida*, libro en que da cuenta de sus primeros años de estudiante de filosofía, no deja de evocar las regalías propias de haber pertenecido a una clase económica y socialmente acomodada.

Tenía las mismas libertades y las mismas responsabilidades que los hombres. La maldición que pesa sobre la mayoría de las mujeres, la dependencia, me fue evitada. Ganar su vida no es una meta; pero por ahí solamente se alcanza una sólida autonomía interior (...) Bastarse materialmente, es experimentarse como individuo completo; a partir de ahí, pude rechazar el parasitismo moral y sus peligrosas facilidades.²⁰

Sin embargo, cinco años más tarde de la publicación de *Pyrrhus et Cinéas* su postura será otra. Si bien mantendrá el marco que provee la filosofía existencial para pensar la libertad, introducirá ahora la división, la diferencia sexual. Señal de esta mutación y diferencia es la escritura de su principal obra: *El segundo sexo*. Recordemos, en primer lugar, que en el espacio de escritura abierto por este libro “todo sujeto se afirma concretamente a través de proyectos como una trascendencia, solo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto”²¹. Hasta aquí plena coincidencia con Sartre.

20. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, op. cit., p. 384.

21. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 63.

No obstante, se hace evidente una mutación: ya no se habla solo del "hombre" universal e incondicionado, sino de las condiciones que hacen posible o imposible que los sujetos sean sujetos de acción, esto es, libres. En este sentido, Beauvoir es explícita: "La relación entre ambos sexos no es la de dos electricidades, dos polos: el hombre representa al mismo tiempo el positivo y el neutro, hasta el punto que se dice "los hombres" para designar a los seres humanos, pues el singular de la palabra *vir* se ha asimilado al sentido general de la palabra *homo*"²².

Cabe indicar que aquí no solo se introducirá la formación dual del masculino y femenino sino que se pone en cuestión la propia realización de la libertad para el caso de las mujeres. Asombrosamente para muchos y muchas, Beauvoir afirmará que la propia "condición femenina", cual piedra de Sísifo, hace que la acción de las mujeres, y la trascendencia en ella contendida, vuelva a caer, una y otra vez, en la inmanencia, degradando la existencia en un eterno "en sí", volviendo su libertad en mera "facticidad". En este punto, Beauvoir indica que el drama de la mujer es descubrirse y elegir un mundo en el que se asume y es asumida como alteridad:

se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial.²³

La alteridad para Beauvoir es una categoría fundamental del pensamiento humano desde la antropología hasta la filosofía, pero no es una categoría neutra ni mucho menos universal. Sin embargo, aclara, que la simple enunciación de lo "uno" implica necesariamente definir la partición, señalar a aquél que se debe describir como "otro". De ahí que su posición difiera de aquellas formulaciones filosóficas que insisten en situar en

22. *Ibid.*, p. 49.

23. *Ibid.*, p. 63.

contigüidad la alteridad y lo femenino: bajo la formulación “la alteridad se hace realidad en lo femenino”. ¿Por qué algún sujeto se enunciaría de entrada como lo inesencial, como lo otro? En este orden de cuestionamientos, Beauvoir complejizará el concepto “desencarnado” de libertad de Sartre desde un cuerpo, el cuerpo de las mujeres y desde un orden de dominio, el orden patriarcal. Si las mujeres son lo otro, sus acciones están ya de algún modo determinadas, limitadas, por algo/alguien que no son ellas mismas ¿Es posible la libertad en este contexto? ¿Son libres las mujeres?

Para tratar de responder dichas preguntas, aventuremos una posible lectura del connotado sintagma “la mujer no nace, se hace”. Y pensemos, a su vez, en las categorías fundamentales con las que el existencialismo define la libertad: tener, hacer, ser. Aventuremos una mutación, la siguiente alteración del sintagma: la mujer no *tiene* un cuerpo, se *hace* uno. La mujer *es* su cuerpo. Pero no olvidemos que “su cuerpo es una cosa opaca que le es enajenada; se siente presa de una vida obstinada y extraña (...) la mujer como el hombre, es su cuerpo; pero su cuerpo es distinto de ella”²⁴.

Es cierto, la mujer es su cuerpo. Pero, insiste Beauvoir, insiste volviendo sobre la pregunta, puede la mujer ser su “cuerpo”, su propio cuerpo. ¿Hay un cuerpo, distinto a las circunstancias, al destino predeterminado, a los mitos de la feminidad y a las historias que narran a este cuerpo, una y otra vez, bajo las luces *claroscuros* de la “condición femenina”? Bien podríamos creer que la escritura de *El segundo sexo* nos conduciría finalmente a reconocer, y quizás superar, aquellas circunstancias que limitan la libertad de la mujer²⁵. Esto es, sería posible acaso ver en *El segundo sexo* una escritura del segundo sexo que, si bien es crítica de la “condición femenina”, encontraría al final del camino “un cuerpo extendido (...) un descanso para volver a partir”, tal y como se describe la libertad en *Pyrrhus et Cinéas*²⁶.

24. *Ibid.*, p. 91.

25. *Ibid.*, p. 64.

26. Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, op. cit., p. 25.

Un cuerpo/mujer todo goce, abierto, múltiple, como querría Luce Irigaray. Un cuerpo, un instante entre pasado y porvenir siempre proyectado, un cuerpo, en fin, libre.

Contrario a aquello, Beauvoir da término a las páginas de *El segundo sexo* negando una de las premisas, quizás la más fundamental, de la filosofía sartreana: la acción. La acción se constituye para Sartre, como ya hemos dicho, por tres categorías fundamentales: ser, hacer, tener. Veamos una a una estas categorías desde la noción de “segundo sexo” acuñada por Beauvoir.

Tener. “Se da por bueno que su sueño de castración tiene un significado simbólico: desea privar al varón de su trascendencia. Su deseo es, ya lo hemos visto, mucho más ambiguo: quiere, de una forma contradictoria, *tener* esta trascendencia, lo que supone que al mismo tiempo la respeta y la niega, que al mismo tiempo desea arrojarle a ella y retenerse en sí”²⁷. Más cáusticamente en *El segundo sexo* se dirá: “no tiene nada”. La mujer descrita desde la “condición femenina” no puede sino querer tener, precisamente, aquello que la determina. No es casual por ello que en la escritura de *El segundo sexo* el relato del psicoanálisis aparezca en el capítulo sobre el destino en cercanía con la biología y el materialismo histórico. En un movimiento circular, la feminidad solo encontrará su realización asumiendo el lugar de la inclinación que deja la verticalidad masculina. Entonces lo femenino no puede sino ser oscuridad, alteración, desorden, locura, pasión, apetito, animalidad, naturaleza, cuerpo, maternidad. Peculiares formas de un “fuera de sí”, de un no estar cabalmente sujetado, de no ser propiamente un sujeto.

Hacer. ¿Cuál podría ser la acción en las mujeres si ésta ya está enmarcada por un orden que las excede y comprende? Nuevamente, volviendo a la descripción de la condición femenina, Beauvoir afirma: “ella —la mujer— se deja llevar contando con la protección, el amor, la ayuda, la dirección ajenas; se deja fascinar por la esperanza de poder realizar su ser sin *hacer* nada. Se equivoca al ceder a la tentación, pero el hombre no está en

27. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 888. Cursiva en el original.

condiciones de reprochárselo, pues la tentación viene de él”²⁸. En este punto, caben las siguientes preguntas: ¿cómo las mujeres podrían afirmarse como sujetos si cada intento de afirmación, cada proyecto las vuelve a situar, una y otra vez, en la pasividad de lo dado?, ¿cómo puede la acción de la mujer ser libre? No olvidemos que un acto libre no solo transforma el lugar desde el que parto, sino que se escapa hacia el porvenir. Y por último, ¿la acción de las mujeres es libre? No, parece ser la respuesta, toda vez que la situación que las describe, y limita, se dice en las palabras madre, matrimonio, familia, prostitución y vejez. Estas son las palabras que circunscriben la “experiencia vivida” de las mujeres desde la condición de lo femenino.

Ser. Llegadas a este punto habría que tomar de modo literal la célebre afirmación: “no se nace mujer, se llega a serlo”. Sin todavía poner atención a la importante variación que introduce Judith Butler a este enunciado, habría que advertir la rigidez de éste, el mandato patriarcal que parece estar presente. En esta línea, Beauvoir agrega: “la mujer no se define por sus hormonas, ni por instintos misteriosos, sino por la forma en que percibe, a través de las conciencias ajenas, su cuerpo y su relación con el mundo; el abismo que separa a la adolescente del adolescente ha sido agrandado de forma deliberada desde los primeros días de su infancia; más adelante ya no es posible impedir que la mujer sea lo que *ha sido hecha* y siempre arrastrará tras ella ese pasado”²⁹.

La acción de la mujer parece estar limitada por un orden que la constituye paso a paso, ese orden es la “feminidad” que una y otra vez la describe como un continente oscuro, como pura alteridad. Llegar a ser mujer implica, en este sentido, asumir un orden de dominio que se presenta, paradójicamente, como el propio orden de las mujeres. He ahí la cuadratura del círculo de la filosofía existencial, he ahí el feminismo de Beauvoir.

28. *Ibid.*, p. 892. Cursivas en el original.

29. *Ibid.*, p. 655. Cursivas en el original.

LA ESCRITURA COMO EMANCIPACIÓN

Hubiera sido de esperar que la Revolución cambiara la suerte de la mujer. No fue así. Esta revolución burguesa fue respetuosa con las instituciones y los valores burgueses; la hicieron los hombres de forma prácticamente exclusiva.

Simone de Beauvoir, *El segundo Sexo*

Habitualmente tendemos a pensar que el gesto emancipatorio se propaga de voz en voz en una especie de contagio cuyo principio estaría, principalmente, en el movimiento, en la acción. O quizás, de modo más enigmático —espontáneo, casi mágico tal vez—, el movimiento de la emancipación tomaría lugar cuando la masa cobra cuerpo. En la unión espontánea de un conjunto desordenado de sujetos que luego se transforma en un cuerpo compacto, tal como lo describiera Elias Canetti en *Masa y Poder*: “Un fenómeno tan enigmático como universal es el de la masa que surge de repente allí donde antes no había nada. Puede que ya se hubieran reunido unas cuantas personas, cinco, diez o doce, no más. Nada se había anunciado, nada se esperaba. Y de pronto se llena de gente”¹.

Y “de pronto se llena de gente”, así parece ser la alquimia de la revolución o de la revuelta: donde en un momento no había nadie luego se halla una muchedumbre. E insisto, “se llena de gente”, esta insistencia no tiene otra intención que hacernos volver la mirada a esa “gente”: ¿quién es esa gente? Y más

1. Elias Canetti, *Masa y poder*, trad. Juan José del Solar, Barcelona, De bolsillo, 2005, p. 12.

propriadamente, dicho por quiénes está conformada esa gente, esa muchedumbre. Una respuesta distraída nos haría responder: la masa, la muchedumbre, la gente, está conformada por hombres y mujeres. Si eso fuese así, si la suma de los cuerpos en la gesta de la revolución o de la revuelta se contara de dos en dos —se contara en igualdad de hombres y mujeres—, el movimiento o la acción revolucionaria también sería parte de la política de las mujeres; pero, como bien sabemos, esto no ha sido así.

Si se ha de admitir aquello que nos indica el breve exergo con el que se abre este capítulo, habría que reconocer que la Revolución francesa no trajo cambios para la vida de las mujeres. Si esto “no fue así”, si la Revolución no cambió la suerte de las mujeres, debiésemos preguntarnos por qué. La respuesta que nos otorga Simone de Beauvoir en el *Segundo sexo* es sencilla: los mitos sobre los cuales se levantan las revoluciones los han escrito “hombres”, de ahí que los ideales de la libertad, la igualdad y fraternidad poco o nada nos digan de las mujeres:

Todo mito implica un Sujeto que proyecte sus esperanzas y sus temores hacia un cielo trascendente. Las mujeres, que no se afirman como Sujeto, no han creado el mito viril en el que se podrían reflejar sus proyectos; no tienen ni religión ni poesía que les pertenezcan auténticamente: sueñan a través de los sueños de los hombres. Adoran a los dioses fabricados por los hombres. Estos últimos han forjado para su propia exaltación las grandes imágenes viriles: Hércules, Prometeo, Parsifal; en el destino de estos héroes, la mujer solo tiene un papel secundario.²

Mucho tiempo antes, Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de la mujer* habría anticipado a la feminista francesa en la incomodidad (para no decir simplemente desajuste) entre el ideario de los derechos que portaba la Revolución y las mujeres. Si había algún lugar para las mujeres éste sería el de los sentimientos y la puerilidad. Ellas, las mujeres, habitantes,

2. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, p. 228.

ciudadanas, de la república del amor. Así lo dejarán por escrito Rousseau (padre del republicanismo), Locke (padre del liberalismo) y Hegel (padre de la forma Estado moderna). A pesar de este limitado espacio, la diferencia de lo femenino será el problemático modo en el que las mujeres narran, a dos voces, por un lado la emancipación y, por otro, el mito masculino de la feminidad. Este mito no dice otra cosa que la definición de la mujer desde y por el orden impuesto por los hombres. En este sentido, Beauvoir insiste de modo tajante:

La mujer se define exclusivamente en su relación con el hombre. La asimetría de estas dos categorías, hombre y mujer, se manifiesta en la constitución unilateral de los mitos sexuales. A veces se dice [en francés] “el sexo” para designar a la mujer: ella es la carne, sus delicias, sus peligros (...) la representación del mundo, como el mismo mundo, es una operación de los hombres; lo describen desde su propio punto de vista, que confunden con la verdad absoluta.³

Este tipo de afirmaciones, las que abundan en *El segundo sexo*, son las que hacen que este libro provoque cierto rechazo por las feministas de los años cincuenta, por cuanto creen que Beauvoir les niega, por anticipado, éxito en la demanda por los derechos. Son estos mismos argumentos los que hoy provocan repudio entre las expertas de género que, incómodas o despectivas, los desestiman por obsoletos. Rechazos que no son otra cosa que el cuestionamiento al concepto de alteridad propuesto en *El segundo sexo*. Este concepto no quiere decir desigualdad de los sexos como se podría creer, tampoco habla de inferioridad de las mujeres en relación a los hombres —ya sea por capacidades, ya sea por disposición física. El concepto de alteridad no parece enmarcarse en el “dos”, aun cuando, su efecto sea la descripción de la diferencia como “diferencia de los sexos”. Muy distante de aquello, Beauvoir afirma, contra el sentido común, que no hay dos sexos sino “uno”, y este es el sexo masculino. Así, indica, con más énfasis aun, que no hay dos “excentricidades”, dos mitades o dos polos. El “hom-

3. *Ibid.*, p. 229.

bre", entendiendo por esta palabra saber, política y escritura, no es una parte sino que es "al mismo tiempo el positivo y el neutro". En su nombre no se convoca solo una particularidad sexuada sino que también la universal de la humanidad. Y ¿las mujeres? ¿Acaso no hay mujeres? Desde la perspectiva que este supuesto introduce no parecen tener lugar. Si existe un lugar para ellas, éste no es el de la desigualdad, o el de la diferencia, sino el de la "alteridad". Lo otro del hombre. En una metáfora geométrica, Beauvoir reserva la línea vertical para el trazado de lo "humano". En relación a esa línea, se determina la oblicua, la línea de su inclinación y caída. En esa caída se definen las mujeres.

la mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial con respecto al hombre. Él es el sujeto, es el Absoluto: ella es la alteridad.⁴

En otras palabras, la afirmación de lo masculino necesita la limitación y negación de un otro. Este otro, es por excelencia: la mujer. Siguiendo la hebra de este argumento, Beauvoir dirá que "solo hay presencia del otro, sí el otro está presente para sí: es decir la verdadera alteridad es la de una conciencia separada de la mía e idéntica a ella. La existencia de los demás hombres es lo que arranca a cada hombre a su inmanencia y le permite realizar la verdad de su ser, realizarse como trascendencia, como movimiento hacia el objeto, como proyecto"⁵. Es el régimen hegeliano de la lucha por reconocimiento el que da sustento a esta descripción de la alteridad que presenta Beauvoir: solo en el dominio del otro se afirma el sujeto, solo en la derrota del otro destella la luz de mi libertad.

El hombre, dirá Beauvoir, levanta el velo de universalidad que cubre al sujeto, al individuo, es su mérito. Son los hombres a los que se les reserva este orden subjetivo de lucha y reconocimiento de sí, son a ellos a los que va dirigido el mito de la dialéctica del amo y el esclavo. Asumiendo esta dialéctica —y,

4. *Ibid.*, p. 50.

5. *Ibid.*, p. 225.

tal vez, explicitando el orden de la diferencia sexual que anuda cuerpo, trabajo y subjetividad—, Beauvoir hará del lugar del esclavo, el lugar de la mujer. La escena de la lucha por el reconocimiento —que no es sino la escena de una constitución subjetiva— se narra en la necesidad de salvar la propia vida, se narra en peligro. Tomemos el siguiente pasaje de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel:

el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad.⁶

La acción, el arriesgarse, la libertad en última instancia, es prerrogativa de los hombres. Según lo que esta dialéctica determina, el hombre aspira a la vida y al descanso, esta quietud del espíritu la propiciará la mujer en su inacción y, por ello, en su falta de libertad. En este sentido, Beauvoir señala que el hombre “sueña con quietud en la inquietud y con una plenitud opaca en la que sin embargo habite la conciencia. La encarnación de este sueño es precisamente la mujer, ella es la intermediaria deseada entre la naturaleza extraña para el hombre y el semejante que le resulta demasiado idéntico”⁷.

No sin algún dejo de verdad, generaciones de feministas han visto la negación de la mujer en esta descripción. Frente a ello, más que cuestionar los modos en que han sido narradas las mujeres desde el relato de la filosofía, han intentado, por ejemplo, salvarlas asumiendo su “verdad” por fuera de cualquier discurso. “Hay mujeres”, parece sostenerse desde esta postura. Este es el consuelo que larga y afanosamente han elaborado las feministas de la diferencia. Este consuelo se deja decir en un “al menos los sentimientos son nuestros”, o “lo que nuestros

6. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, DF, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 116.

7. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 226.

cuerpos sienten es *nuestro*". Podríamos, sin duda, aceptar que las ideas políticas no nos pertenecen, que han sido elaboradas/ escritas por mano masculina, pero ¿nuestros sentimientos? no tienen necesidad de la prótesis de la escritura, estos, sin duda, nos pertenecen, podrían declarar las feministas de la diferencia. Es precisamente el mito de la autenticidad de lo femenino lo que está aquí en discordia. Es ahí, en lo "femenino" donde se constituye/narra la mujer como alteridad.

Simone de Beauvoir insiste que lo propio de las mujeres es pensarse como habitantes del mundo de los sentimientos y los ritmos del cuerpo. Es esa propiedad, sin embargo, la que las constituye impropriamente en sujetos. Y si miramos, y leemos, con atención los modos en que el contrato, la república, la emancipación se narran, no podremos dejar de observar que las mujeres aparecen descritas en el marco de las retóricas del amor romántico. Si hay algún mito que ha constituido a las mujeres, éste se ha escrito en la narración del sentimiento y del amor y se ha vuelto concepto en la palabra "feminidad". El cuerpo se da a través de los modos en que éste es narrado.

Es en este crucial punto donde Beauvoir pondrá distancia con las gestas feministas de su época. Cuando escribe sobre la falta de mitos para la revuelta de las mujeres no solo hace referencia a la falta de ideas políticas, sino también a la falta de relatos por fuera del ideal de la feminidad. Ahí están Stendhal, Flaubert o D. H. Lawrence. Audaces manos masculinas escribiendo sobre lo femenino, contando incluso sus subversiones. Y es cierto, no podríamos decir lo contrario. Flaubert narra a Emma Bovary en la insatisfacción. ¿Pero, podríamos decir lo mismo de D. H. Lawrence y su Lady Chatterley? ¿Acaso *El amante de lady Chatterley* no representa, para muchas, la novela de la emancipación sexual de las mujeres de comienzos del siglo veinte? Sabemos que Lady Chatterley abandona a su marido enfermo (perteneciente a la aristocracia inglesa) por su amante (un guardabosque), para vivir la vida que ella deseaba. Uno de los elementos que no debe ser subestimado es que Lawrence no destina a Lady Chatterley en su narración a la locura, al convento, ni a la muerte. No debemos olvidar que esta novela fue censurada por pornográfica, precisamente por

el lugar no tradicional en el que se describía a esta mujer. ¿Por qué Beauvoir vincula, entonces, esta narración con el mito de la feminidad? ¿Hay que quemar a Lawrence?

Una posible respuesta a esta pregunta puede encontrarse en el desplazamiento del mito de la feminidad histórica por el mito del “orgullo fálico”. En este sentido, Beauvoir señala:

Para él (D. H. Lawrence) no se trata de definir las relaciones singulares de la mujer y del hombre, sino de situarlos a ambos en la verdad de la vida. Esta verdad no es ni representación ni voluntad; envuelve la animalidad en la que el ser humano tiene sus raíces. Lawrence rechaza con pasión la antítesis sexo-cerebro; en él se da un optimismo cósmico que se opone radicalmente al pesimismo de Schopenhauer; el deseo de vivir que se expresa en el falo es alegría; en él deben tener su fuente el pensamiento y la acción, so pena de convertirse en concepto vacío, mecanismo estéril.⁸

Siguiendo de cerca lo propuesto por Beauvoir, bien podría ser dicho que la escritura de *El amante de lady Chatterley* establece un nuevo escenario donde desplegar el teatro de la feminidad. Este nuevo escenario describirá la feminidad vinculada al deseo, al erotismo y la exploración/descubrimiento sexual del cuerpo de las “mujeres enamoradas” de hombres “capaces” y “potentes”. Las mujeres deben disfrutar de sus cuerpos, parece decirnos D. H. Lawrence. En este punto, Beauvoir agrega: “La sexualidad no sirve para llenar un vacío; debe ser la expresión de un ser realizado. Lo que las mujeres llaman amor es su avidez ante la fuerza viril, de la que desean apoderarse”⁹. ¿Y por qué deberíamos temer a lo “femenino erótico”? Sin caer en ingenuidades o inocentadas, Beauvoir alinearé esta novela en la larga lista de “novelas de educación de las mujeres”. Esto es, la irreverente novela de D. H. Lawrence, por años considerada escandalosa y pornográfica, no sería sino la novela por excelencia que vendría a educar y normalizar la conducta sexual y

8. *Ibid.*, p. 308.

9. *Ibid.*, p. 314.

romántica de las mujeres para el nuevo siglo: “lo que Lawrence nos propone es el ideal de la ‘mujer mujer’, es decir, de la mujer que es aceptada, sin reticencias, definirse como Alteridad”¹⁰.

Hasta aquí las mujeres que parecen “hablar” están mudas. Su representación siempre está fuertemente contenida por la mano de algún hombre que escribe y educa sus miradas, sus gestos y sus palabras. ¿Y, entonces, la emancipación?

Es en este punto donde nos distanciaremos de la idea de emancipación como simple “acción”. Dado este principio motor de la “acción,” todas aquellas situaciones signadas por la quietud de un cuerpo estarían lejanas de la agitación de la emancipación. Contrario a ello, creo que es posible (quizás hasta obligatorio) un tipo de revuelta que bien podría ser llamada la emancipación de la “palabra muda”, por tomar una expresión de Jacques Rancière. Una emancipación que se da en y por la escritura. Una particular revuelta que, silenciosamente, se trama en textos escritos, valga aquí la redundancia, que comenzaran a rodar descuidadamente —cual piedras— por la vida de los sujetos. En este sentido, y explicitando una particular política de la literatura, Rancière indicará que “la literatura es el reino de la escritura, de la palabra que circula por fuera de toda determinada relación de discurso”¹¹.

En el conjunto de ensayos dedicados al “Affaire Sade”, Beauvoir dirá sobre este afamado libertino que “para afrontar la realidad proponiéndose recrearla, hacía falta el alejamiento necesario”¹². Este alejamiento no parece ser otro que la escritura. La escritura se vuelve, entonces, distancia e interrupción, detención y corte. Así la pensó Beauvoir para su propio trabajo de creación. No olvidemos que *El Segundo sexo* es, entre otras cosas, un intento de volver visibles los mitos sobre la feminidad escritos por laboriosas manos masculinas. Interrumpir, poner a distancia, esa “realidad de las mujeres” no implica solo

10. *Ibid.*, p. 316.

11. Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 21.

12. Simone de Beauvoir, *¿Hay que quemar a Sade?*, trad. Francisco Sampedro, Madrid, Visor, 2000, p. 69.

“hacer” de otro modo, sino que, más importante aún, implica: escribir de otro modo. Implica escribir otros “mitos” por fuera del mito de la alteridad, por fuera de la bella tiranía de lo femenino. No se entienda este “por fuera” como un retorno o una vuelta en pos de la “verdad de la mujer”. Beauvoir sabe que ese camino la devuelve al punto de partida, esto es, a describir a la mujer en tanto alteridad. Es por ello que no cesa de afirmar, una y otra vez, en *El segundo sexo*: “La mujer se define exclusivamente en su relación con el hombre. La asimetría de estas dos categorías, hombre y mujer, se manifiesta en la constitución unilateral de los mitos sexuales”¹³. Beauvoir llama mito al conjunto de enunciados simples, contradictorios y atemporales que describen a lo femenino. Este mito, el mito de las mujeres, se define mejor en la confusión de un entre dos:

Es un ídolo, una criada, la fuente de la vida, una potencia de las tinieblas, es el silencio elemental de la verdad, es artificio, charloteo y mentiras, es la sanadora y la bruja; es la presa del hombre, es su pérdida, es todo lo que no es y desea tener, su negación y su razón de ser.¹⁴

Esta descripción de lo femenino no hace sino reiterar, una y otra vez, un “entre dos” confuso que de forma simultánea narra a los cuerpos en dos lugares (ocupaciones) topográficamente opuestos (lo muy alto y lo muy bajo a la vez). A pesar del rodeo, es relevante indicar que esta confusión no quiere decir ambigüedad. No al menos en el sentido que esta palabra tiene en la filosofía existencial. En *Para una moral de la ambigüedad*, este concepto está lejos de narrarse en la confusión o en la falta de verdad. La ambigüedad es lo que nos hace hombres (aquí el masculino es universal, no debemos olvidar que este libro se escribió dos años antes que *El segundo sexo*¹⁵). El hombre se

13. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 229.

14. *Ibid.*, p. 229.

15. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, Gallimard, 1947. En adelante citaré la traducción castellana: Simone de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*, trad., F.J. Solero, Buenos Aires, Schapire, 1956.

constituye, es la afirmación de sí a pesar que su destino no sea otro que “no ser”. La ambigüedad implica asir la verdad intemporal de la existencia entre un pasado que ya no existe y un porvenir que no es todavía. Es en ese instante donde el hombre se constituye como sujeto¹⁶. Distinto a aquello, Beauvoir en *El segundo sexo* no pone atención en la acción sino en la pasividad del relato, en la palabra muda que describe, una y otra vez, a las mujeres en la confusión de lo más alto y lo más bajo, lo más claro pero también lo más oscuro.

Es aquí donde podemos situar la revuelta, una revuelta en y por la escritura:

Liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que mantiene con el hombre, pero no negarlas; si se afirma para sí, no dejará de existir *también* para él: al reconocerse mutuamente como sujetos, cada uno seguirá siendo para el otro una alteridad; la reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que genera la división de los seres humanos en dos categorías separadas; el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura; las palabras que nos conmueven: dar, conquistar, unirse, seguirán teniendo sentido; por el contrario, cuando quede abolida la esclavitud de la mitad de la humanidad y todo el sistema de hipocresía que supone, la “sección” de la humanidad revelará su auténtico significado y la pareja humana recobrará su verdadera *imagen*.¹⁷

No hay cuerpo sin letra. No hay letra sin imagen. Solo en la recitación diagramática de nombres y figuras se retienen paisajes, se contienen flujos y se aquietan tránsitos. La letra, así descrita, más que secundaria o parasitaria de la imagen se constituiría en la base de un régimen estético. ¿Cómo alterar este particular dispositivo corporal? ¿Cómo hacer del cuerpo un lugar de in-

Para un análisis detallado del concepto de ambigüedad en Beauvoir, véase de Penelope Deutscher, *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*, New York, Cambridge University Press, 2008.

16. Simone de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*, op. cit., p. 9.

17. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 902 (la cursiva es mía).

terrupción de los órdenes de dominio? Si la letra es la metáfora y transporte necesario de una política, la literatura (entendida como aparato) es también un régimen de alteración, toda vez, que halla su mejor descripción en la "indeterminación" y la "disrupción": señas ambas que se desdoblán de modo decisivo como cuestionamiento y destrucción de la legitimidad de la circulación de la palabra, de la relación entre sus efectos y de las posiciones de los cuerpos en el espacio común. Es precisamente esta cualidad de desdoblamiento lo que convierte a la literatura, en tanto aparato de escritura, en el dispositivo democrático por excelencia. En este particular orden se anudan imagen y letra. Si la estética tiene que ver con los modos en que las formas se visibilizan en el espacio de lo común, no sería del todo desacertado afirmar que toda estética incorpora también una poética: esto es, modos de decir, modos en que la letra se vuelve imagen conjugando dos modos de expresión: las retóricas de la emancipación contenidas en la letra como también las lógicas de dominio que la ley impone.

De la letra al archivo y de éste a la imagen (de ida y de vuelta). Los posibles contornos de una imagen no solo se contienen en la palabra sino que por sobre todo en el sistema de citas que gobierna la comparecencia/emergencia de discursos y prácticas en un momento determinado. Este sistema de citas no es otra cosa que un archivo. Bien podríamos decir que este sistema de citas, este archivo, es a lo que se refiere Beauvoir con "mitos". En otras palabras, un archivo estructura los términos de un discurso estableciendo los límites de lo que se puede y lo que no se puede enunciar y ver en un tiempo y lugar dado. Resulta difícil, entonces, describir un archivo solo en su materialidad. De algún modo, el archivo se constituye siempre en un ambiguo "entre dos" entre materia y forma, entre letra e imagen. Empero, el elemento aún más pregnante que describe la lógica del archivo es la doble actualidad que instala. Doble actualidad escindida entre los soportes (materiales e inmateriales) y los efectos de realidad que reproducen. En virtud de la doble duplicidad que el dispositivo archivo contiene es que es imposible contenerlo bajo la arquitectónica de la memoria propuesta por el museo o la biblioteca. El archivo siempre es

un exceso, un salto fuera del archivo. Habría que decir que lo propio del archivo es, paradójicamente, el cuestionamiento del sistema de clasificación y ordenación. Queda aquí al descubierto la dialéctica entre destrucción y alteración que anima al archivo. Es en ese movimiento donde Beauvoir parece situar a la filosofía.

TEATRO FILOSÓFICO

Aceptar vivir como un ser secundario, un ser relativo, habría sido rebajarme como criatura humana; todo mi pasado se sublevaba contra esa degradación.

Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*

Son dos las proposiciones que estructuran, quizás de un modo silente, la escritura de *El segundo sexo*. Una enunciada en forma de pregunta, la otra de manera afirmativa. “¿Acaso hay mujeres?”, la primera; y, “ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo”, la segunda. Dos proposiciones, al parecer contradictorias¹.

La primera busca volver extraño lo que parece ser parte del orden de las certezas: la diferencia de los sexos. Hay dos sexos, en consecuencia, debe haber mujeres. “Hay mujeres” parece ser un hecho irrefutable para cualquier sujeto que busque razonablemente describir el mundo que lo rodea. Sin embargo, Beauvoir comienza las páginas de su más notable texto con una pregunta que, sin duda, para muchos, la aleja del camino del sano juicio para conducirla por caminos de claroscuros y contradicciones. ¿Cómo puede Beauvoir, una mujer, dudar de la existencia de las mujeres? ¿No avanza su pregunta peligrosamente hacia la contradicción performativa? ¿Cómo ser una mujer y luego cuestionarse la existencia de las “mujeres”? No obstante, decidida en la insistencia de este cuestionamiento, en la complicación del “dos” de los sexos, no conforme con dudar de la existencia de las

1. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 47-48.

mujeres, Beauvoir también dudará de su inscripción temporal, de la propia deseabilidad de su mera existencia. En este sentido señala: "ya no sabemos demasiado si sigue habiendo mujeres, si las habrá siempre, si es deseable o no, qué lugar ocupan en este mundo, qué lugar deberían ocupar"².

¿Cómo entender, entonces, este "acaso hay mujeres"? Lejos de una respuesta simple o sencilla, esta pregunta no debiese ser respondida con una negación a la manera de "no hay mujeres". De igual modo, la salida que ofrece Luce Irigaray a esta pregunta tampoco parece ser evidente. Adscrita en Francia a lo que se denomina el "féminisme différentialiste", esta otra respuesta ofrecida a la pregunta beauvoiriana por la existencia de las mujeres insiste en interrogar el lugar especular que la mujer ocupa en la determinación del sexo masculino. Insistencia especulativa, que juega con los espejos, que no cesa de marchar sin avanzar, sin mimar su marcha. Doble que redobla a su doble, que en el momento en que ya no es más su doble viene a suspender el tránsito del espejo en la enigmática sentencia "un sexo que no es uno"³. Sintagma que no niega la existencia de las mujeres, sino que busca poner de manifiesto que todo lo que es "uno", y que se nombra bajo la figura del individuo, es aquello que la mujer suplanta queriendo apropiarse ávidamente de lo que no es suyo. Esto, por cierto, en una lectura que no termina de saldar cuentas con el uno y su doble, que no cesa de inscribirse en el movimiento especulativo de una especulación sin fin, no puede ser aprehendido sino como una apropiación perversa, como una usurpación salvaje por parte de Irigaray de la narración freudiana del complejo de Edipo.

Distinto a ello, el "no hay mujeres" de Beauvoir querría decir, más bien, que lo que describe a las mujeres es un "llegar a ser sujetos" cuya norma universalista se particulariza en términos masculinos. Es por lo que aquella norma despliega que no se podría hablar de la especificidad de ser mujer o de la condición femenina. No sin cierta ironía, *El segundo sexo* describe esta posición del siguiente modo:

2. *Ibid.*, p. 47.

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

¿Quiere esto decir que la palabra “mujer” no tiene ningún contenido? Es lo que afirman enérgicamente los partidarios de la ilustración, del racionalismo, del nominalismo: las mujeres son aquellos seres humanos que reciben arbitrariamente el nombre de “mujer”; en particular, las estadounidenses suelen pensar que la mujer como tal es algo improcedente; si alguna retrasada se sigue considerando una mujer, sus amigas le aconsejan que se psicoanalice con el fin de librarse de esa obsesión.⁴

Posición de un cuerpo sin marca. Cuerpos que se viven asexuados negando cualquier “condición”. Esta negación, sin embargo, deja intacta, sin complicación, la distribución y visibilidad de esos mismos cuerpos en el espacio de lo común. Esta negación fortalecería, paradójicamente, lo que se pretende negar. Explicitando este momento doble de negación y afirmación de la “condición femenina”, Beauvoir señala que “las mujeres que afirman que son hombres, no dejan de reclamar atención y consideración por parte de los hombres”⁵.

Cabe destacar que esta complicación con la negación/afirmación de la “condición femenina”, más que abrir el debate sobre el lugar y visibilidad de las mujeres lo cierra. Más que cuestionar el lugar que las mujeres ocupan en el orden patriarcal, lo fortalece. La “condición femenina” narraría a las mujeres desde un lugar ambiguo, doble, y contradictorio. En un trabajo detenido sobre estas cuestiones, Geneviève Fraisse sostendrá que la voz “condición” permite “colocar juntas la esencia (la naturaleza) y la construcción (psicológica, social, individual), sostenerlas sin dividir las (...) un callejón sin salida, teórico y práctico. Un callejón extremadamente eficaz para mantener a las mujeres en su lugar, justamente en su ‘condición’”⁶.

Por otro lado, el sintagma “un sexo que no es uno” en su oscura claridad parece reenviarnos a una lógica fallida

4. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit, p. 48.

5. *Ibid.*, p. 49.

6. Geneviève Fraisse, *Desnuda está la filosofía*, trad. Gabriela Villalba, Buenos Aires, Leviatán, 2008, p. 12.

suplementaria, a una reproducción parasitaria del doble y del simulacro, que en el momento mismo en que desborda a su doble ya no es más que su doble. O, por el contrario, en la especulación infinita que habilita un pensamiento del Uno y del dos, del Dos y del uno, la inversión mimética no es más que el síntoma a través del cual lo subordinado ocupa el lugar de la dominancia, manteniendo intactas las coordenadas sobre las cuales se erigió ese mismo y otro orden de dominio. Quizás pensando en ese orden de dominio, Beauvoir advierte que las mujeres no han escrito aun sus mitos:

Todo mito implica un Sujeto que proyecte sus esperanzas y sus temores hacia un cielo trascendente. Las mujeres, que no se afirman como Sujeto, no han creado el mito viril en que se podrían reflejar sus proyectos; no tienen ni religión ni poesía que les pertenezca auténticamente: sueñan a través de los sueños de los hombres.⁷

Luce Irigaray, reconoce esta lógica suplementaria/parasitaria en la manera en que es narrada la mujer tanto por la filosofía como por el psicoanálisis. Incluso, quizás con más vehemencia que la propia Beauvoir, afirmará que “ella no es una ni dos”. No cabe, rigurosamente, determinarla como una persona, pero tampoco como dos. Ella se resiste a toda definición adecuada. Además, no tiene nombre “propio”. Y su sexo, que no es *un* sexo, es contado como *no* sexo. Negativo, envés, reverso del único sexo visible y morfológicamente designable: el pene⁸.

¿Cómo describir a la mujer entonces? Irigaray más que rechazar esta lógica especular de la construcción de lo femenino, la volverá a su favor afirmando la incapacidad de la mujer de fijar su identidad a una sola forma de placer, incapacidad de “ser sencillamente una”. Posición privilegiada, ésta, la de la mujer, precisamente por el espéculo del otro en *ella*, “el otro está en ella y le resulta auto-eróticamente familiar”, dirá. Al

7. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 228.

8. Luce Irigaray, “Ce sexe qui n’en est pas”, *Ce sexe qui n’en est pas un*, op. cit. pp. 17-19.

contrario, Beauvoir no irá tras la búsqueda del “lugar de la mujer”, sino que insistirá, más bien, en la pregunta: ¿acaso hay mujeres? Desplazando una respuesta, insiste en la negación:

si la función de hembra no es suficiente para definir a la mujer, si también nos negamos a explicarla por “el eterno femenino” y si no obstante aceptamos, aunque sea con carácter provisional, que existen mujeres sobre la tierra, tenemos que plantearnos la pregunta de rigor: ¿qué es una mujer?⁹

Sin embargo, a este cuestionamiento, le seguirá la segunda afirmación con la que abriamos este capítulo: “ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo”. Esta segunda proposición vuelve al lugar de las certezas, nos lleva de regreso al “hay mujeres”, en fin, a la sensatez del sentido común de la diferencia sexual. Afirmación del “dos” de la diferencia de los sexos que parece transformar a Beauvoir en una filósofa del día que narra lo cotidiano y el cuerpo desde un plano de lo visible, con ojos abiertos a la humanidad

dividida en dos categorías de individuos en los que la vestimenta, el rostro, el cuerpo, la sonrisa, la actitud, los intereses, las ocupaciones son claramente diferentes: quizá estas diferencias sean superficiales, quizás estén destinadas a desaparecer. Lo que está claro es que de momento existen con una evidencia deslumbradora.¹⁰

Con un gesto que los amantes de las cosas sencillas podrían calificar de razonable, Beauvoir desanda el camino avanzado para instalar, nuevamente, lo natural de los cuerpos, el imperativo del dos: hay dos cuerpos, hay dos sexos, en consecuencia, “hay mujeres”. Vuelta a las evidencias deslumbradoras de las filosofías del día. En esta misma línea argumental agregará que “negar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que existan los negros, las mujeres:

9. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 49

10. *Ibid.*, p. 49.

esta negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida engañosa”¹¹.

Esta afirmación de la evidencia de la existencia de las “mujeres” irá acompañada de una advertencia: cualquiera que ose creer lo contrario no estaría actuando de “buena fe”. Una leve variación del conocido concepto sartreano de la “mala fe”. Como es sabido, esta expresión tomada prestada de la filosofía existencial de Jean-Paul Sartre implica des-conocer la verdad de las cosas y actuar conforme a ese des-conocimiento. Una posible lectura de dicho concepto nos podría llevar a la idea de engaño, o más bien, de auto-engaño, pero con la importante salvedad que lo que constituye la acción, y también la verdad, de los sujetos es precisamente ese des-conocimiento. Sartre dirá en este sentido que la mala fe “tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Solo que —y esto lo cambia todo— en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad. Así la dualidad del engañador y del engañado no existe en este caso. La mala fe implica por esencia la unidad de *una* conciencia”¹².

Ya antes de la publicación de *El ser y la nada* en 1943, Beauvoir había hecho suya esta expresión de un modo más cotidiano. Así, lo dirá en *La plenitud de la vida*:

Sartre forjó la noción de mala fe, que daba cuenta, según él, de todos los fenómenos que otros atribuyen al inconsciente. Nos dedicábamos a desembocarla bajo todos sus aspectos: trampas del lenguaje, mentiras de la memoria, huidas, compensaciones, sublimaciones. Nos alegrábamos cada vez que descubriáramos una nueva reja, una nueva forma. Una de mis jóvenes colegas afirmaba con petulancia en la sala de profesores opiniones irrefutables y humores extremos; pero cuando traté de hablar con ella me hundí en un tembladeral; ese contraste me desorientó; un día me iluminé: ¡He comprendido —dije a Sartre—, Ginette Lumière es una apariencia! En adelante aplicamos esa expre-

11. *Ibid.*, p. 48.

12. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2003, p. 83.

sión a todas las personas que copian convicciones y sentimientos cuya respuesta no está en ellos: habíamos descubierto bajo un nombre diferente la idea de representar un papel.¹³

Siguiendo a Sartre en este punto, Beauvoir definirá la mala fe en tanto dualidad, cierta representación, cierta actitud que se expresa entre el saber y el desconocimiento. Actitud, vale mencionarlo nuevamente, que no se escenifica en la acción de mentir puesto que la mentira implica que el mentiroso, en este caso la mentirosa, conozca la verdad que oculta. No se miente sobre lo que se ignora, sentencia Sartre. Bajo la luz que otorga esta definición de mala fe debemos interrogar la afirmación de Beauvoir sobre la imposibilidad de negar el propio sexo y querer situarse más allá de él.

Ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo. Esto es, ninguna mujer puede decir no soy una mujer. Sin embargo, y a pesar de la contradicción, hay un ejercicio recurrente por parte de las mujeres de nombrarse por fuera de su género, esto es, negar su particularidad y asumir el orden de lo universal. Beauvoir explica estos saltos fuera del propio género recurriendo, primero, a la idea del eterno femenino. Como es conocido, esta idea de la eternidad de lo femenino transforma el significante "mujer" en una traza sin historia (siempre ha habido mujeres) y trascendental (se universaliza una definición de la mujer vinculada a la reproducción y a la conservación).

La idea del eterno femenino es siempre un llamado al orden, una puesta al día de las costumbres, una vuelta a la tradición. El eterno femenino es una idea que se pronuncia como una pérdida, con la nostalgia que reza "en otros tiempos fue mejor". Beauvoir explica esta vuelta a la tierra perdida de las mujeres (aunque siempre por reencontrar) del siguiente modo: "Efectivamente, la teoría del eterno femenino sigue contando con adeptos que susurran: 'hasta en Rusia, las mujeres siguen siendo mujeres';

13. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, trad., Silvina Bullrich, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, p. 133. [Versión original: Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960.]

otras personas bien informadas —que suelen ser las mismas— suspiran: “la mujer se pierde, la mujer se ha perdido”¹⁴.

Una segunda forma de explicar el salto fuera del género es la excepcionalidad. Si el ideograma del eterno femenino sitúa a las mujeres por fuera de la historia, quitándoles todo movimiento y decisión, la excepcionalidad es una sustracción. Implica salir de la normalidad y anonimato de la “mujeres”. Es posicionarse por sobre el “hecho de ser mujeres”, negando su situación y condiciones. Es por esta idea de “excepcionalidad” que las mujeres que son incorporadas al relato de la historia lo son en tanto “personajes barrocos”: “aventureras, originales, menos notables por la importancia de sus acciones que por la singularidad de sus destinos”¹⁵. Insistiendo en la estructura de aquél sintagma que ya de tanto ser mencionado ha cobrado vida propia, Beauvoir dirá que no se “nace genio sino que se llega a serlo”. Transformar las condiciones que constituyen a la mujer no implica saltar sobre o más allá de ella, sino que transformar las condiciones que hacen de ella una “mujer”. En un símil con la emergencia del “genio masculino”, señala:

[que] el gran hombre nace de la masas y lo arrastran las circunstancias, pero la masa de mujeres queda al margen de la historia, y las circunstancias son para cada una de ellas un obstáculo y no un trampolín. Para cambiar la faz del mundo, primero hay que estar sólidamente anclado a él; las mujeres sólidamente arraigadas en la sociedad son las que están sometidas a ella; a menos que las designe para la acción el derecho divino —y en ese caso se muestran tan capaces como los hombres— la ambiciosa, la heroína son monstruos extraños. Solamente cuando las mujeres empiezan a sentirse en su casa sobre esta tierra vemos aparecer una Rosa Luxemburgo, una Madame Curie. Demuestran con brillantez que no es la inferioridad de las mujeres

14. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., 47.

15. *Ibid.*, p. 214.

lo que determina su insignificancia histórica: su insignificancia histórica las condena a la inferioridad.¹⁶

Entonces, de acuerdo a lo expuesto, no podríamos negar la existencia del "hay mujeres" como tampoco podríamos afirmar la "existencia de las mujeres" más allá de su sexo. La lógica doble establecida entre el enunciado "¿acaso hay mujeres?" y aquel otro de "ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo" establece el arco en el que Beauvoir situará la categoría con la que examinará la condición femenina, categoría que no es otra que la de segundo sexo. En este sentido, dice bien Beauvoir que el libro por ella escrito en 1949 no es un libro sobre las "mujeres", ni tampoco un libro sobre "feminismo" (en tanto acción afirmativa), sino uno que se plantea la tarea de establecer las condiciones (históricas, políticas, filosóficas y literarias) que hacen de la "feminidad", realidad siempre misteriosa y amenazada, la condición por excelencia de la "mujer". En este sentido, la mujer sería efecto de la "feminidad" y no lo inverso.

Desde esta perspectiva, "segundo sexo" no querrá decir "mujer"; esto es, no son dos pares intercambiables de palabras a la manera de sinónimos, sino que más bien "segundo sexo" es la categoría escogida por Beauvoir para delimitar primero un fenómeno (la feminidad) y estudiar luego en detalle las condiciones que impiden que este se realice en tanto un sujeto libre que se afirma constante y concretamente a través de proyectos. Sin duda, un ejercicio filosófico existencialista. No obstante ello, la propia empresa de explicitar las condiciones que recrean una y otra vez la "realidad femenina", la llevará más allá del campo de la filosofía. Ir más allá de la filosofía para apropiarse de otra escritura filosófica, hacer de la diferencia sexual un verosímil con que interrogar la condición de la filosofía desde una posición antifilosófica.

16. *Ibid.*, p. 214.

DIFERENCIA SEXUAL

Todo mito implica un Sujeto que proyecte sus esperanzas y sus temores hacia un cielo trascendente. Las mujeres, que no se afirman como Sujeto, no han creado el mito viril en el que se podrían relejar sus proyectos; no tienen ni religión ni poesía que les pertenezcan auténticamente: sueñan a través de los sueños de los hombres.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

La filosofía no quiere saber nada de mujeres. Ahí está *El Fedón* para recordárnoslo. Pensemos en aquella escena inaugural del discurso filosófico en que las “mujeres” son apartadas de lo que les era más propio: ser guardianas del cuerpo masculino. Este fuera de escena, lo obscuro de las mujeres, es relatado del siguiente modo por la historiadora helenista Nicole Loraux:

El filósofo (Sócrates) ha anticipado el morir en el estar muerto: no le interesa un pasaje administrado por la sociedad e, inmediatamente liberado de su cuerpo, su alma no necesitará ninguna autorización para ganar sin más demoras su estadía en el Hades (...) Más vale haberme lavado a mí mismo, exclama Sócrates, antes de tomar el veneno y no dar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver. Encomiable atención, pero desconcertante de parte de aquél a quien Aristófanes acusaba de no tomar nunca un baño (...) Del mismo modo, Critón sustituirá a las mujeres cuando, inmediatamente después de muerto Sócrates se apresura a cerrarle la boca y los ojos: el grupo de los discípulos reemplazará el parentesco, los compañeros de pensamiento han tomado el lugar de las mujeres¹.

1. Nicole Loraux, “Donc Socrate est immortel”, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*, Paris, Gallimard, 1990, p. 182.

No debe ser olvidado que este diálogo platónico comienza cuando Jantipa, esposa de Sócrates, es violentamente sacada de escena. De este modo, se le impedirá llevar a cabo su duelo, que según la usanza fúnebre de la época consistía en cortar su cabello de manera de reproducir sobre su cuerpo la pérdida de vida que implicaba para ella la desaparición de un ser querido². En este rito mortuorio será relevada por Fedón, quien “intenta llevar el duelo de Sócrates cortándose la cabellera”³. Saber y amor no parecen ser zonas destinadas a las mujeres. Y sin embargo, es una mujer, Diotima, quien revela los misterios del amor a Sócrates y sus amigos en el *Banquete*. Incluso es “ella” quien parece saber más del amor y del deseo sexual de los hombres que ellos mismos. Esta inclusión inesperada de las mujeres en la escena de la filosofía de Platón puede ser leída como un incipiente feminismo: la filosofía y la introducción de las mujeres en su arte y escritura. Desde otra perspectiva menos celebratoria, la aparición de una mujer en el diálogo sobre el amor no haría sino describir la introducción de la diferencia sexual en tanto cuerpo y deseo masculino. Siguiendo esta posición, David Halperin afirma que la presencia de Diotima más bien delimita la inscripción de la identidad masculina en las representaciones antiguas de la “diferencia” femenina y, por consiguiente, recobra no la presencia sino la ausencia de lo “femenino” en las construcciones masculinas⁴. Si bien Diotima es mujer, la operación platónica es, por el contrario, androcéntrica.

La filosofía no se dice con nombre de mujer, parece afirmar la *doxa* platónica y filosófica dominante. Este fuera de escena de las mujeres del discurso de la filosofía será narrado por Jacques Lacan a través del curioso neologismo *s'oupiret* (que deja oír en la voz *soupirent* –suspiran– la expresión *ou pire* –o peor)⁵. El discurso de la filosofía, el pensamiento de lo Uno se correlacionaría prin-

2. *Ibid.*, p. 182.

3. *Ibid.*, p. 183.

4. David Halperin, “Why is Diotima a Woman?”, *One Hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, 1990, pp. 113-154.

5. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX*, Paris, Seuil, 2011.

principalmente con el dominio universal del pensamiento masculino, del cual la mujer solo puede ser la interrupción. Fractura del ejercicio de la transmisión y la filiación en la medida que para Lacan la mujer no podría sino suspirar/empeorar por el pensamiento de lo Uno, puesto que el orden que la constituye es siempre un orden de la alteridad. En este sentido, el pensamiento de lo Uno, la filosofía, es por lo que maestros y discípulos suspiran y por lo que, claro, empeoran. A la manera de una enfermedad, Lacan cree preciso "curarse" del deseo del pensamiento de lo Uno. En pocas palabras, es necesario "dejar de suspirar por el pensamiento de lo Uno". Esta interrupción del *suspiro de lo peor* abre la posibilidad de pensar la filosofía en sus límites, en la disolución de todo límite, en lo que ha sido llamado anti-filosofía, esto es, pensar la inscripción de un no saber en el saber de la escritura.

¿Qué relación se podría establecer, entonces, entre diferencia sexual y filosofía? Podríamos, sin duda, responder dicha pregunta negando toda relación. Negación que podría ser avalada por aquella aserción que indica que la diferencia sexual no es un objeto filosófico. Y quizás no lo sea debido a esa vocación diurna de la filosofía. Vocación que vuelve impertinente la nocturna pregunta por la especificidad de los cuerpos. Esta vocación por la claridad, que es también vocación filosófica por los afanes del día, no quiere decir, sin embargo, que la filosofía no promueva un cierto entendimiento de la diferencia sexual. Por el contrario, la diferencia sexual se presenta en tanto principio oculto y ordenación nocturna de las marcas diurnas de los cuerpos en la narración filosófica. Ordenación subterránea que a la manera de la titánide *Métis* ha tomado diversas formas en el relato filosófico. Amor, androginia y diferencia son algunos de los nombres con los que se ha nombrado la *diferencia sexual* en la historia de la filosofía en occidente.

La diferencia sexual se inscribe así bajo el signo de una formulación doble que aúna en sí dos conceptos de distinta índole. El primero, la *diferencia*, dice de lo particular abstracto; el segundo, lo *sexual*, de lo particular concreto. Me gustaría destacar que esta formulación doble no nos habla, en primera instancia, de lo masculino o lo femenino sino de la posición de un cuerpo y de la marca de ese cuerpo en el espacio de las cosas comunes. Sin embargo, es habitual en filosofía reducir rápidamente la formulación antitética

de la “diferencia sexual” a la fórmula binaria “masculino/femenino” o al sincretismo “femenino”. Y quizás esta reducción, que ha llegado a ser un mal entendido, se deba a que el concepto de “diferencia” evoca experiencias no signadas por el cuerpo, mientras que el concepto de lo “sexual” nos exige, por el contrario, poner atención sobre la existencia y contingencia de un cuerpo. La particularidad abstracta de la *diferencia* nos lleva al campo y a las escrituras de la filosofía, mientras que lo *sexual* nos aleja hacia otros dominios, otros saberes, otras escrituras. El mal entendido que subyace a esta singular reducción es reforzado, además, por cierta incapacidad del pensamiento de volver reflexivamente la mirada sobre sus propios supuestos. Monique Wittig devela esta incapacidad a partir de la siguiente pregunta: “¿cuál es entonces este pensamiento que se niega a analizarse a sí mismo, que nunca pone en cuestión aquello que lo constituye en primera instancia? Este pensamiento es el pensamiento dominante. Este pensamiento afirma que existe un ‘ya ahí’ de los sexos, algo que precede a cualquier pensamiento, a cualquier sociedad”⁶.

Tiempo antes, Simone de Beauvoir ya nos había advertido del aparecer en “negativo” y “determinado” de lo femenino.

Reiterando esta determinación y vinculándola al espacio de lo doméstico, Beauvoir observa en *El segundo sexo* que la mujer siente un “especial placer en exhibir su casa, su imagen misma”⁷. Bien podría ser dicho que tal sentimiento de placer no lo es tanto por la mera exhibición de ésta u otra cosa sino por el propio hecho de “representarse a sí misma”. Como sabemos el placer, a diferencia del deseo, no nos habla de carencias, de necesidad, sino de plenitud, de saturación. Sujeto completamente expuesto en sus determinaciones. Pero aquí cabe la pregunta: ¿qué es esto de “representarse a sí misma”? Pregunta que no carece de importancia si consideramos que Beauvoir nos advierte que la familia, uno de los heterónimos de la mujer, no solo es la construcción de un interior (¿de la mujer?, ¿de su nombre?), sino

6. Monique Wittig, “The Category of Sex”, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992, p. 6.

7. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, p. 683.

también su exposición, su puesta en escena, la representación de ese interior “ante los ojos de los demás”. En este sentido, la mujer tiene que “representarse a ella misma”:

en la casa, dedicada a sus ocupaciones, lleva ropa encimada; para salir, para recibir se ‘viste’. El arreglo tiene un doble carácter: está destinado a manifestar la dignidad social de la mujer (su nivel de vida, su fortuna, el medio al que pertenece), pero al mismo tiempo manifiesta el narcisismo femenino: es un uniforme y un adorno.⁸

Sin duda, Beauvoir ya nos ha acostumbrado a este tipo de enunciados. Pensemos, por ejemplo, en aquello de “la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideración de ser autónomo, la mujer es el ser relativo”⁹.

Si a la imposibilidad del pensamiento dominante de nombrarse en tanto diferencia le agregamos el hecho que habitualmente tendemos a asociar con las mujeres las palabras relativas al sexo (recordemos eso del “bello sexo”) tendremos, entonces, que la formulación doble de “diferencia sexual” quedará, en el mejor de los casos, reducida al *binomio* masculino/femenino y en el peor a los estudios de la mujer o de género. En esta figuración la *diferencia* parecería signar cierto dominio de lo “masculino”, y lo *sexual* trazaría sus contornos en la figura de lo “femenino”. Abstracción/concreción, idea/cuerpo, inteligible/sensible, masculino/femenino son valores antagónicos que anudados en la voz doble de la diferencia sexual parecen atenuarse hasta ofrecernos un concepto sin fisuras. El acento recae sobre la unicidad. Aclaremos que dicha atenuación, que toma los visos del origen y la unidad, solo es posible por el desplazamiento metonímico de la diferencia sexual hacia otro concepto, llamado a ocupar el lugar de la totalidad. Desplazamiento que se universaliza en lo “femenino” y que adquiere las luces de lo particular en la voz “mujer”. La diferencia sexual se representa, así, como otro nombre para la escritura a contrapelo de la filosofía, otro nombre para anunciar esas escritu-

8. *Ibid.*, 684.

9. *Ibid.*, p. 47.

ras nocturnas, esos cuerpos femeninos apartados de la luz que la tradición filosófica desea y rechaza a la vez.

Este ejercicio compensatorio ha sido desarrollado, con aciertos y yerros, principalmente por filósofas y psicoanalistas. Conviene aquí detenerse en el cruce de estas tradiciones, en el goce y el sufrimiento que se anuda en la experiencia singular de dos narraciones que a su modo buscan atestiguar la sexuación del mundo¹⁰. Mas cómo hacerlo sin poner de manifiesto ese narcicismo femenino del que nos ha precavido Beauvoir, cómo hacerlo sin entrar en el juego especular de la especulación, sin quedar atrapadas en el espejo en que se refleja y constituye la mujer como eterno femenino.

Tal como *Alicia en el país de las maravillas*, Luce Irigaray nos llama a atravesar el espejo, a reconocer la diferencia en la sexuación del mundo. Bajo la cautela y la guardia de la madre, Irigaray sitúa su relato del inconsciente en la diferencia sexual. Hay dos sexos, nos dice. Ley de lo doble que en la explosiva fuerza del sentido común hace volar por los aires todo universalismo, toda regla de lo uno (regla de lo masculino en su hipóstasis); narrando el mundo, por el contrario, de dos en dos. Dos cuerpos, dos sexos, dos experiencias, dos mundos. La diferencia sexual constituiría el horizonte de mundos de una fecundidad aun por advenir. Mundos cuyo reparto tienen en el cuerpo grávido de la mujer su límite y frontera. Dos cuerpos, dos sexos, dos experiencias: "Mi experiencia de mujer, como el análisis de las opiniones sostenidas por mujeres y hombres, me han enseñado que el sujeto femenino privilegia *casi siempre* la relación entre sujetos, la relación con el otro género, la relación de a dos"¹¹. ¿Qué deja escapar este *casi siempre*? ¿Qué parte del reparo del mundo le corresponde a aquellas que se restan a la relación del dos y se nombran por fuera de la normalidad del *casi siempre*?

Restarse a este casi siempre del ideograma de lo femenino es lo que con insistencia demanda Simone de Beauvoir. Salir de lo femenino para interrumpir por una vez la matriz de la diferencia sexual.

10. Geneviève Fraisse, "Simone de Beauvoir: étude, souffrance, jouissance", *La sexuación del mundo. Reflexiones sobre la emancipación*, París, Presses de Sciences Po, 2016, pp. 127-137.

11. Luce Irigaray, *Être deux*, París, Grasset, 1997, p. 27. La cursiva es mía.

LA HUMANIDAD ES MASCULINA

Es evidente que la mujer es un ser humano como el hombre, pero una afirmación de este tipo es abstracta; la realidad es que todo ser humano concreto siempre tiene un posicionamiento singular.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

“No hay clase sin partido”, con prescindencia de cuál sea su estructura. A partir de esta afirmación, algunos marxistas como Etienne Balibar han observado que la gran dificultad del feminismo ha sido determinar cuál habría de ser la institución anti-familia o anti-patriarcal que construiría y mantendría su identidad política. Esta dificultad sería el gran déficit estratégico del movimiento feminista.

Déficit paradójico de positividad de un movimiento que precisamente es la negación de lo existente, es germen de transformación del vínculo entre los sexos expresado políticamente. Contra esta crítica, habría que decir que desde el punto de vista de la emancipación, la política feminista no busca construir una *comunidad de mujeres*. Sin lugar a dudas, la política feminista no busca reeditar aquella versión comunista de la “comunidad de mujeres” con la que Marx y Engels se oponían a la “comunidad de esposas” generadas por el matrimonio burgués. En este sentido, y creyendo dar por superado el problema de la subordinación de las mujeres, señalaban que: “el matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A lo sumo podría reprocharse a los comunistas el que quieran instaurar una comunidad de mujeres oficial y franca, en lugar de otra hipócritamente embozada. Por lo demás, se

sobreentiende que con la abolición de las actuales relaciones de producción desaparecerá asimismo la comunidad de mujeres derivada de ellas, es decir la prostitución oficial y no oficial¹. Se deja entrever aquí, sin duda, cierta confianza en la transformación del modo de producción motivado por una transformación de las técnicas, confianza que con el correr del tiempo será reconocida en las discusiones inglesas del marxismo bajo la expresión “argumento tecnológico”.

Simone de Beauvoir no puede sino estar de acuerdo en alguna medida con este argumento. Al respecto, señala: “La teoría del materialismo histórico ha puesto de relieve verdades muy importantes”². Para luego indicar: “Desde esta perspectiva traza Engels la historia de la mujer en *El origen de la familia*: para él, esta historia depende básicamente de las técnicas”³. Aquí podríamos traer nuevamente a colación aquella enigmática enunciación con la que se da comienzo a *El segundo Sexo*: “¿acaso hay mujeres?”. ¿Cuál es la comunidad de mujeres que formaría parte de la humanidad? Al respecto, Beauvoir vacila. No hay humanidad en abstracto, nos dice. La humanidad solo se constituye en el reclamo que ella nos hace a cada uno de nosotros en tanto colectivo⁴. No hay humanidad por fuera de la acción de los hombres. En este sentido, agrega: “la ausencia no precede a la presencia, es el ser que precede a la nada y es solamente por la libertad del hombre que surgen en el corazón del ser, los vacíos y las carencias”⁵. Es cierto, la humanidad no se define por fuera de la acción de los “hombres”. No debemos olvidar que cuando Beauvoir escribe sobre la “humanidad” en *Pyrrhus et Cinéas* no ha introducido aun la marca de los sexos

1. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, trad. Rafael Fontes, Madrid, Debate, 2000.

2. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, p. 115.

3. *Ibid.*, p. 116.

4. Simone de Beauvoir, “La humanidad”, *¿Para qué la acción?*, trad. Juan José Sebrelí, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 49 [edición original, Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1944].

5. *Ibid.*, p. 50.

como lugar de alteración de la definición universalista de humanidad. Es más, está lejos aún de articular la cuestión de la diferencia de los sexos con la de la filosofía existencial. Bien podría ser dicho que su sujeto aquí no es otro que el sujeto de la fenomenología y el cartesianismo. En otras palabras, “humanidad” es intercambiable con la voz “hombres”, y la locución “hombres” no quiere decir más que hombres en exclusión de las mujeres. Bajo la corporalidad masculina es como debemos leer afirmaciones como “la humanidad es una serie discontinua de hombres libres asilados irremediabilmente por su subjetividad”⁶.

La humanidad una y toda, sin fisuras. Es debido a este universalismo masculino que en sus primeros libros, particularmente los que son considerados como “filosóficos”, Beauvoir no tiene problemas con la voz “humanidad” y hace recaer todo horizonte de transformación en la acción de los sujetos, en su capacidad de proyectarse hacia un provenir sin límites. Hasta aquí no hay limitaciones dadas por la propia descripción (histórica, teórica, cultural) de cada sexo, no hay cuerpos (esta corporalidad situada solo llegará en *El segundo sexo*). Es por esta definición de “humanidad” que Beauvoir confía en el socialismo como lugar de transformación de la desigualdad que aqueja a las mujeres. Y su confianza es doble, confía tanto en la tecnología como en la redistribución económica en tanto mecanismo que favorecería el progreso de las mujeres. Como bien lo saben las organizaciones de mujeres de izquierda que, en algún momento, confiaron en la certeza de esta afirmación —y pensaron el fin de la subordinación de las mujeres como un momento secundario del fin de la lucha de clases—, subsumir la política feminista en una política desinteresada en materias de género es un error. Advertida de aquello, Beauvoir transformará esta confianza en sospecha. Sospecha en la pretendida universalidad de la “humanidad”, sospecha en la transformación de las desigualdades valiéndose única y exclusivamente del argumento de la lucha de clases.

6. *Ibid.*, p. 54.

Al final de *El segundo sexo* dije que yo no era feminista porque creía que los problemas de la mujer se resolverían automáticamente en el contexto de una sociedad socialista. Por feminista entendía una lucha orientada a combatir problemas específicos de la mujer, independientemente de la lucha de clases. Sigo siendo de la misma opinión. Según mi definición, las feministas son mujeres —y a veces también hombres— que luchan para cambiar la situación de la mujer, en asociación con la lucha de clases, pero independientemente de ella, sin considerar los cambios por los que luchan totalmente dependientes de una transformación radical de la sociedad. En este sentido diría que soy feminista hoy, porque he comprendido que tenemos que luchar por la situación de la mujer, aquí y ahora, antes que nuestros sueños de socialismo se hagan realidad.⁷

Esta desconfianza lleva a Beauvoir a nominarse feminista y a dar un salto fuera de la filosofía y fuera de humanidad. He aquí nuevamente el gesto ambivalente: filósofa, pero a su vez, anti-filósofa, feminista pero a su vez antihumanista.

El fantasma que recorre Europa parece haber perdido el camino en lo que tiene que ver con las mujeres. No habría que olvidar que uno de los elementos que caracteriza a la escritura de manifiesto es la posibilidad de un tiempo actual doble, en cuyo momento secundario de reconocimiento se genera siempre un re-comienzo. Si esto es así, bien podríamos decir que los pasajes del *Manifiesto Comunista* relativos al lugar que ocuparía la mujer en una sociedad sin clases no logran mantener la estructura enunciativa de un “manifiesto”, sino más bien reproducen las afirmaciones y los prejuicios de su época. Así lo afirma Donna Haraway, quien descreída de los manifiestos escribirá paródicamente un manifiesto para cyborg⁸. En este otro manifiesto, no pasará inadvertido el sintagma “comunidad de

7. Simone de Beauvoir, *Simone de Beauvoir Today, Conversations with Alice Schwartz*, Londres, Chatto, 1984, p. 32.

8. Donna Haraway, “A Cyborg Manifiesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181.

mujeres". Desplazando la nominación identitaria de "mujer" por la de "cyborg", Haraway cuestionará la idea de "unidad", "original", "identidad" y "naturaleza". En esta línea de argumentación, el feminismo de finales del siglo XX y de comienzos del XXI no define su práctica en una comunidad de pertenencia, no pretende ser generador de instituciones. Ejercicio que re-narra a las mujeres por fuera de la idea de "comunidad de mujeres" y por cierto por fuera de la idea de humanidad. Una clase paradójica, o una clase no clase —según la famosa expresión de Bertrand Russell—, la política feminista se ejercita en la tarea imposible de constituir una clase impropia, en afirmar negativamente su propia negatividad. ¿Es esto posible? ¿Se puede acaso aventurar la experimentación de un feminismo cyborg, como querría Haraway, absolutamente inapropiable? Así lo cree el feminismo contemporáneo. Retomando la vieja agenda radical del feminismo y las huellas que ésta imprimió en el *Manifiesto Comunista*, en cuanto al cuestionamiento del matrimonio y la familia, el feminismo contemporáneo se aleja de las políticas afirmativas e identitarias para optar por el cuestionamiento y crítica de uno de los pilares fundamentales del pensamiento moderno: la idea de "humanidad".

Mucho antes de la afirmación de los feminismos "post-humanistas", Beauvoir advertía sobre la estrecha vinculación entre la humanidad y lo masculino: "la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer"⁹. Advertencia crítica que no hace sino ahondar en una ya antigua querrela: el feminismo no es una "comunidad de mujeres". O, dicho en otras palabras, el feminismo no es un humanismo. Lejos de las corrientes utilitarias, que señalan que el feminismo siempre ha sido una forma política para la consecución de ciertos fines prácticos que calzan plenamente con la idea de "individuo" de la tradición liberal, el feminismo busca la transformación de la política moderna y no su adecuación. La transformación implica un punto de fuga, un lugar indeterminado de invención y transformación, cierta negatividad imposible de asir en las prácticas ritualizadas y

9. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, p. 50.

reconocibles de la política. De ahí que no podamos enmarcar y delimitar la apuesta filosófica feminista de Beauvoir bajo las consignas de un "humanismo liberal"¹⁰. Sin lugar a dudas, bien podríamos situar al mismo nivel el antagonismo de clases con el feminismo. Pues, si el proletariado busca la transformación de todas las relaciones sociales, no busca a través de la lucha de clases su adecuación al orden capitalista, no busca la reificación del "ser proletario" en un mundo postclases, sino que, por el contrario, busca en la propia acción de clase la disolución de toda clase. De igual modo, el feminismo no busca mejorar la posición de la mujer en la sociedad patriarcal; busca, por sobre todo, la transformación total de las relaciones sociales patriarcales. Y en esa transformación, sin lugar a dudas, la primera despedida será la "Mujer". En la estela que deja esta enunciación, es posible afirmar que feminismo no es, no puede ser, un humanismo.

10. Véase, Toril Moi, "Politics and the Intellectual Woman: Clichés and Commonplaces in the Reception of Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir. The Making of Intellectual Woman*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 93-112.

FEMINISMOS DE EL SEGUNDO SEXO

Cada uno de los objetos que manejo me remite a todos los objetos que constituyen el mundo y mi existencia a la de todos los hombres; pero esto no basta para que el universo sea mío. Lo que es mío, lo que he creado, es el cumplimiento de mi propio proyecto.

Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*

Todo cuerpo es la superposición de un número infinito de planos, dijo alguna vez Jorge Luís Borges. La palabra "cuerpo" designa una substancia infinitamente superpuesta en la exposición de su materia. Ella nombra, no sin cierta indiferencia, una superficie que se representa solo en la multiplicidad de sus extensiones. Y, sin embargo, y a pesar del exceso, la palabra "cuerpo" se esfuerza en señalar un *cuerpo*. Siempre, incluso ahí, en la inminencia de la partida, lo que incansablemente se busca aprehender es un cuerpo. Así, por la lógica de su definición, todo cuerpo entraña una aporética, un pensamiento de lo determinado y lo indeterminado. Pensamiento que anuncia menos el trabajo de una contradicción que la hesitación de un decir. Pues, si la aporía mienta literalmente una ausencia de camino, una dificultad insoluble, también enseña un límite entre lo que es y lo que podría ser. Aporía o fin de camino que aquí no viene sino a reconocerse en las metáforas de un *yo* engarzado a la familiaridad de un cuerpo; o que, por el contrario, parece coincidir con aquellas imágenes que se complacen con describir su materialidad como lo ajeno, como el signo de un accidente, de una *ex-citación*.

El cuerpo, entonces, como lo extraño. Lugar, sin embargo, de residencia de lo más íntimo, de aquello que se oculta a la vista, y, al mismo tiempo, superficie en que reposan las miradas de los otros. Peculiar lugar éste del cuerpo que al mismo tiempo que lo sentimos como lo más íntimo es, también, el espacio en que nos sentimos más expuestas. La apariencia no oculta nada, afirma Beauvoir, siempre expresa. La interioridad no es distinta de la exterioridad, la apariencia es ella misma la realidad¹. Este adelgazamiento de la frontera del interior y el exterior, trae de vuelta, una vez más, la paradoja de la escritura. Paradoja que nos hace habitar en el después del antes. La letra como máquina de una acción morosa cuyo presente no es otro que el tiempo del después. La letra en esta tardanza de dar con la figuración escrita de este tiempo que por costumbre llamamos "ahora", tiempo que siento como propio y lo verifico en este cuerpo que siento, duplica el artificio del encadenamiento de otras voces y letras que ya han dejado por escrito esta ficción del cuerpo que yo ahora llamo mío. La letra, entonces, creando los posibles e imposibles de la unión de cuerpos y sentidos.

No equivoca el camino Simone de Beauvoir cuando al señalar las condiciones que hacen de las mujeres seres relativos y dependientes ponga atención en las historias, narraciones y mitos que a golpe de letra han descrito al unísono cuerpos "esenciales" y cuerpos "otros". Los mitos son la ficción necesaria para que el sujeto proyecte su acción. Sin embargo, las mujeres no han formulado el "mito de la mujer", mito que las reitera, antes y después, como seres extraños, híbridos tan difíciles de describir que la propia letra resta. Y sin embargo, la letra sigue afanosamente escribiendo este mito de la mujer como alteridad de rostro tenebroso, "caos del que todo ha nacido, al que todo volverá algún día; es la nada"². Esta detención en la letra como una peculiar política de la literatura no hace sino poner de manifiesto los modos en que ésta prescribe regíme-

1. Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 27 [edición original, Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1944].

2. *Ibid.*, p. 233.

nes de autoridad y establece jerarquías en y sobre los cuerpos. Develando este mecanismo letrado de la dominación, Beauvoir sostiene:

La categoría de *Otro* es tan originaria como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, encontramos siempre una dualidad que es la de lo Mismo y lo Otro; esta división no se situó en un principio bajo el signo de la división de los sexos, no depende de ningún dato empírico.³

La lógica de dominio, instaurada por la dualidad de la mis-midad y la alteridad, parece no tener más evidencia que en los modos en los que ella es narrada. Modos de la letra que se han urdido en el mito de la alteridad femenina cuya narración vuelve ambigua. La ambigüedad en la narración de las mujeres, en la descripción de su cuerpo, no estaría tanto en el “ser de las mujeres”, sino en los modos como se definen en la relación a un orden de la unidad y del bien, de un llegar a ser que se vuelve posible solo en las acciones de la incorporación o la igualación. Es en ese gesto en que se vuelven sujetos de la alteridad:

Aunque hay otras *Alteridades* además de la mujer, ella siempre se define como Alteridad: es la de la condición humana en la medida en que se define en su relación con el Otro (...) el Otro es el mal, pero es necesario para el bien, se incorpora al Bien; gracias a él accedo al Todo, pero es lo que me separa de él: es la puerta del infinito y la medida de mi finitud.⁴

Beauvoir había llamado la atención sobre la ambigüedad como condición existencial. En *Por una moral de la ambigüedad*, siguiendo de cerca los postulados del existencialismo, indicaba que lo que define al sujeto ocurre en la ambigüedad que se da en el reconocimiento de la carencia de ser y la afirmación de la presencia de sí que se constituye, precisamente, en ese vacío de

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 229.

ser. Sin embargo, dos años después, parece tomar distancia del concepto de ambigüedad en tanto condición humana. Es más, parece desconfiar del concepto de hombre y humanidad en términos abstractos para posicionarse en el dos de la diferencia sexual. La visibilización del cuerpo sexuado lleva a Beauvoir a definir a la ambigüedad como la operación que describiría a las mujeres como sujetos relativos, necesarios para la afirmación masculina como unidad y mismidad. Una diferencia fundamental con el existencialismo de Sartre.

La misma operación que afirma el ser de los hombres cosifica a las mujeres. Aquí cabe una observación. En *Por una moral de la ambigüedad* se plantea la pregunta de por qué algunos sujetos persisten en definirse como seres dependientes “como si fueran niños”. Son dos los estados que le preocupan: la esclavitud y la ignorancia. Son dos los sujetos implicados en aquellos estados: los negros y las mujeres. De los primeros dirá que soportan dócilmente la férula paternal de los plantadores del sur de Norteamérica debido a la lógica de la servidumbre que instala la esclavitud como falta de educación: no pueden “saltar por sobre el techo que ha sido puesto por sobre sus cabezas”⁵.

De las mujeres dirá que todavía en Occidente hay muchas mujeres que no han realizado la tarea de aprender sobre su libertad y se “ponen al abrigo de hombres”. En ambos casos, Beauvoir parece hacer recaer el problema de la dominación en la falta de voluntad del sujeto. La ambigüedad que se establece en el movimiento contradictorio de la carencia de ser y la afirmación como sujeto, no implica para Beauvoir —al menos en *Por una moral de la ambigüedad*— un problema “conceptual” para la filosofía de corte existencialista. Desde esta descripción el problema está en los propios sujetos incapaces de emanciparse de su situación. Hay algo que no deja de inquietar en el análisis. Esta inquietud no es otra cosa que la descripción de

5. Simone de Beauvoir, *Por una moral de la ambigüedad*, trad. F.J. Solero, Buenos Aires, Schapire, 1956, p. 38 [edición original, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947].

hombres y mujeres desde el prejuicio: el prejuicio racista, por un lado; el prejuicio sexista, por el otro.

Beauvoir al tratar de ser fiel a la letra de la filosofía existencial no hace más que ser fiel al conjunto de prejuicios que esta letra promueve. Dos años más tarde, con la publicación del *El segundo sexo*, Beauvoir habrá cambiado de posición. La descripción de las mujeres en tanto alteridad no tiene que ver con la incapacidad de “algunas” mujeres de empinarse por sobre sus cabezas, sino por la condición misma de ser mujeres. Esta es la razón por la que las mujeres solo pueden encarnar la alteridad entendida ésta como tránsito necesario para la afirmación de la mismidad, la verdad y la razón. Figuras todas de la encarnación masculina.

La mujer no encarna ningún concepto estereotipado; a través de ella se realiza incesantemente el paso de la esperanza al fracaso, del odio al amor, del bien al mal, del mal al bien. No importa el aspecto bajo el cual la consideremos: lo primero que llama la atención es esta ambivalencia.⁶

Ese cambio de terreno también es un corrimiento del límite que circunscribe al saber filosófico. Implica asumir la letra como un aparato de domino. He aquí, nuevamente, el lugar de la ambivalencia, un lugar doble para la escritura de Beauvoir. Lugar de ambivalencia que también es el lugar de la mujer. Desde una esquina de la filosofía existencial, su escritura parece citar y seguir el orden filosófico previsto por el existencialismo sartreano. Sin embargo, desde la esquina en la que se posiciona la escritura de *El segundo sexo* parece ponerse en duda las propias categorías de la filosofía existencialista. Un gesto antifilosófico de detención, de interrupción del orden de la filosofía. O, tal vez, un paso tenue que en la propia utilización de las categorías de la filosofía existencial no hace sino interrumpirlas.

6. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005, p. 229 [edición original, Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949].

Es en fidelidad a este gesto anti-filosófico que Beauvoir pondrá atención en los modos de la narración, en los modos en que las mujeres han aparecido en la historia, en la literatura y los mitos. Esta atención dará luz a narraciones que no hacen sino describir, desde antiguo, a unos como solares, hijos del día, en contraposición a otros, sujetos de la luna, hijas de la noche. La hostilidad puesta en estas formas del decir busca la afirmación de un sujeto en oposición a otro. "El sujeto solo se afirma cuando se opone: pretende enunciarse como esencial y convertir al otro en inesencial, en objeto"⁷. Lo que, sin embargo, deja en penumbras esta variación hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo, es por qué serían los cuerpos masculinos aquellos descritos desde las metáforas del amanecer y del día, y por qué, por el contrario, los cuerpos femeninos serían aquellos narrados desde el frío y la oscuridad de la noche. Ronda aquí la pregunta que la misma Beauvoir se hiciera de maneras reiteradas: ¿por qué las mujeres no habrían de cuestionar esta soberanía?

Una posible respuesta a la pasividad ante la dominación entraña una complicación: las mujeres se afirman en tanto mujeres, esto es, afirman su "femineidad", y al hacerlo aceptan un reparto que describe los cuerpos en el dos de la diferencia sexual. Lo que enuncia esta partición es la descripción de un orden en la que lo Uno, lo esencial, queda circunscrito a las narraciones de superioridad solar masculina. A las mujeres les corresponde la oscuridad y quizás las sombras. He aquí la complicación, al asumir un nombre, al afirmarse como sujeto lo hacen otorgando superioridad a aquella parte que las subordina.

Desde esta complicación, no cabría, quizás, avanzar por el camino propuesto por Irigaray en *El espejito de la otra mujer*. Libro en el que se da luz sobre el relato de la unicidad patriarcal de la filosofía y se afirma la femineidad negada. Refiriéndose a la mujer, observa Irigaray, "ella amenaza, sin lugar propio", para luego agregar que convendría que "ella se volviera sobre sí, se envolviera de sí, al menos dos veces: una vez como mu-

7. Simone de Beauvoir, *Por una moral de la ambigüedad*, op. cit., p. 52.

jer, otra vez como madre”⁸. La necesidad de lugar propio, la afirmación de sí, no lo es en tanto interrupción del relato de la mismidad, sino más bien como zona a recuperar y nombrar de las mujeres. Este redoblamiento de la voz mujeres, en la cita de la voz patriarcal, implicaría la posibilidad de una escritura de mujeres. Gesto feminista del doble genitivo, sin duda. Las mujeres declarando su soberanía en la letra de la filosofía. En la escritura, en su repetición compulsiva y meticulosa, y por propia mano, y en un gesto de situarse tan en cercanía, tan próximas a la letra copiada, que parecieran no dejar lugar para trazar distinción alguna entre el adentro y el afuera.

Ni este lugar, ni todo lugar, ni cerrada, ni abierta, entonces. *Khora* (lugar, emplazamiento) vendría a ser este lugar del no lugar, única figura que se puede vislumbrar en el desplazamiento de la escritura. Nunca esto y luego aquello, sino esto y aquello, exceso y desbordamiento indefinido de una forma en el que muchos devenires podrán inscribirse. *Khora* emplazamiento paradójico, sí, pero igualmente diferencia sexual. Si bien ella es exceso ante el orden demasiado restringido del falocratismo, de algún modo también se afirma como dato inmediato natural. La *Khora* es la diferencia sexual. La humanidad se compone de mujeres y hombres, y por nada más —sentencia rotunda Irigaray⁹. Entonces *Khora materna*, no podría ser de otro modo. Y, sin demora, y evidenciando la detención del desplazamiento en el nombre de la madre, se pasa luego a enfatizar la necesidad de definir una cultura de lo femenino, de las relaciones madre-hijas, de sus historias que son las historia de la mujer. Reiteración, mimesis de la argucia del poder falocéntrico. Así al menos entenderá Judith Butler el gesto filosófico feminista de Irigaray¹⁰. Esta apuesta por devolver a las mujeres su nombre arrebatado por un orden de la unicidad masculina parece reforzar el orden de la unicidad en cuestión. Se vuelve

8. Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, p. 16.

9. Luce Irigaray, *J'aime à toi*, Paris, Grasset, 1992, p. 68.

10. Judith Butler, “Bodies that Matter”, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York, Routledge, 1993, p. 91.

al orden, se lo afirma, pero esta vez desde la mitad oculta de las mujeres.

Beauvoir, por el contrario, parece detenerse en una particular política de la enunciación. Esta política nos hace posar la mirada sobre el complejo mecanismo letrado que de antaño, y quizás inadvertidamente, ha venido uniendo mitos de dominio con figuraciones masculinas y, a su vez, ha venido urdiendo también fábulas de subordinación que tienen apariencia femenina. Erinias, furias y parcas son algunas de las figuraciones que toma lo femenino en los relatos de metamorfosis de Ovidio, por tomar un ejemplo. Mitos y fábulas que no solo podríamos ubicar en aquel inmaterial espacio de las ideas, sino en la propia materialidad del cuerpo. Letras que escriben un cuerpo, letras que constituyen un cuerpo. Con paciente escritura Beauvoir remarcará en *El segundo sexo* aquellos pasajes que con ferocidad describen un orden organizado desde un sexo. No deja de ser indicativo que este libro capital para el feminismo comience poniendo atención a los "hechos" (los "datos de la biología"), para luego inscribir tales hechos en los modos en que han sido narrados:

El término "hembra" es peyorativo, no porque arraigue a la mujer en la naturaleza, sino porque la confina dentro de los límites de su sexo; y si este sexo parece al hombre despreciable y enemigo, incluso entre los animales inocentes, es evidentemente a causa de la inquieta hostilidad que en él despierta la mujer, a pesar de lo cual quiere encontrar en la biología una justificación para ese sentimiento. La palabra hembra despierta en él un cúmulo de imágenes: un enorme óvulo redondo atrapa al ágil espermatozoide y lo castra; monstruosa y repleta, la reina de las termitas reina sobre los machos esclavizándolos; la mantis religiosa, la araña, sexualmente satisfechas triturar a su compañero y lo devoran.¹¹

Este pasaje no deja de presentar complicaciones. La mujer, sujeto de la alteridad por excelencia, no lo es tanto por lo que

11. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 67.

comparte con el colectivo “hembras”, sino por las narraciones que la describen en el orden de lo natural. El problema para Beauvoir parece residir más bien en el modo en que el colectivo hembra se narra desde lo monstruoso, dejando al sexo masculino indefenso y vulnerable. Esta partición del mundo entre criaturas malvadas y agresivas y sujetos inermes no visibiliza un orden de lo natural, sino que, por el contrario, relata desde la artificialidad de la letra un orden de dominio. No es casual, por ello, que el capítulo dedicado a la objetividad de los datos de la ciencia sea el capítulo en el que se evidencia el paso del tiempo. No es casual que sean precisamente “los datos de la biología” los que dejen de manifiesto la obsolescencia del relato científico cuando éste está referido al cuerpo de las mujeres. No es casual, por último, que sean las cifras, funciones y formas propias del relato médico las que expongan en su declinar el orden de dominio que se impone y se expone sobre los cuerpos. No está de más recordar que un cuerpo no se realiza como cuerpo más que sometido a tabúes, a leyes. Más enfática aún, Beauvoir sostiene que un cuerpo se valora en función de valores determinados¹². Desde aquí, *Bodies that Matter* no parece estar tan lejos. Según Butler, Beauvoir sugeriría un orden del género como un lugar corpóreo de significados culturales recibidos e innovados¹³. El cuerpo como interrupción de la filosofía. El cuerpo, entonces, como anti-filosofía.

Esta aparente descreencia de la “realidad”, como un pre-existente al hecho de las palabras, no llevará a afirmar a Beauvoir un “yo” abstraído del mundo. Por el contrario, parafraseando un pasaje de *El ser y la nada*, afirmará que el sujeto no es el sol del cual irradia el mundo¹⁴. La tranquila reserva

12. *Ibid.*, p. 99.

13. Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault”, Sarah Salih y Judith Butler (ed.), *The Judith Butler Reader*, Blackwell, Oxford, 2004, pp. 21-38.

14. Simone de Beauvoir, *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, trad., Aníbal Leal, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1963 [edición original, Simone de Beauvoir, *Merleau-Ponty ou L'anti-sartrisme*, Paris, Gallimard, 1956].

de quien se cree a salvo de todo posible contagio no es posible para Beauvoir:

Si no soy sino un cuerpo, solo un lugar al sol y el instante que mide mi suspiro, entonces heme aquí librado de todas las inquietudes, los temores, las penas. Nada me conmueve, nada me importa. No estoy ligado sino a ese minuto que llena mi vida: ella sola es una presa tangible, una presencia. No existe sino la impresión del momento.¹⁵

Distinto a ese “yo sol” que ilumina en el desapego, Beauvoir propone un yo inmerso en el mundo, un yo “encarnado”. Este yo-cuerpo, instancia doble de materialidad e inmaterialidad, vuelve ambiguas las categorías del adentro y el afuera. Auxiliándose en este punto de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, indicará que lo “real no debe jamás ser concebido como una interioridad oculta en el fondo de la apariencia. La apariencia no oculta nada, expresa; la interioridad no es distinta de la exterioridad, la apariencia es ella misma la realidad”¹⁶. A esta primera desconfianza de un “yo” que no se dice en la “idea” sino en la “corporalidad”, agregará la desconfianza a la plena significación de aquella corporalidad. Desde esta línea abierta por Beauvoir no habría una sola definición de dicho cuerpo. Por el contrario, aquella “corporalidad” se dirá en “significados reales, objetivos e infinitamente abiertos sobre el universo”¹⁷. Exterioridad e interioridad, así, unidas en algo no distinto a un señuelo de cuerpo.

Modos de decir el cuerpo en tanto metáforas del límite, de lo que obstaculiza, de lo que debe ser sobrellevado, sobrepasado. Metáforas del cuerpo que no son sino otros nombres para nombrar el *corpus* del feminismo. La palabra “cuerpo” deviene así criptónimo de feminismo. Nombre oculto que en la parvedad del sintagma *on ne naît pas femme: on le devient*, ha comenzado a exponer su explosiva significación. La mujer

15. Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*, op. cit., p. 23.

16. *Ibid.*, p. 27.

17. *Ibid.*, p. 17.

no nace, se hace un cuerpo, se crea un cuerpo. "La presencia en el mundo implica rigurosamente la posición de un cuerpo que sea, a la vez, una cosa en el mundo y un punto de vista sobre ese mundo, aunque esto no exige que ese cuerpo posea tal o cual estructura particular"¹⁸. De este modo, el cuerpo y su relación con el mundo no está decidida de antemano. Ésta, y no otra, es la conclusión que la aporética de *El segundo sexo* reclama como propia. Conclusión que nos advierte sobre un cuerpo que resiste ser un cuerpo. Un cuerpo siempre abierto, ilimitado, extraño a la trascendencia de la infinitud de sus planos. Y, sin embargo, un cuerpo que continuamente se oblitera en su propia proyección.

A la manera de un enigma, Beauvoir nos dirá que la mujer es su cuerpo. La mujer es su cuerpo, pero este le es extraño, es una cosa "opaca que le es enajenada"¹⁹. La mujer es su cuerpo, pero este es distinto de ella: ¿cómo dar respuesta a este enigma de la mujer?, ¿cómo ser nuestros cuerpos? Este, sin lugar a dudas, ha sido uno de los enigmas principales que ha afectado a toda política feminista. Enigma que ha intentado ser esclarecido mediante una recuperación total del cuerpo de la mujer, en tanto pura materialidad/maternidad²⁰. O, por el contrario, que ha buscado ser contestado a través de la subversión de la corporalidad, a partir de un radical sobrepasamiento de sus límites²¹. Pues, siempre, en todo caso, se podría sobrepasar el propio cuerpo, lo que no quiere decir, sin embargo, que uno quede definitivamente más allá de él. Ésta, precisamente, es la aporía subversiva que afecta a toda política feminista.

El enigma del cuerpo, en otras palabras, es el enigma del feminismo. No asombra por ello que, a la manera de una insistencia, el feminismo haya puesto en la base de su reflexión la

18. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 71.

19. *Ibid.*, p. 91.

20. Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

21. Judith Butler, "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault", Sarah Salih y Judith Butler (ed.), *The Judith Butler Reader*, op. cit., pp. 21 y ss.

problemática del cuerpo. Notorio es, por ejemplo, que Julieta Kirkwood diera final a sus notas sobre *Los nudos del saber feminista* con la no menos enigmática sentencia “mi cuerpo es mío”²², locución redundante que en la reiteración de la sintaxis, y en el deseo de posesión absoluta que ella demanda, busca subvertir las estructuras patriarcales del orden autoritario. Llamemos la atención sobre el hecho de que este deseo de *posesión absoluta del cuerpo* no tiene más objetivo que problematizar el seguro y tranquilizador reparto de sexos, géneros e identidades.

Del mismo modo, y siguiendo las marcas dejadas en el corpus feminista por el sintagma “la mujer no nace, se hace”, tampoco ha de extrañar que Butler haya podido revitalizar recientemente la discusión sobre las identidades sexuales, a partir de una reflexión que ha buscado reclamarse heredera de la aporética del cuerpo esbozada en *El Segundo sexo*²³. Aporética del cuerpo que no solo pone en cuestión la descripción biológica sobre la que se sustenta sino que también a los pasados (históricos, literarios, ficticios y materiales) que narran a las mujeres. Lugar de ambivalencias para nombrar un cuerpo, más aún para nominar con certeza este es un cuerpo de “mujer”:

La mujer no se define por sus hormonas, ni por instintos misteriosos, sino por la forma que se percibe, a través de las conciencias ajenas, su cuerpo y su relación con el mundo; el abismo que separa a la adolescente del adolescente ha sido agrandado de forma deliberada desde los primeros momentos de su infancia; más adelante ya no es posible impedir que la mujer sea lo que *ha sido hecha* y siempre arrastrará tras de ella ese pasado.²⁴

22. Julieta Kirkwood, “Tiempo de mujeres”, *Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1986, p. 236.

23. Judith Butler, “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s *second sex*”, Sarah Salih y Judith Butler (ed.), *The Judith Butler Reader*, op. cit., pp. 29-42.

24. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 896.

Insistiendo en este lugar de aporías y ambivalencias es donde podríamos situar las elaboraciones del feminismo de Judith Butler. Recordemos la radical sospecha que Butler expresaba en las primeras páginas de *Gender Trouble* ante la identidad de la mujer. Sospecha que la filósofa y feminista esbozaba a partir de dos simples preguntas: “la construcción de la categoría de las mujeres como sujeto coherente y estable ¿es una reglamentación y reificación, involuntaria de las relaciones entre los géneros?, ¿y no es tal reificación exactamente contraria a los objetivos feministas?”²⁵. Butler responderá dichas preguntas desalojando al género del sexo, pero este abandono del discurso biologicista del cuerpo no implicará adoptar el voluntarismo del “yo” que decide sobrepasar su cuerpo a elección. Asimismo lo señala Beauvoir cuando indica que “el cuerpo expresa la ‘necesidad de una elección’, es decir, de que yo no sea todo al mismo tiempo”²⁶. Cada elección implica situación y condiciones. Esto es, posibles e imposibles para un cuerpo que como el de las mujeres “ha sido hecho”. Tal vez, es en esta línea donde debiéramos situar la redefinición de “performatividad” propuesta por Butler en tanto “una modalidad específica del poder”²⁷.

En un ejercicio de lectura literal, si se quiere, la escritora feminista francesa Monique Wittig, algún tiempo antes que Butler, leerá en la sentencia “la mujer no nace, llega a serlo”, solo un mandato patriarcal. Para ella la mujer es un “mito”. Casi se diría que suscribe y retoma sin ambages las palabras de Beauvoir: “no hay ningún destino biológico, psicológico o económico que determine el papel que las mujeres representan en la sociedad: es la civilización como un todo la que produce esa criatura intermedia entre macho y eunuco, que se califica como femenina”²⁸. Ante esta condena del ser mujer, patriarcalmente

25. Judith Butler, “Subjects of Sex/Gender/Desire”, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1999, p. 3 y ss.

26. Simone de Beauvoir, *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, op. cit., p. 15.

27. Judith Butler, “Arguing with the Real”, *Bodies that Matter*, op. cit., p. 181.

28. Monique Wittig, “No se nace mujer”, *El pensamiento heterosexual*, trad. Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid, Egales, 1992, p. 32.

descrita, Wittig insta a rechazar la categoría de sexo (entendida esta como una relación social vinculada férreamente a la dicotomía hombre-mujer).

Todas estas intervenciones feministas, intervenciones de la invención y del éxodo, adherirán al connotado sintagma *la mujer no nace, se hace*. Adhesión hospitalaria, es cierto, que en el trabajo incansable de leer y traducir, de glosar y comentar, descubrirán la voz pasiva del verbo, la hipérbole patriarcal que da forma a la extrañeza de su enunciación. Así, y esforzándose por traducir con fidelidad el nudo que articula estos otros feminismos de *El segundo sexo*, Kirkwood traducirá: “no se nace mujer, se es hecha mujer”²⁹.

Feminismos del segundo sexo que, sin embargo, en el límite se placen en (des)anudar las finas tramas con que los diversos discursos de lo social se han empeñado en designar “esto es una mujer”. Feminismos que en un complejo ejercicio genealógico que nos conducirán a posar detenidamente la mirada en la historia, en sus narraciones y artificios, para así conjurar y descreer de la quimera del origen y, en dicho gesto, desestabilizar los “irrisorios valores, jerarquías y conocimientos”, sobre los cuales ésta se ha erigido.

De alguna manera, estos feminismos del segundo sexo intentan desplazar las pesadas herencias normalizadoras de los nombres paternos para situarse en el propio desafío de lo naturalmente dado. Feminismos posthumanos que reivindicán para sí, *paradójicamente*, las figuras de la alteridad. En la ciencia ficción feminista, recuerda Rosi Braidotti, los monstruos cyborg definen posibilidades políticas y límites bastantes diferentes de los propuestos por la ficción mundana del Hombre y la Mujer³⁰. Ejercicios de re-inventón de lo humano que para Kirkwood implicarán salir de los binarismos con los que la tradición política moderna nos ha acostumbrado a pensar las identidades. Salida que buscará en la multiplicidad, en la simultaneidad del

29. Julieta Kirkwood, “Sexo-género”, *Feminarios*, Santiago de Chile, Documentas, 1987, p. 25.

30. Rosi Braidotti, “Cyber-teratologies”, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002, pp. 172-211.

“ser de a dos, de a tres o de quinientos”, “humanizar la humanidad”³¹. Humanidad feminista que debe tener otras formas, otros gestos, pero, que, sin embargo, debe tener figuras feministas de la humanidad. Estas figuras no pueden ser Hombre o Mujer. Pues, como bien lo ha expresado Donna Haraway: “La humanidad feminista debe, de algún modo, resistir tanto a la representación como a la figuración literal y aún irrumpir con nuevos y poderosos tropos, nuevas figuras de habla, nuevos giros de posibilidad histórica”³².

Feminismos del cuerpo, entonces, que se dan cita en *El Segundo sexo*. Reflexión radical que ensaya un desdibujamiento de las fronteras y trabajos que la propia naturaleza parecía asignar a los sexos. Escritura que expone un descreimiento del orden natural en sentencias como: “las mujeres tienen enfermedades en el vientre, y es verdad que encierran dentro de sí un elemento hostil: la especie las roe”³³. O que busca tomar distancia igualmente de todo aquello que la educación de las mujeres juzga, precisamente, como lo más propio de ellas: la maternidad. “La gestación —escribe Beauvoir— es un trabajo fatigoso que no ofrece a la mujer ningún beneficio individual y le exige, por el contrario, pesados sacrificios”³⁴. Y más allá, todavía, *segundo sexo* que descrece de la propia política de las mujeres: el feminismo.

En este sentido Beauvoir nos dirá que “la polémica del feminismo ha hecho correr mucha tinta, y en la actualidad está más o menos terminada. No la reabramos”³⁵. Pero, más importante, un *segundo sexo* que descrece de la mujer. No olvidemos la cáustica pregunta con que se inicia *El segundo sexo*: ¿Acaso

31. Julieta Kirkwood, “Hay que tener niñas bonitas”, *Tejiendo rebeldías*, Santiago de Chile, La Morada/Cem, 1987, p. 121. He editado la cita.

32. Donna Haraway, “Ecce Homo, Ain’t (Ar’n’t) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape”, Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminist Theorize the Political*, London, Routledge, 1992, p. 86.

33. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., p. 91.

34. *Ibid.*, p. 91.

35. *Ibid.*, p. 47.

hay mujeres? (*Y a-t-il même des femmes?*). Interrogación afín a aquel otro sintagma que nos enseña que “no se nace mujer, llega una a serlo”. El cuerpo de la mujer no se hace en el reconocimiento de la corporalidad dada, ni en la confianza de la regularidad de ciclos y procesos biológicos. “Si la biología determina el papel del hombre y la mujer, ¿mediante qué procesos lo hace y cuál es, entonces, la función de la cultura?”, se preguntará Kirkwood —en la misma línea argumental abierta por Beauvoir³⁶.

De algún modo, estos feminismos de *El segundo sexo* proponen una radicalización del propio discurso feminista a partir de una aporética del sobrepasamiento del cuerpo de la mujer. Un cuerpo es un fin que busca ser trascendido, un dato hecho para ser superado.

Y sin embargo, y a pesar de los intentos, aún persiste la pregunta: ¿cómo puede la mujer ser su cuerpo, su propio cuerpo? Es en el vacilar que esta pregunta enuncia donde habría que situar la filosofía de Simone de Beauvoir, pero también su antifilosofía.

36. Julieta Kirkwood, “Sexo-género”, *Feminarios*, op. cit., p. 21.

BIBLIOGRAFIA

Simone de Beauvoir

Obras en francés

L'Invitée, Paris, Gallimard, 1943.

Pyrrhus et Cinéas, Paris, Gallimard, 1944.

Pour une morale de l'ambiguïté, Paris, Gallimard, 1947.

L'existentialisme et la sagesse des nations, Paris, Gallimard, 1948.

Le deuxième sexe, Paris, Gallimard, 1949.

L'Amérique au jour le jour 1947, Paris, Gallimard, 1954.

Merleau-Ponty ou L'anti-sartrisme, Paris, Gallimard, 1956.

Mémoires d'une jeune fille rangée, Paris, Gallimard, 1958.

La force de l'âge, Paris, Gallimard, 1960.

La force des choses, Paris, Gallimard, 1963.

La femme rompue, Paris, Gallimard, 1967.

Tout compte fait, Paris, Gallimard, 1972.

Faut-il brûler Sade?, Paris, Gallimard, 1972.

La cérémonie des adieux, Paris, Gallimard, 1981.

Obras en castellano

Para una moral de la ambigüedad, Buenos Aires, Schapire, 1956.

J. P. Sartre versus Merleau-Ponty, Buenos Aires, Siglo veinte, 1963.

¿Para qué la acción?, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.

"Para qué sirve la literatura", Jean-Paul Sartre et al., *Para qué sirve la literatura*, Buenos Aires, Proteo, 1967.

Simone de Beauvoir. Por ella misma, Buenos Aires, Losada, 1982.

¿Hay que quemar a Sade?, Madrid, Visor, 2002.

El segundo sexo, Madrid, Cátedra, 2005.

La plenitud de la vida, Buenos Aires, Sudamericana, 2006.

Memorias de una joven formal, Buenos Aires, Sudamericana, 2006.

Malentendido en Moscú, Barcelona, Navona, 2013.

Obras en otras lenguas

Simone de Beauvoir Today, Conversation with Alice Schwartz, Londres, Chatto, 1984.

Estudios en castellano sobre Simone de Beauvoir

CIRIZA, Alejandra (comp.), *En memoria de Simone de Beauvoir. Herencias, debates, lecturas inesperadas*, Buenos Aires, Leviatán, 2011.

GRAU, Olga (comp.), *Simone de Beauvoir en sus desvelos*, Santiago de Chile, LOM, 2017.

Bibliografía general

AMORÓS, Celia (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.

BUTLER, Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993.

— —, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge, 1999.

— —, y Joan W. Scott (eds.), *Feminist Theorize the Political*, London, Routledge, 1992.

BRAIDOTTI, Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002.

CANETTI, Elias, *Masa y poder*, Barcelona, De bolsillo, 2005.

CARD, Claudia (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

DEUTSCHER, Penelope, *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*, New York, Cambridge University Press, 2008.

FALLAIZE, Elisabeth (ed.), *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*, Routledge, New York, 1998.

FRAISSE, Geneviève, *Le privilège de Simone de Beauvoir*, Paris, Actes Sud, 2008.

— —, *Desnuda está la filosofía*, Buenos Aires, Leviatán, 2008.

— —, *La sexuation du monde. Réflexions sur l'émancipation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016.

HALPERIN, David, *One Hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, 1990.

HARAWAY, Donna, *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

— —, "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape", Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminist Theorize the Political*, London, Routledge, 1992.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, DF. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

HÉRETIER, Françoise, *Masculina/Femenino*, vol. II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

IRIGARAY, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

— —, *Être deux*, Paris, Grasset, 1997.

— —, *Speculum. De l'autre femme*, paris, Minuit, 1974.

— —, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.

— —, *J'aime à toi*, Paris, Grasset, 1992.

KAIL, Michel, *Simone de Beauvoir. Philosophe*, Paris, PUF, 2006.

KIRKWOOD, Julieta, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago, Cuarto Propio, 1986.

— —, *Tejiendo rebeldías*, Santiago de Chile, La Morada/Cem, 1987.

— —, *Feminarios*, Santiago de Chile, Documentas, 1987.

KRISTEVA, Julia, *Beauvoir présente*, Paris, Pluriel, 2016.

— —, *(Re) Découvrir l'oeuvre de Simone de Beauvoir. Du deuxième sexe à La cérémonie des adieux*, Paris, Le Bord de l'eau éditions, 2008.

KRUKS, Sonia, "Simone de Beauvoir entre Sartre et Merleau-Ponty", *Temps Modernes*, Paris, N. 520, nov. 1989.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire. Livre XIX*, Paris, Seuil, 2011.

LE DOEUFF, Michèle, *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, trad. Olivia Blanco, Madrid, Cátedra, 1993.

LÓPEZ, Teresa, "La noción de sujeto en el humanismo existencialista", Celia Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000.

Bibliografía

LORAUX, Nicole, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1990.

MARX, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, Madrid, Debate, 2000.

MOI, Toril, *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

RANCIÈRE, Jacques, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007.

SALIH, Sarah y Judith Butler (ed.), *The Judith Butler Reader*, Blackwell, Oxford, 2004.

SALLENAVE, Danièle, *Castor de guerre*, Paris, Folio, 2008.

SARTRE, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1962.

— —, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

WITTIG, Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992.

— —, *El pensamiento heterosexual*, Madrid, Egales, 1992.

YOUNG, Iris M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Esta primera edición de 1200 ejemplares de *Simone de Bouvoir. Filósofa, antifilósofa*, se terminó de imprimir el 5 de septiembre de 2017 en Mundo Gráfico Srl., Zeballos 885, Avellaneda.

Nos preguntamos, hoy 29 de agosto que lo entregamos a la imprenta, si Santiago Maldonado podrá leerlo. Dónde está Santiago Maldonado. Exigimos al Estado su aparición con vida.

Mucho antes de la afirmación de los feminismos "post-humanistas", Beauvoir advertía sobre la estrecha vinculación entre la humanidad y lo masculino: "la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer". Advertencia crítica que no hace sino ahondar en una ya antigua querrela: el feminismo no es una "comunidad de mujeres". O, dicho en otras palabras, el feminismo no es un humanismo. Lejos de las corrientes utilitarias, que señalan que el feminismo siempre ha sido una forma política para la consecución de ciertos fines prácticos que calzan plenamente con la idea de "individuo" de la tradición liberal, el feminismo busca la transformación de la política moderna y no su adecuación. La transformación implica un punto de fuga, un lugar indeterminado de invención y transformación, cierta negatividad imposible de asir en las prácticas ritualizadas y reconocibles de la política. De ahí que no podamos enmarcar y delimitar la apuesta filosófica feminista de Beauvoir bajo las consignas de un "humanismo liberal". Sin lugar a dudas, bien podríamos situar al mismo nivel el antagonismo de clases con el feminismo. Pues, si el proletariado busca la transformación de todas las relaciones sociales, no busca a través de la lucha de clases su adecuación al orden capitalista, no busca la reificación del "ser proletario" en un mundo postclases, sino que, por el contrario, busca en la propia acción de clase la disolución de toda clase. De igual modo, el feminismo no busca mejorar la posición de la mujer en la sociedad patriarcal; busca, por sobre todo, la transformación total de las relaciones sociales patriarcales. Y en esa transformación, sin lugar a dudas, la primera despedida será la "Mujer". En la estela que deja esta enunciación, es posible afirmar que feminismo no es, no puede ser, un humanismo.

